



HAL
open science

L'anomalie nécessaire : femmes dangereuses et gynécophobie à Athènes

Marcella Farioli

► **To cite this version:**

Marcella Farioli. L'anomalie nécessaire : femmes dangereuses et gynécophobie à Athènes. Histoire. Université Paris-Est Créteil Val-de-Marne - Paris 12, 2021. Français. NNT : 2021PA120014 . tel-03889981

HAL Id: tel-03889981

<https://theses.hal.science/tel-03889981>

Submitted on 8 Dec 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITÉ PARIS-EST

ÉCOLE DOCTORALE «CULTURES ET SOCIÉTÉS»

**Thèse de doctorat
Histoire**

Marcella FARIOLI

L'ANOMALIE NÉCESSAIRE

FEMMES DANGEREUSES ET GYNÉCOPHOBIE À ATHÈNES

Thèse dirigée par M.me Silvia Sueli MILANEZI

Soutenue le 10 avril 2021

JURY

Président du Jury : M. Michel FARTZOFF

M. Jean-Baptiste BONNARD

M.me Isabelle BOEHM

M.me Stefania DE VIDO

M.me Elena Maria FABBRO

M. Vittorio SALDUTTI

M. Jérôme WILGAUX

Au cours de la transition de l'âge archaïque à l'âge classique, les représentations d'héroïnes dangereuses qui expriment la peur masculine des femmes s'intensifient dans les sources littéraires et iconographiques grecques, notamment athéniennes. Guerrières, femmes qui gouvernent, assassines, marâtres, séductrices, magiciennes, jeunes filles refusant le mariage... toutes ces figures échappent au rôle social assigné. La fréquence de ces représentations à l'époque classique nous a amené à nous poser quelques questions : existe-t-il des catégories spécifiques de femmes menaçantes dans la perception des Grecs, et en particulier des Athéniens ? Comment et dans quelle mesure leurs représentations varient-elles au cours de l'histoire grecque ? Remplissent-elles des fonctions spécifiques au sein de leur contexte politique et social ? Pour répondre à ces questions, après une première partie consacrée au cadre historique et théorique général, nous avons analysé les catégories de femmes suscitant la peur qui sont représentées dans les sources. Ce sont des personnages qui usurpent des prérogatives perçues comme masculines par les Grecs ou qui incarnent les défauts attribués par la culture savante et populaire au *genos gynaiikon* : des figures qui, dans différentes déclinaisons, s'écartent du paradigme de la féminité conjugale et maternelle. La recherche se conclut par une réflexion sur les fonctions politiques de ces représentations par rapport aux formes de mariage et de dot et aux relations entre les deux sexes sociaux dans la *polis*, et plus généralement, par rapport aux structures politiques de la cité entre l'âge archaïque et l'âge classique et à leurs changements.

The necessary anomaly. Dangerous women and gynophobia in Athens

In the passage from the archaic period to classical antiquity literary and iconographic sources, especially Athenian ones, increasingly feature representations of dangerous heroines which express male fear of women. Female warriors, rulers, killers, stepmothers, seducers, sorceresses, Maenads, girls who refuse marriage: all escape their assigned social role. The recurrence of such figures during the classical age poses a number of questions: are there specific categories of threatening women in the Greeks', and in particular, the Athenians' perception? In what way and to what extent do these representations vary in the course of Greek history? Do they serve specific functions in the political and social context in which they are placed? In order to answer these questions, after an introductory section devoted to the general historical and theoretical framework, I have carried out an analysis of the categories of threatening women represented in the sources. These are characters who appropriate what the Greeks perceived as male prerogatives, or who embody negative traits which high and popular culture attributed to *genos gynaiikon*: these are figures of women who, in a variety of ways, escape the paradigm of conjugal and maternal femininity. Finally, the research provides a reflection on the political functions of these representations in connection with forms of marriage and dowry, and with the relations between the two social sexes in the polis, and more, in general, in connection with the political structures of the city from the archaic to the classical period and their transformations.

Mots-clé Grèce classique – Athènes classique – Rapports sociaux de sexe – Femmes grecques – Théâtre grec – Peur – Gynécophobie – Féminisme matérialiste – Études de genre - Gynécocratie

Keywords : Classical Greece - Classical Athens - Social Sex Relationships - Greek Women - Greek Theater - Fear - Gynophobia - Materialist feminism - Gender studies - Gynecocracy

Laboratoire CRHEC (Centre de Recherche d'Histoire Européenne Comparée).
Equipe d'accueil 4392. Université Paris Est Créteil. 61, avenue du Général de Gaulle. 94010 Créteil Cédex.

Table des matières

Introduction p. 5

PARTIE I - LES FEMMES GRECQUES ET LEURS REPRÉSENTATIONS p. 9

I.1 Une histoire de la gynécophobie est-elle possible ? p. 10

I.1.1 L'historien, l'antiquité, la peur p. 10

I.1.2 Gynécophobie : une catégorie ancienne ? Analogie et anachronisme dans l'analyse historique p. 14

I.1.3 Misogynie et gynécophobie au cours des siècles : une histoire d'amour p. 23

I.1.4 Femmes grecques et articulation des rapports sociaux p. 30

I.2 Cadre théorique, approches et méthodes pour une histoire des femmes dangereuses p. 35

I.2.1 Les études de genre et les sciences sociales : un état des lieux p. 35

I.2.2 Les antiquistes et le genre p. 41

I.2.3 « Ni femmes, ni chiens, ni mouches » : notes sur les statuts féminins dans l'Athènes classique p. 48

I.2.4 Complémentarité ou domination ? Postmodernisme et féminisme *mainstream* en histoire ancienne p. 70

I.3 Sources et représentations des femmes, du *folklore* à la philosophie p. 80

I.3.1 Ombres légères : les sources sur les femmes anciennes p. 80

I.3.2 De la sage Pénélope à la « race des femmes » : l'âge archaïque p. 85
Homère, p. 85. Hésiode, p. 89. La poésie lyrique : Sémonide d'Amorgos, p. 106.

I.3.3 L'altérité féminine du *mythos* au *logos* : l'âge classique p. 119

Le théâtre, p. 119. La codification de l'infériorité féminine entre le V^e et le IV^e siècles : biologie, médecine et philosophie, p. 134.

PARTIE II - DES FEMMES DANGEREUSES p. 152

II.1 Femmes qui se battent, femmes qui gouvernent p. 153

II.1.1 Du pouvoir et des armes p. 153

II.1.2 Les gynécocraties du mythe : les Amazones et les Lemniennes p. 166

II.1.3 Les gynécocraties comiques p. 179

II.1.4 Idéologie athénienne et « gynécocratie » spartiate p. 186

II.2 Meurtrières de parents proches et mères vengeresses p. 191

II.2.1 Tueuses d'époux p. 192

Clytemnestre, p. 192. Ériphyle, p. 206. Déjanire, p. 209. L'épouse de Candaule, p. 216. Œnone, Hélène, Agavé, Iliona, la femme d'Eurypyle, les épouses des tyrans, p. 217.

II.2.2 Filicides p. 219

Medée, p. 222. Althée, p. 233. Procné, p. 240. Astyoche p. 250. Harpalycé et Tyro, p. 251. Filicides ratées et involontaires : Créuse, Mérope, Augé, Hécube, p. 252.

II.2.3 Marâtres assassines p. 256

Ino et Thémisto, p. 258. Sidéro, p. 264. Hippodamie, p. 266. Théano, p. 269. Pénélope, Endéis, la belle-mère de Phronimé, p. 272.

II.2.4 Meurtrières d'autres proches et mères vengeresses p. 278

- Hippodamie, les Péliades, Philomèle, Scylla, p. 278. Mères vengeresses : Alcmène et Hécube, p. 280. Parysatis, p. 285.
- II.2.5 Ménades *androktonoi* p. 287
 Les filles de Cadmos, p. 287. Les Minyades et les femmes d'Argos, p. 291. Les femmes de Thrace, p. 296. Dircé, p. 299.
- II.2.6 Les meurtrières et leurs contextes p. 301
- II.3 Femmes fatales** p. 311
- II.3.1 La piège sans issue : séductrices, adultères et courtisanes p. 310
 Hélène et ses sœurs, p. 321. Érope, p. 336. Pasiphaé et Ariane, p. 339. L'épouse d'Euphiléto, p. 343. Le *Potiphar-motiv* : belles-mères amoureuses et hôtesse lascives, p. 345. Phénix et la concubine d'Amyntor (et une note sur Anagyrasios), p. 348. Idéa et les fils de Phinée (avec une note sur Astymédusa), p. 352. Phèdre et Hippolyte, p. 357. Démocicé et Phrixos, p. 364. Philonomé et Ténès, p. 365. Ochné et Eunostos, Damasippé et Hébro, p. 366. Sthénébée et Bellérophon, p. 368. Pélée et l'épouse d'Acaste, p. 371. Travailleuses du sexe, p. 374.
- II.3.2 *Pharmakides*, enchanteresses, empoisonneuses p. 381
 Les enchanteresses homériques, p. 386. Calypso, p. 387. Circé, p. 390. La voix, la parole, le chant, p. 400. L'époque classique, p. 404. Les plaidoyers du IV^e siècle, p. 408. Le sexe des « magiciens », p. 410.
- II.3.3 À l'ombre des jeunes filles dangereuses p. 416
 La folie virgine entre mythologie et médecine, p. 420. Les Proétides, p. 423. Vierges chasseresses : le mythe d'Atalante, p. 427. *Parthenoi* meurtrières : les Danaïdes, p. 433. Au nom du père : vierges vengeresses et vierges sacrifiées, p. 441.
- II.3.4 Créatures « monstrueuses » et hybrides p. 450
 Échidna et sa progéniture : la Chimère, l'Hydre et le Sphinx, p. 455. Les Sirènes, p. 466. Scylla (et Charybde), p. 471. La progéniture de Phorcys et Ceto : les Grées et les Gorgones, p. 476. Autres figures de la mort, de la vengeance et de la fureur : les Harpies, le Kères, les Érinnyes et Lyssa, p. 480. Les *mormolykeia* : Lamia, Mormô, Gellô, Empousa, p. 490. Les « monstres » féminins : une catégorie pertinente ?, p. 501.

PARTIE III - CONCLUSIONS : LES FEMMES DANGEREUSES ET LA CITÉ p. 507

- III.1. Menace féminine et rapports sociaux de sexe dans l'Athènes démocratique** p. 508
- III.1.1 Caractéristiques, persistances et évolutions des héroïnes dangereuses à Athènes : une synthèse p. 508
- III.1.2 Les fonctions politiques de la gynécophobie p. 515
- III.1.3 Les rapports sociaux de sexe dans l'Athènes classique : une perspective matérialiste p. 525
- III.1.4 Citoyennes et esclaves : l'idée de nature p. 530

Annexe : Iconographie p. 539

Bibliographie p. 581

Index des noms p. 642

INTRODUCTION

*Un jour, un homme sagace et sage inventa
pour les mortels la peur des femmes¹.*

Athènes, 411 avant J.-C.

Au théâtre de Dionysos, un spectacle est donné.

Un chœur de vieillards exprime sa consternation face à un événement sans précédent dans la *polis* : les citoyennes d'Athènes ont occupé l'Acropole, bloquant les Propylées avec des barres et des verrous. Les hommes, se précipitant pour contre-attaquer, sont mis en fuite par des bataillons de femmes, « armées et courageuses ». La commandante des insurgées, Lysistrata, déclare que les citoyennes, fatiguées de la guerre, obtiendront la paix avec Sparte et sauveront la Grèce, à tout prix : à cette fin, une grève du sexe est proclamée. Les vieillards du chœur sont de plus en plus agités, le spectre de la *stasis* les saisit :

Il ne s'agit plus d'être endormi pour quiconque est homme libre. Allons, préparons-nous, mes gens, en vue de cette affaire. Dès maintenant, en effet, tout ceci a comme une odeur de bien d'autre choses plus graves encore, ce me semble. Surtout je flaire la tyrannie d'Hippias; et je crains fort que certains Laconiens, venus ici se réunir chez Clisthènes, n'excitent artificieusement ces femmes ennemies des dieux à s'emparer de notre argent et du salaire dont je vivais, moi. [...] Tout cela, mes gens, n'est qu'une trame ourdie en vue de la tyrannie.

Mais la peur du chœur face aux manœuvres des Spartiates change rapidement : les femmes sont la vraie menace, les héritières des Amazones et de leur violence incontrôlable :

Car si l'un de nous leur cède et donne la moindre prise, il n'est rien que ces gaillardes n'entreprennent de leurs mains tenaces : elles feront construire des vaisseaux, elles iront jusqu'à vouloir combattre sur mer et fondre sur nous, comme Artémise. Que si elles se tournent vers l'équitation, je biffe nos rôles de cavaliers. Car comme cavalière la femme excelle et se tient ferme ; elle ne glisse point, même au galop. Vois plutôt les Amazones que Micon à peintes à cheval, combattant contre les hommes. Allons, il faut nous assurer de toutes et adapter un carcan à tous ces cous-là.

Ces passages de *Lysistrata* d'Aristophane² ne sont qu'un des innombrables exemples dans les sources grecques qui témoignent – ici à travers le filtre du comique – de la peur des hommes face à la menace féminine. En effet, le *psogos* n'est pas le seul sentiment exprimé par les anciens envers les femmes : de nombreuses sources, notamment athéniennes et d'âge

¹ Variation sur le célèbre fragment de Critias πικνός τις καὶ σοφὸς γνώμην ἀνήρ / θεῶν δέος θνητοῖσιν ἐξεθρεῖν, "Un jour, un homme sagace et sage inventa pour les mortels la crainte des dieux" (B 44A, 12-13 A.-K.).

² Ar. *Lys.* 614-625 ; 630 ; 671-681.

classique, émerge plus ou moins explicitement la peur du *genos*, terrible et étranger, des filles de Pandore.

Les femmes dangereuses et la gynécophobie, justement, auxquelles ce travail est consacré.

Bien qu'elle porte sur une peur spécifique, cette recherche ne s'inscrit pas dans le volet des études sur les émotions, mais s'intéresse principalement à l'idéologie qui innerve les représentations de personnages féminins dangereux dans les sources, notamment athéniennes, d'âge archaïque et classique ; des représentations susceptibles de corroborer – ou destinées à corroborer – un sentiment de peur chez les hommes.

Magiciennes, femmes au gouvernement, séductrices, assassines, marâtres, guerrières, vierges, bacchantes : qu'ont en commun toutes ces figures qui échappent aux paradigmes de la maternité et de la conjugalité ? La fréquence de ces représentations, surtout à l'époque classique, nous amène à nous poser quelques questions : existe-t-il des catégories spécifiques de femmes menaçantes dans la perception des Grecs, et en particulier des Athéniens ? Comment et dans quelle mesure leurs représentations varient-elles au cours de l'histoire ? Remplissent-elles des fonctions spécifiques dans le contexte politique et social auquel elles appartiennent ?

La méthodologie privilégiée pour traiter ces questions est inductive, c'est-à-dire qu'elle part de l'analyse des sources anciennes, littéraires, iconographiques, parfois épigraphiques, pour arriver – dans la mesure du possible – à formuler des hypothèses générales. L'induction pure, bien sûr, n'existe pas et n'est même pas souhaitable : toute approche des sources repose sur une tradition d'études antérieure, sur la vision du monde et la conception de l'histoire du chercheur, sur les fondements méthodologiques que ce dernier choisit³. C'est également sur ces bases que reposent les hypothèses de recherche : le travail a donc été caractérisé comme un va-et-vient constant entre le terrain particulier sur lequel l'analyse s'est concentrée et le cadre général, à la lumière de quelques présupposés théoriques fondamentaux. Cela a également impliqué un dialogue constant, presque jamais facile, entre les catégories émiques des anciens et les catégories interprétatives contemporaines, utiles, ces dernières, pour creuser dans les profondeurs des structures sociales anciennes décrites ou représentées par des sources idéologiquement normées.

La relation dialectique constante entre les sources sur les femmes dangereuses et le cadre général de l'évolution des rapports sociaux de sexe dans l'histoire athénienne a cherché à éviter un excès de positivisme et en même temps à tester constamment les hypothèses, afin de réduire les nombreux risques inhérents à toute recherche, comme celui de trop se fier aux sources ou, au contraire, celui de trop s'attacher à sa propre thèse : une attitude très humaine que déjà au XIV^e siècle le grand historien arabe Ibn-Khaldun considérait comme le premier facteur d'erreur dans l'investigation historique.

Les hypothèses théoriques sur lesquelles se fonde l'analyse dans notre cas sont les suivantes : premièrement, l'idée que les faits sociaux ne peuvent être expliqués qu'à travers d'autres faits

³ L'épistémologie de la connaissance située insiste sur le fait que toute forme de connaissance est nécessairement située dans le temps, dans l'espace, dans les prémisses théoriques et dans les conditions matérielles d'existence de l'écrivain. Il est donc irréaliste et hypocrite de se réfugier dans la tour d'ivoire inexistante de la « neutralité de la science » ; ce qui est au contraire possible et nécessaire, c'est la rigueur, qui concerne la méthode et le processus de recherche.

sociaux dans une dimension historique, et qu'il n'existe pas d'invariants psychiques ou cognitifs constants qui régissent les phénomènes sociaux. Deuxièmement, une conception de l'histoire selon laquelle la culture, l'idéologie et leurs représentations sont étroitement liées aux rapports sociaux matériels. Sur la base de ces présupposés, les représentations des femmes dangereuses que nous allons analyser ne peuvent être séparées des conditions matérielles d'existence propres à la réalité dans laquelle elles sont produites.

Sur ces bases, l'architecture de cette étude s'organise en trois parties.

La première est consacrée au cadre théorique général. Elle part d'un bref état des lieux des études de ces dernières décennies sur la peur et sur le genre comme outil épistémologique dans les sciences sociales en général et dans l'histoire ancienne en particulier. Les représentations gynécophobiques étant liées au contexte politique, économique et social qui les a produites, il a été nécessaire d'inclure ici un bref aperçu des principales questions sur lesquelles le débat parmi les historiens de la Grèce antique était concentré concernant les relations entre les sexes (citoyenneté féminine, rôles économiques et rituels des femmes dans la *polis*, poids de la *kyrieia*, relation entre les représentations et la vie réelle des femmes, etc.). Cela afin de bien situer l'analyse des sources – dans la mesure du possible – par rapport à la réalité de l'époque. Il s'ensuit un examen des outils méthodologiques et de la perspective théorique qui seront utilisés pour travailler sur les sources, notamment afin d'inscrire la recherche dans le panorama des études sur les rapports sociaux de sexe dans l'antiquité. Cette section se termine par un bref *excursus* sur la représentation des figures féminines dans les sources des périodes archaïque et classique, qui fournit un cadre de référence supplémentaire au sujet de la gynécophobie à Athènes et au développement des figures d'héroïnes dangereuses.

La partie centrale de l'ouvrage est consacrée à l'examen des catégories de femmes qui suscitent la peur chez les Grecs, représentées dans la littérature et l'iconographie. Ce sont des figures qui usurpent des prérogatives perçues par les Grecs comme masculines, telles que l'usage des armes ou l'action du gouvernement, ou qui expriment au plus haut degré les défauts attribués par la culture savante et populaire au *genos gynaikon* : des figures qui, dans différentes déclinaisons, s'écartent du paradigme de la féminité conjugale et maternelle.

La thèse se termine par une troisième partie, conclusive, dans laquelle les fils de l'analyse sont réunis et la validité des hypothèses de recherche est mise à l'épreuve ; il se développe ici une réflexion sur les fonctions politiques des représentations des héroïnes dangereuses par rapport aux formes de mariage et de dot et aux relations entre les deux sexes sociaux dans la *polis* et, plus généralement, par rapport aux structures politiques de la cité entre l'âge archaïque et l'âge classique et leurs changements.

L'analyse des figures féminines menaçantes et de la gynécophobie qu'elles sont susceptibles de susciter est après tout un exemple de microhistoire, qui permet de partir d'une question particulière pour arriver à la généralisation d'un problème, dans le but d'offrir une petite contribution à la question plus large des rapports sociaux de sexe dans le monde antique et, dans une perspective à long terme, aux rapports sociaux de sexe dans l'histoire, dans leur structure, leurs mécanismes et leur articulation avec d'autres relations sociales. En effet, des

questions isolées sont parfois révélatrices de phénomènes plus généraux⁴.

L'ampleur du sujet et des questions générales, souvent problématiques, qui s'y rattachent (le statut de la violence dans le monde antique et la signification de la violence tragique, la difficile définition de la notion de « magie » et de l'identité de ses praticiens, le statut incertain de la *parthénie*, la pertinence douteuse des concepts de « monstre » et de « monstrueux », la complexité du culte dionysiaque, et autres) a imposé quelques choix de synthèse visant à ne pas alourdir le traitement, à partir de la doxographie, limitée à l'essentiel pour les questions les plus générales. Quant au *corpus* des sources, les représentations des héroïnes mythiques ont été privilégiées, ce qui, dans certains cas, a permis d'examiner leur évolution historique, des poèmes homériques à l'époque hellénistique : seuls quelques personnages historiques ont été inclus dans l'analyse, principalement pour montrer comment leurs portraits sont esquissés par les sources selon les mêmes clichés sur le *genos gynaikon* opérant dans les figures inventées.

Les textes grecs examinés ont parfois été proposés dans leur intégralité, parfois limités à de courts segments ou à des termes significatifs pour les nécessités de l'analyse. Ils sont accompagnés d'une traduction : en l'absence d'indications contraires, les traductions utilisées sont celles de la *Collection des Universités de France* (CUF), publiée aux Éditions Les Belles Lettres, Paris. Les textes sont insérés exclusivement en grec dans les cas sporadiques où leur contenu est déjà clarifié ou paraphrasé au cours de la discussion. S'il n'y a pas de problème d'établissement, les éditions des textes ne sont pas précisées : ce sont celles de la CUF ou d'autres grandes collections (Bibliotheca Teubneriana, Oxford Classical Text, Collezione Lorenzo Valla). Les abréviations utilisées sont celles du Liddell, Scott, Jones, avec quelques exceptions⁵.

Il y a beaucoup de personnes à qui je suis reconnaissante pour l'aide que j'ai reçue au cours de cette recherche. Mes premiers remerciements vont à Silvia Milanezi, qui, avec générosité et le soutien de sa doctrine, a discuté avec moi et accompagné mon travail ; ses conseils et ses réflexions ont été précieux pour mes recherches. J'exprime ma gratitude à Alberto Camerotto, un ami cher, pour m'avoir accueilli dans l'entreprise des *Classici Contro*, dont l'esprit est présent dans cette recherche. L'apport de la discussion ininterrompue avec Deborah Ardilli au cours des dix dernières années a été incontournable ; j'ai partagé avec elle la lecture des textes du féminisme matérialiste français, dont l'apport théorique innerve cette recherche.

Merci à Isabella Donato et Mathias Souchu pour l'aide dans la révision linguistique du texte et merci à Elisa, Erika et Martina, pour le dialogue, le soutien et l'amitié.

Enfin, c'est également à Francesco que va ma gratitude, pour le débat incessant, parfois animé, et pour l'échange, mais aussi pour l'aide constante et pour avoir rendu mes journées belles ; et à Marco, grâce à qui l'ennui n'est jamais entré dans notre maison.

⁴ Selon le « paradigma indiziario » décrit par Ginzburg en 1979.

⁵ Par souci de clarté, j'ai allongé les abréviations du LSJ qui étaient d'une seule lettre.

PARTIE I

LES FEMMES GRECQUES ET LEURS REPRÉSENTATIONS

πρὸς δὲ καρδίᾳ φόβος / ᾄδειν ἑτοῖμος
*L'épouvante est là, devant mon coeur,
toute prête à chanter.*

Eschyle, *Coéphores* 1024-1025

I.1 Une histoire de la gynécophobie est-elle possible?

Éprouvent donc nécessairement la crainte ceux qui croient pouvoir pâtir et ceux qui croient avoir à redouter personnes, choses, temps [...]. Il faut, par conséquent, quand il est préférable que les auditeurs ressentent la crainte, les mettre en état de l'éprouver, en leur disant qu'ils sont exposés à souffrir; car de plus grands qu'eux ont souffert; leur montrer leurs pairs souffrant ou ayant souffert, et cela de la part de gens, de la manière et dans le temps où ils ne pouvaient s'y attendre.

Aristote, *Rhetorique* II 5, 1383a

I.1.1 L'historien, l'antiquité, la peur

La peur est un sentiment auquel les hommes grecs sont habitués et à laquelle même les hardis héros d'Homère n'échappent pas. Elle se décline dans les textes grecs à divers niveaux et degrés et avec de multiples nuances : de l'angoisse à l'inquiétude, de la terreur à la frayeur, de l'effroi à la panique, le lexique qui l'exprime est varié⁶. Elle prend sa source dans différents mécanismes psychologiques et provoque des manifestations diverses, parfois même opposées (comme la fuite ou la paralysie), elle est irrationnelle ou provoquée par des faits concrets, elle peut s'insérer dans un rite et dans l'expérience religieuse, être causée par des songes ou des prodiges, ou bien coïncider avec une appréhension rationnelle provoquée par un danger réel. Elle peut prendre une dimension individuelle ou sociale et elle est parfois institutionnalisée, comme dans le culte de Phobos à Sparte⁷ ; elle est inspirée par les objets les plus hétéroclites, comme la mort, la maladie, le déshonneur, l'ennemi, la guerre, la défaite, l'esclavage, les dieux, les épidémies, la tyrannie... Si des gens plus pauvres avaient pu écrire, ils auraient certainement exprimé leur angoisse de la misère et de la faim.

Les Anciens considèrent certaines peurs comme infantiles et répréhensibles, d'autres comme justes : craindre les dieux, par exemple, est le propre du sage. Les philosophes, surtout à partir du IV^e siècle, proposent différentes définitions de la peur, qui divergent souvent des catégories modernes, ils distinguent plusieurs typologies, discutent sa nature, ses causes et les remèdes ; les médecins analysent les manifestations physiques de la peur⁸ et se demandent s'il faut la cataloguer comme symptôme d'une maladie ou comme étant elle-même une maladie.

Mais ce qu'il faut surtout souligner, c'est qu'en Grèce antique, la peur est profondément ancrée, et par différents aspects, à la dimension politique. Comme l'observent déjà les Anciens eux-mêmes, elle peut servir à manipuler les masses, sous forme d'instrument pour le contrôle social⁹ : les tyrans utilisent la terreur comme moyen de gouverner, mais vivent eux-

⁶ Φόβος et δέος ne sont que les substantifs les plus répandus : Zaborowski 2002, identifie 43 termes appartenant à 22 familles indiquant différentes nuances de peur. Concernant le lexique de la peur, voir aussi Nagy 2010.

⁷ Plut. *Cleom.* 8,3, Paus. III 14,9.

⁸ À cet égard voir e.g. Boehm 2015.

⁹ Voir Patera 2014, qui aborde aussi la question des remèdes que proposent les sources antiques contre la peur.

mêmes dans la terreur de leurs ennemis ; si le citoyen redoute les lois, il les respecte. La peur peut donc se faire le véhicule de la formation et de l'éducation ; la crainte des dieux peut représenter un formidable moyen de contrôle ; d'après Thucydide (III 11,1), l'empire des Athéniens est fondé sur la peur, qui garantit les alliances et assure l'équilibre dans les relations entre Etats ; le Socrate de Xénophon (*Mem.* III 5) affirme que la peur rend les personnes plus attentives, dociles et disciplinées. Dans l'*agora* et à l'assemblée, la crainte peut être induite par l'art de la parole : comme le montrent les traités de rhétorique antiques, l'orateur habile, outre l'argumentation rationnelle, sait susciter les émotions pour persuader l'auditoire et orienter son jugement¹⁰. Parfois encore, au théâtre et en particulier dans la tragédie, la peur se fait le moteur de l'action et de l'identification, en se transmettant des personnages et du chœur vers les spectateurs : comme on le sait, Aristote s'y intéresse beaucoup dans la *Poétique*.

La dimension sociale et politique des sentiments de crainte est donc ample et variée : elle est très claire pour Aristote dans l'examen qu'il fait du sentiment de peur (*Rhet.* II 2, 5, 1382a-1383b), bien ancré qu'il est dans les rapports de pouvoir.

Les peurs, comme tout autre sentiment ou émotion, changent de physionomie et d'objet au cours de l'histoire, aussi bien individuellement que collectivement, il faut donc les historiciser. En même temps que la conception du monde, les conditions de vie, les situations socio-économiques et culturelles, le rapport au surnaturel et à l'inconnu se transforment, on assiste également, dans différentes cultures et au cours de différentes périodes historiques, à la mutation des « régimes émotionnels », c'est-à-dire les normes émotionnelles dominantes dans une société donnée, des spécificités des craintes, de la signification et de l'importance qu'on leur attribue, de leur perception et de leurs causes. Certaines peurs très concrètes, comme la peur de la faim, parcourent de façon diachronique l'histoire de certaines classes sociales¹¹. Si le héros homérique reconnaît la peur et la distingue de la lâcheté, Virgile, lui, considère la peur comme une preuve de basse naissance (*Aen.* IV 13) : cette incompatibilité entre la valeur – individuelle – des nobles et la peur – collective – de la plèbe marquera l'histoire de l'âge moderne, pour justifier le pouvoir des uns et l'assujettissement de l'autre¹².

La peur est aussi genrée : les émotions sont un marqueur de genre important, qui joue un rôle dans la délimitation sociale des rôles masculins et féminins. Dans la culture occidentale, par exemple, on considère que les femmes se laissent facilement aller à leurs émotions, notamment la peur, et les extériorisent, tandis que les hommes sont représentés comme plus rationnels et se contrôlant davantage : « dans la façon dont elles sont jugées, attendues et parfois exigées, les émotions, viriles ou efféminées, sont donc genrées »¹³.

Pendant de longues années, les sciences sociales ont délégué aux psychologues et aux chercheurs en neurosciences la tâche d'étudier les émotions humaines. Puis, à partir des années 1990, les études sur les émotions ont commencé à se développer au sein de la

¹⁰ À ce sujet, voir Spatharas 2019.

¹¹ Camporesi 1978. Il n'existe pas de recherche générale sur la peur à travers l'histoire. Je rappelle, pour l'époque moderne et contemporaine, Delumeau 1978 et Bourke 2005. La plus récente histoire générale des émotions est Corbin *et al.* 2016-17.

¹² Delumeau 1978, 12-19.

¹³ Boquet, Lett 2018, 7. Sur la relation entre genre et émotions dans le monde antique, voir Allard, Montlahuc 2018.

sociologie, de l'anthropologie et de l'histoire, jusqu'à arriver aux recherches sur le monde antique¹⁴. Ces recherches, qui offrent plusieurs approches, ont continué, aux cours des dix dernières années, à définir leur champ et ses contenus : il n'existe donc pas encore de recherche d'ensemble sur la peur dans l'Antiquité¹⁵, mais il existe de nombreuses analyses concernant les sentiments de crainte chez des auteurs spécifiques ou dans des genres et des cadres spécifiques (la tragédie et la *katharsis*, la sphère du rapport au divin, la rhétorique comme manipulation des *pathe*, le lexique de la peur...)¹⁶.

En vue de définir et d'analyser en profondeur du phénomène de la peur chez les Grecs, au cours de si nombreux siècles d'histoire et dans des situations géographiques si différentes, l'historien doit affronter des problèmes multiples qui peuvent être réunis, *grosso modo*, en trois groupes principaux : la peur en tant qu'émotion ; ses représentations ; sa dimension sociale et son rôle politique. Les enjeux sont nombreux, de même que les questions soulevées. Est-il possible de reconstruire la subjectivité ou même la matérialité¹⁷ d'une émotion antique à partir de nos propres catégories émotionnelles ? Ou de définir la différence entre la perception antique des émotions, en particulier de la peur, de leur perception moderne ? Les conduites qu'associaient les Anciens à une émotion spécifique sont-elles similaires à celles que nous lui associons, ou du moins à celle à laquelle nous associons le terme antique ? Quelles sont les variables des sentiments de crainte en fonction du contexte historique, du genre, de l'origine sociale, du groupe professionnel, de la classe d'âge, de la zone géographique ou de la *polis* d'appartenance ? Ces groupes constituent-ils des « communautés émotionnelles » dotées de caractéristiques et de « normes émotionnelles » spécifiques ? Comment se produit la construction des émotions en tant que faits sociaux ? Quels sont les codes sociaux qui régulent les manifestations de la peur ? Les sources offrent-elles des éléments permettant d'amorcer une recherche de ce genre ?

Et aussi : comment sont représentées la peur en général et les différentes peurs en particulier ? Quelles sont les causes et les manifestations de crainte – en tant qu'émotion individuelle et que phénomène social – que représentent les sources antiques, selon les contextes historiques et culturels ? Comment le spectre d'intensité et de qualité des peurs est-il tamisé à travers le lexique ? Quelles analyses de cette émotion et quels remèdes proposent les Anciens, en particulier les philosophes, pour la contrôler ? Existe-t-il des discours littéraires, une iconographie et un discours technique, par exemple médical, sur la peur, dotés d'attributs spécifiques et homogènes ? Quelle fonction a la peur dans des genres comme le théâtre, caractérisés par le contact direct avec le public ?

¹⁴ Parmi les derniers, Konstan 2006, Cairns 2008, Chaniotis 2011 et 2012, Chaniotis, Ducret 2014, Cairns, Fulkerson 2015. Voir aussi Sihvola, Engberg-Pedersen 1998, Sanders, Johncock 2016, Cairns, Nelis 2017 ; le numéro thématique de la revue *Mètis Emotions* (NS 9, 2011) et <http://emotions.classics.ox.ac.uk> pour le projet *The Social and Cultural Construction of Emotions: The Greek Paradigm* de l'Université d'Oxford. Pour un bilan des recherches qui ont précédé et préparé les analyses les plus récentes des émotions antiques, voir Scheid-Tissinier 2012.

¹⁵ En 2013 à Saint-Etienne et en 2017 à Athènes a eu lieu un congrès sur la peur chez les Anciens : les actes du premier sont publiés (Coin-Longeray, Vallat 2015), ceux du second (*Saisir et gérer la peur: anthropologie de la peur en Grèce de l'Antiquité à l'ère chrétienne*, Athènes 13-16 septembre 2017) sont en cours d'impression.

¹⁶ Romilly 1956, 1958, Harkemanne 1967, Loraux 1982, Guelfucci 1986, Levystone 2006, Serghidou 2007, LaCourse Munteanu 2012, Visvardi 2015.

¹⁷ Barclay 2017, 161-183.

Et pour finir : quel est le rôle social et politique de la peur dans la société de la Grèce ancienne ?

Toutes ces questions nécessitent différentes méthodes et différents instruments de travail conceptuels. Pour aborder le thème de la gynécophobie (ou gynophobie), rarement abordé par la recherche¹⁸, j'ai choisi de me concentrer sur les représentations et sur leur relation avec la société dans laquelle elles sont produites : l'objectif de ce travail de recherche n'est pas de reconstruire les perceptions anciennes de cette peur toute particulière. Ce travail ne se situe pas dans le courant des études sur les émotions et n'a pas non plus pour but de sonder la vie intérieure des sujets historiques – une recherche pour le moins ardue, notamment en raison de l'énorme limite que constitue la nature même des sources antiques, des sources qui filtrent et mettent les émotions¹⁹ à distance. En outre, en partant du présupposé que la psychologie des individus, la perception des sentiments et la réaction qu'ils suscitent ne sont pas régulées par des invariants psychiques, mais sont socialement et historiquement déterminées, la voie comparative ne me semble pas la plus adéquate. Enfin, en ce qui concerne la gynécophobie, une difficulté ultérieure se pose à qui voudrait s'inscrire dans le courant des études sur les émotions : la notion même de « peur masculine des femmes » n'est pas conceptualisée par les sources anciennes, qui ne la thématisent ni ne l'analysent jamais.

Certaines peurs des anciens, en plus d'être conceptualisées, sont attestées par des éléments matériels concrets : les énormes efforts financiers consacrés à la mise en sécurité des *poleis* témoignent, par exemple, de la peur de l'ennemi, de la perte d'indépendance politique et de l'asservissement. Les fortifications, décrites par les historiens de l'Antiquité ou restituées par l'archéologie²⁰, sont la marque de ces efforts. La récurrence du thème du triste sort des vaincus, à travers plusieurs périodes historiques et dans plusieurs genres littéraires, ainsi que les témoignages de réduction en esclavage, de massacres, de déportations des habitants des cités vaincues montrent également la prégnance de ces craintes. Autre exemple, le discours sur le déshonneur traverse comme un fil rouge toute la littérature grecque, de même que la crainte des divinités. En revanche, en ce qui concerne l'angoisse vis-à-vis des femmes, on ne dispose d'aucune preuve concrète, ni bastions, ni murs cyclopéens. Et pourtant, les représentations littéraires et iconographiques de femmes effrayantes sont légion. L'analyse qui suit prend comme point de départ ces représentations, qui sont des discours masculins sur les femmes et sur la différence entre les sexes dans la cité : loin d'être toujours pacifique, la cité est aussi régulée par le conflit, un conflit que l'idéologie civique se hâte d'escamoter pour ne donner à voir qu'une rassurante unité entre citoyens.

En tenant compte des problèmes généraux exposés ci-dessus, la présente recherche se concentre sur l'Athènes archaïque et classique et s'oriente vers les figures et les catégories de femmes effrayantes et menaçantes, qui, d'après les descriptions qu'en font les sources, semblaient susciter la peur des hommes. Comme on le verra, cette peur ne dépend pas

¹⁸ Pour les études sur la peur des femmes dans l'œuvre d'auteurs spécifiques ou concernant des catégories particulières de femmes, je renvoie à la bibliographie des chapitres analytiques. Pour un premier aperçu des femmes menaçantes du mythe grec, voir Schneider, Seifert 2010.

¹⁹ Sur la possibilité de reconstruire les émotions antiques en lien avec les émotions actuelles, voir Konstan 2009.

²⁰ Ducrey 2007.

uniquement du caractère individuel de ces personnages féminins, de leur dangerosité spécifique et singulière, mais semble plutôt ancrée dans la *nature* toute particulière du *genos gynaiikon*. Les femmes effrayantes étudiées ici peuvent en effet être regroupées en quelques catégories et réunies par un réseau de caractéristiques entrelacées et récurrentes, entièrement absentes des représentations des citoyens grecs hommes, même dangereux. Il s'agit tout d'abord de personnages spécifiques, appartenant le plus souvent aux mythes, généralement des épouses, qui frappent (ou ont l'intention de frapper) leurs maris et leurs enfants, comme Médée, Déjanire, Procné. Deuxièmement il s'agit de femmes dont la dangerosité n'est pas individuelle, mais réside dans leur appartenance à une catégorie elle-même redoutable, comme les magiciennes, les Amazones, les marâtres ou les figures de l'épouvante (Lamia, Mormô, Gellô...). S'y ajoutent enfin quelques personnages féminins dont le trait inquiétant est leur volonté de jouer un rôle autonome (Antigone), contraire aux normes (vierges qui refusent le mariage), ou spécifiquement masculin (l'héroïsme et la belle mort des jeunes filles sacrifiées pour la patrie). Ce sont surtout des hommes, des citoyens, qu'elles menacent : la question s'insère donc dans le domaine plus général des rapports sociaux de sexe dans la Grèce ancienne.

I.1.2 Gynécophobie : une catégorie ancienne ? Analogie et anachronisme dans l'analyse historique

Bien évidemment, étant donné toutes ses ramifications possibles, l'étude de cette question implique tout d'abord de prendre position sur des problèmes généraux relevant de la méthode historique. Il est également nécessaire de choisir des catégories d'analyse spécifiques dans le domaine des études sur l'histoire des femmes et sur les rapports sociaux de sexe, à la fois en général et concernant le monde ancien en particulier. Des concepts comme « sexe/genre », « sexe social », « identité », « public/privé », « citoyenneté », « oppression », « domination » ou « asymétrie », juste pour donner quelques exemples, ne sont ni neutres ni descriptifs, mais profondément politiques et en évolution dans le temps.

Le concept même de « femme » est sujet à caution : *stricto sensu* il ne faudrait pas l'utiliser. C'est un terme essentialiste si on considère que le genre a une origine sociale. Toutefois, il est indéniable que la construction des catégories « homme » et « femme » et leur naturalisation ont servi, au cours de l'histoire, à opérer une division du travail et des rôles, sur laquelle s'est appuyée la domination masculine et où la reproduction est devenue le destin biologique des femmes. C'est en ce sens qu'on peut dire qu'il a toujours existé des « hommes » et des « femmes » en tant que « sexes sociaux ». En vertu de cette catégorisation, les corps des femmes ont été le lieu privilégié de l'expérimentation de dispositifs disciplinaires : contrôle et optimisation de la reproduction (de citoyens, de force de travail, de soldats...), sexualité de service, violence et viol, obligation sociale à des canons esthétiques et moraux etc. C'est justement en ce sens que « femme » devient une catégorie d'analyse légitime sur le plan historique, anthropologique, sociologique et aussi politique, catégorie entendue comme « sexe social » : les femmes, au cours de l'histoire, ont été dominées car assignées, sur une base

biologique, à cette catégorie – qui est pourtant inventée et n’a rien de naturel. De la même façon, bien que les races biologiques n’existent pas, les « races sociales » ont existé et existent encore : c’est ce qui a permis à la « race blanche » de mettre en esclavage la « race noire », tout particulièrement à partir du XVI^e siècle²¹.

Comme l’observe Monique Wittig, le terme « femme » porte en lui des relations hiérarchiques et de pouvoir. C’est pourquoi je n’utilise pas la notion de « différence entre les sexes », car, sur le plan historique, elle « constitue ontologiquement les femmes en autres différents. Les hommes eux ne sont pas différents. Les blancs non plus d’ailleurs ni les maîtres mais les noirs le sont et les esclaves aussi » ; cependant « la différence n’a rien d’ontologique, elle n’est que l’interprétation que les maîtres font d’une situation historique de domination. La différence a pour fonction de masquer les conflits d’intérêt à tous les niveaux idéologiquement compris »²². Autrement dit, la symétrisation des différences est profondément idéologique : toute différence présuppose en effet une hiérarchie où un « neutre universel » s’oppose à un « différent ».

Le débat sur cette question et sur d’autres est, comme nous le verrons, encore très vif ; c’est pourquoi tout au long du travail je définirai l’emploi de termes et de catégories déterminées en précisant la perspective d’interprétation qui les sous-tend.

L’usage des catégories d’analyse générale et des instruments heuristiques est, lui aussi, particulièrement complexe. Le problème est connu : comment traiter d’un passé si lointain sans négliger l’évolution des idées ? Le terme « gynécophobie », par exemple, est sans doute anachronique, puisqu’il s’agit d’une invention linguistique du XX^e siècle sans équivalent en grec. Mais la question n’est pas seulement lexicale : la notion même qu’exprime ce terme, le thème de cette recherche, est sujette elle aussi à une accusation d’anachronisme, justement parce que la peur des femmes n’est jamais abordée en tant que telle par les Anciens. La gynécophobie n’est pas une catégorie grecque. Alors pourquoi ne pas parler de « représentations de femmes dangereuses » ?

Les réponses sont multiples. Une première considération, d’ordre général, réside dans la conviction que les faits et les phénomènes ne doivent pas exclusivement être analysés par le biais des catégories et de la perception propres à la société où ils ont lieu – même en admettant que ces catégories et cette perception puissent réellement être reconstruites. L’analogie et l’anachronisme sont des instruments essentiels à l’enquête historique. Pour reprendre la célèbre comparaison développée par Droysen dans la *Theologie der Geschichte* (1843), l’historien, en raison de la nature même de ses matériaux, « est dépourvu du secours précieux que l’empirisme du physicien trouve dans l’observation et dans l’expérience » ; mais l’enquête historique remplace l’expérience « éclairant, grâce aux analogies, cette obscure inconnue »²³. L’analogie répond donc à une aporie irréductible de la pensée historique, qui

²¹ Le sociologue Pietro Basso (2000) subdivise, de façon provocatrice, les races sociales en « razze signore » et « razze schiave », en comptant au nombre de ces dernières les femmes et les prolétaires. Le terme « race » est utilisé, ici et dans le reste de cet ouvrage, dans un sens strictement sociologique : il n’existe pas de races biologiques. En revanche il existe des mécanismes de racialisation qui perdurent, irréductibles, depuis l’Antiquité, et produisent les races sociales. (Guillaumin 1972 e 1992).

²² Wittig 1980. Sur la notion de différence entre les sexes voir Hirata *et al.* 2000 *s.v. Différence des sexes*, 26-35.

²³ Droysen 1937 [1967], 98-99, par. 20-27. À cet égard voir Canfora 1982.

cherche à reconstruire quelque chose qui ne peut pas être reconstruit en toute fidélité ; on peut en conclure que tout jugement historique est un jugement analogique²⁴. Du reste, le caractère régressif de la réflexion historique – elle va à rebours du temps – est inhérent à sa nature d'enquête sur le passé et en cela irrémédiable.

Comme dans d'autres sciences sociales, l'anthropologie ou la sociologie par exemple, les historiens discutent beaucoup l'usage de l'anachronisme, de l'analogie et de catégories externes à la société étudiée, soit l'application à certaines sociétés de catégories culturelles extérieures²⁵. Sur certains sujets, ces usages sont communément acceptés, sur d'autres, elles font l'objet d'âpres débats. Prenons l'exemple du racisme, un rapport social structurellement similaire au sexisme. Il est courant de définir comme « racistes » les théories de l'âge moderne selon lesquelles l'espèce humaine serait divisée en races biologiquement différentes et inégales, bien que la notion de « racisme » soit plus récente et que le concept qu'elle exprime ne soit pas perçu par les hommes du XVI^e et du XVII^e siècle comme nous le percevons aujourd'hui.²⁶ Le terme a été généralisé car il s'agit d'un instrument conceptuel adéquat pour analyser, avec les distinctions nécessaires, des phénomènes différents, comme l'antisémitisme, la ségrégation des africains-américains ou les théories sur l'infériorité des *indios* sud-américains. Cette uniformité s'estompe quand on passe de l'axe de la « race » à l'axe du « sexe » pour analyser un autre grand rapport d'oppression fondé sur la naturalisation du groupe minorisé, à savoir le sexisme. Dans ce cas, il est devenu obligatoire, ces dernières années, de préciser que la notion d'oppression n'est pas adéquate pour définir les rapports sociaux de sexe dans l'Athènes ancienne et que toute analogie avec les siècles suivants est anachronique et essentialiste – mais cet aspect sera développé plus loin.

Sans doute, l'usage de l'analogie est périlleux : le risque est de de tomber dans les généralisations faciles d'une philosophie de l'histoire ou d'une histoire plus imaginée que comprise et documentée²⁷. La prudence est de rigueur. Une analogie peut dire trop ou pas assez, au risque de déformer l'objet historique : dans ce cas « si rischia di giungere ad una antinomia: non riesco a pensare un fatto storico che analogicamente, ma così facendo rischio di impoverirlo della sua specificità » ; mais en réalité « per la sua stessa natura il procedimento analogico, in quanto coglie elementi di affinità tra contenuti differenti, si pone come superamento della mera e tautologica identità. È un ponte tra l'identico e il diverso, in quanto comprende in sé – concettualmente e, direi, per definizione – l'idea di differenza, così come, più in generale, si pone come medietà tra logica ed esperienza »²⁸.

²⁴ Engels 1956, 97.

²⁵ Il s'agit là d'un débat très vif, surtout dans le domaine des études féministes et postcoloniales. On se demande par exemple s'il est possible d'exprimer des avis sur les catégories d'oppression qui ne nous concernent pas : une femme européenne concernant une femme non-européenne, une personne blanche concernant une personne racisée, et en général une personne extérieure à la société étudiée. « Un des exemples actuels en est le débat sur l'excision où prévaut le relativisme culturel qui, sous le couvert honorable d'un soi-disant antiracisme, empêche toute allusion à la domination masculine » (Mathieu 2014, 12 ; voir aussi 125-131 et 133-150).

²⁶ Le monde antique et le monde médiéval ne disposent pas d'une véritable théorie anthropo-raciale, mais développent déjà une justification de l'inégalité naturelle entre les êtres humains. Ce n'est qu'avec la conquête du Nouveau Monde et le colonialisme que naîtra la nécessité de développer des théories raciales articulées et structurées.

²⁷ Braudel 1963, 54.

²⁸ Canfora 1982, 27.

Comment asseoir l'usage de l'anachronisme et de l'analogie concernant la gynécophobie ? Cette notion est utilisée habituellement comme instrument heuristique au sujet de l'imaginaire médiéval, de même que les concepts de « misogynie » et celui, plus récent²⁹, de « sexophobie ». On peut donc se permettre une opération analogue pour le monde antique. En effet, les pratiques et les représentations misogynes, gynécophobes, sexophobes selon l'acception actuelle de ces termes existaient bien avant d'être conceptualisées ; elles existaient dans l'Antiquité et au Moyen Âge. Bien évidemment, il sera nécessaire de les utiliser comme des catégories heuristiques, sans les attribuer aux hommes de l'époque étudiée, qui ne les perçoivent pas ou ne les perçoivent pas comme telles : ce que nous définissons comme de la misogynie, par exemple, est perçu à d'autres époques non comme une forme de haine ou d'aversion subjective ou collective, mais comme le constat de l'infériorité féminine, fondé sur le sens commun et sur la science.

L'utilisation de termes extérieurs aux sociétés étudiées est, au fond, un faux problème, si on considère que de nombreuses notions « internes » sont utilisées de façon anachronique. Exemple, les risques de mésinterprétation inhérents à l'application à l'Antiquité de catégories modernes liées aux concepts décrivant des formes politiques, surtout quand les termes modernes utilisés pour en parler proviennent du lexique politique antique. Le concept de démocratie, par exemple, pour ne citer que le plus important. C'est le cas aussi dans d'autres sphères importantes comme la religion, un terme qui n'a pas de traduction en grec, de même que le mariage. La question est extrêmement connue et ne mérite pas qu'on s'y attarde : il arrive que des notions qui nous semblent évidentes et universelles n'existent pas à d'autres époques ou dans d'autres cultures, ou bien qu'elles existent mais déclinées différemment, ou encore similaires mais avec des nuances différentes. Presque toutes nos catégories sont forgées sur la base d'expériences contemporaines ou du moins modernes. A vouloir étudier l'histoire en puriste, on en arriverait à déclarer anachronique toute recherche sur le passé, irrémédiablement viciée par les catégories de la société à laquelle appartient le chercheur. Il ne suffit pas non plus de s'abstenir de traduire les concepts propres à d'autres réalités historiques pour se sauver de l'anachronisme ; c'est ce qu'écrit Edward Carr, aimablement ironique, à l'intention des spécialistes de l'Antiquité obsédés par le devoir d'adhésions aux catégories internes :

Ancient historians have taken to using words like *polis* and *plebs* in the original, just in order to show that they have not fallen into this trap. This does not help them. They, too, live in the present, and cannot cheat themselves into the past by using unfamiliar or obsolete words, any more than they would become better Greek or Roman historians if they delivered their lectures in a *chlamys* or a *toga*³⁰.

Nicole Loraux rend parfaitement compte des doutes que peut avoir un historien de l'Antiquité quant à l'usage exclusif de catégories internes – elle se prononce, pour sa part, en faveur d'un

²⁹ Les adjectifs *μισογύνης* et *μισογύναιος* et les substantifs *μισογυνία* et *μισογύνεια* sont, eux, attestés en grec : *Μισογύνης* est le titre d'une comédie perdue de Ménandre et, dans certains cas, une épithète appliquée à Héraclès.

³⁰ Carr 1961, 19.

« usage contrôlé » de l'anachronisme :

L'anachronisme est la bête noire de l'historien, le péché capital contre la méthode dont le seul nom suffit à constituer une accusation infamante, l'accusation – somme toute – de ne pas être un historien puisqu'on manie le temps et les temps de façon erronée. Aussi l'historien se garde-t-il en général soigneusement d'importer des notions que l'époque de référence est censée n'avoir pas connues, et encore plus de procéder à des comparaisons – par principe indues – entre deux conjonctures que des siècles séparent. Mais, par là l'historien risque inévitablement d'être entravé, interdit d'audace, au contraire de l'anthropologue qui, dans des conditions analogues, recourt sans état d'âme à la pratique de l'analogie. On ne dira jamais assez à quel point la peur de l'anachronisme est bloquante: parce qu'on est investi du devoir intellectuel – et quasi moral – de n'interpréter un fait de société ou un événement qu'à l'intérieur du cadre bien balisé des « concepts contemporains » et des attitudes de l'époque, toute nouvelle proposition ne risque-t-elle pas d'être taxée d'imprudance méthodologique?³¹

Le même discours vaut pour l'anthropologie, dont l'usage dans les disciplines classiques est encore une autre forme d'analogie³². Est-il judicieux d'interpréter des phénomènes de la Grèce antique en les comparant à des phénomènes apparemment similaires dans d'autres cultures ? La réponse ne peut être univoque.

Il n'est bien évidemment pas opportun de comparer mécaniquement des mythes, des usages et des phénomènes sur la base de simples analogies qui n'ont pas de sens en dehors des relations logiques qui tissent leur structure, leur contexte, leurs finalités, leur rapport avec l'organisation de la société à laquelle elles appartiennent. Il est en effet des ressemblances formelles qui s'insèrent dans des structures et revêtent des fonctions entièrement différentes. Les comparaisons sont justifiées, en revanche, et peuvent avoir une valeur heuristique si elles se réfèrent à des structures amples et si elles restent attentives à ne pas calquer les catégories d'une civilisation sur une autre : dans le cas de la gynécophobie, il faudra évaluer si ses formes, apparemment comparables à celles qu'elle prend dans d'autres sociétés, se prêtent à ce genre de confrontation « structurelle ».

Dans tous les cas, même si les comparaisons échouent, cette forme d'analogie reste utile aux historiens du monde antique en vue de rompre une approche binaire du présent et de l'histoire gréco-romaine, de multiplier les points de vue et de mettre à distance les Anciens, en écornant ainsi le mythe et la perception des Grecs comme nos ancêtres illustres. À ce sujet, Sally Humphreys fait la remarque suivante : « I suspect it may be generally true that when historians avoid comparative studies they fall most easily into the trap of assimilating the society they

³¹ Loraux 1993, 23. Sur l'usage de l'analogie dans le travail de l'historien, voir Canfora 1982, notamment 11-36 ; Paradiso 1995, 94-95.

³² Les échanges entre anthropologie et histoire se sont approfondis depuis que *l'histoire événementielle* a laissé la place à l'histoire des coutumes, des mentalités, des sociétés. La logique épistémologique qui prétendait que l'histoire étudie l'individuel tandis que l'anthropologie étudiait le collectif a perdu son sens : l'histoire s'est consacrée aux « formes larges de la vie collective » et l'anthropologie, à son tour, s'est historicisée. Avec l'avènement de la psychologie historique, la distinction qui voulait que l'anthropologie s'intéresse aux structures inconscientes tandis que l'histoire était fondée sur les sources conscientes s'est estompée elle aussi. Reste peut-être le fait que l'anthropologie, davantage que l'histoire, confère à la théorie un statut central. Pour une analyse de cette question, voir Bonte, Izard 1991, s.v. *Histoire et anthropologie*, 334-336.

study to the only other society they know – that in which they live»³³. Outre la quantité de matière comparative qu'elle offre, l'anthropologie est utile au plan méthodologique : l'historien, sans renoncer aux règles et à la tradition de sa discipline, peut s'inspirer des problèmes, des méthodes et des objets de l'anthropologie sociale et culturelle³⁴. L'anthropologie enseigne à réfléchir dans la synchronie, sans pour autant renoncer à s'interroger sur les transformations diachroniques, et on découvre ainsi les vertus du « terrain » : la « micro-histoire » permet de partir d'un cas particulier pour en venir à la généralisation d'un problème.

Toutefois, les historiens se refusent souvent à utiliser les instruments de l'anthropologie historique. D'après Schmitt Pantel, cette méfiance a deux causes : «L'approche positiviste qui fait de l'établissement et la lecture de documents les buts principaux de l'histoire, le peu de goût pour les théories en général, un manque de curiosité intellectuelle pour les recherches menées dans d'autres domaines des sciences sociales et la formation reçue dans les études supérieures»³⁵.

Pourtant, élucider les catégories internes à une société est indispensable à la compréhension d'un phénomène, surtout quand ces catégories sont très éloignées des catégories modernes. Toutefois, en ce qui concerne le monde ancien, dont l'essentiel de la production matérielle et intellectuelle est perdu et dont les représentations mythiques et littéraires ne peuvent être considérées comme une expression directe de la réalité, il n'est pas toujours possible de mettre à nu ses fondements conceptuels, les paramètres de ses jugements et leur application dans les pratiques sociales.

Le problème des sources n'est pas seulement leur limitation quantitative : même en supposant que les catégories internes soient claires et qu'on puisse les reconstruire entièrement, un historien peut-il analyser une société seulement sur la base de ce qu'elle dit d'elle-même ? Cela ne suffit pas pour décoder le discours normatif et révéler ce que l'idéologie dominante de cette société tait, déforme ou renverse, même non intentionnellement, et ce qui imprègne les représentations, de façon consciente ou inconsciente.

À ce sujet, le concept marxien d'idéologie³⁶, aujourd'hui passé de mode dans les sciences sociales comme dans les sciences de l'Antiquité³⁷, reste à mon avis le plus adapté pour

³³ Humphreys 1978, 19. Pour une histoire des relations entre études classiques et anthropologie voir *ibid.* 15-106, Di Donato 1990 e 2013, Schmitt Pantel 2012a. Voir aussi Payen, Scheid-Tissinier 2012.

³⁴ Voir à cet égard Bonte, Izard 1991, s.v. *Histoire et anthropologie*, 338-339.

³⁵ Schmitt Pantel 2001, 124-125.

³⁶ *L'idéologie allemande*, 115-116, pp. 299-300 Éd. Sociales 2014 «On ne part pas de ce que les hommes disent, s'imaginent, se représentent, on ne part pas non plus de ce qu'on dit, de ce qu'on pense, de ce qu'on s' imagine, de ce qu'on se représente être les hommes pour en arriver aux hommes en chair et en os ; on part des hommes effectivement actifs, et à partir de leur processus vital effectif, on présente également le développement des reflets et des échos idéologiques de ce processus vital. Même les représentations nébuleuses qui se forment dans le cerveau des hommes sont des sublimations nécessaires de leur processus vital matériel, empiriquement constatable et rattaché à des présuppositions matérielles. Ce faisant, la morale, la religion, la métaphysique et le reste de l'idéologie, ainsi que les formes de conscience qui leur correspondent, cessent de conserver l'apparence de l'autonomie. Elles n'ont pas d'histoire, elles n'ont pas de développement ; ce sont les hommes, en développant leur production matérielle et leurs rapports matériels, qui changent également, en même temps que cette réalité effective qui est la leur, leur pensée et les produits de leur pensée. Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais c'est la vie qui détermine la conscience ».

³⁷ En 1975 Lanza et Vegetti soulignaient déjà que « l'avversione per il marxismo, congiunta a una limitata

expliquer la fonction et les mécanismes du discours dominant, y compris – avec toutes les précautions nécessaires – dans une société précapitaliste comme la société grecque³⁸ : à Athènes aussi, en effet, on peut aisément observer comme le discours officiel dissimulait les hiérarchies et les inégalités, niait les conflits et les apories internes au système, justifiait les rapports sociaux en vigueur, glissait sur les moyens matériels qui permettaient à la cité de se reproduire, déguisait l'impérialisme exercé sur les autres cités. L'idéologie est d'autant plus nécessaire dans des systèmes sociaux qui, comme celui de la *polis*, sont dépourvus d'un appareil d'Etat pouvant exercer une coercition – dont disposaient, par exemple, les sociétés du monde oriental. Elle a en outre, à son tour, une grande influence sur l'histoire, dans des sociétés où l'idéologie prend des formes à la fois religieuses et naturelles. Dans cette recherche, la notion sera donc toujours entendue au sens de « système d'idées dominantes » et non comme synonyme générique de « idées », de « système de représentations » ou de « mentalité »³⁹. Bien sûr, il arrive que l'idéologie se croise et se superpose avec la psychologie – elle aussi susceptible de se transformer suivant les mutations de l'histoire – puisque c'est à travers son intériorisation par les individus qu'elle déploie son efficacité.

Puisque l'une des fonctions de l'idéologie est de dissimuler les divisions au sein d'une société donnée et de se présenter comme rationnelle et universellement valide, les catégories internes ont le pouvoir de falsifier la représentation des rapports sociaux réels, surtout quand il s'agit de rapports de domination ; une approche de relativisme absolu n'aide pas à les démasquer. En outre, de nombreux rapports d'oppression, comme l'esclavage, ne sont pas, pour les Grecs, conceptualisés ni perçus comme tels : ils sont perçus comme naturels, ce qui ne veut pas dire qu'ils le sont. Se demander si les Athéniens étaient conscients ou non d'idéaliser la cité et de masquer les rapports de force réels par l'idéologie n'a pas de sens : « ce serait méconnaître que toute opération mentale est largement opaque à elle-même »⁴⁰.

conoscenza dei testi marxiani e dei problemi teorici che vi sono connessi, rappresenta una tenace tradizione tra gli studiosi della cultura antica » ; cette aversion, renforcée par les nombreuses contributions discutables produites par la *marxist view* sur l'Antiquité dans les années 1940 et 1950, s'est, manifestement, encore accentuée de nos jours, ainsi qu'une intolérance plus générale à l'égard des grands récits. Pour une histoire du débat et pour une discussion sur la possibilité d'employer dans les sciences de l'antiquité la perspective matérialiste, non pas en tant que philosophie de l'histoire produisant des lois générales sur le développement historique, mais en tant qu'arsenal d'instruments d'interprétation, Vegetti 1977, 11-65. En plus Rose 2012, 1-55 (caractérisé par une rigidité excessive dans l'application des catégories marxistes).

³⁸ Certains historiens contestent la possibilité d'appliquer le concept d'idéologie à les sociétés antiques, d'autres l'emploient avec quelques précautions, en soulignant la complexité de la superposition de divers niveaux et divers agents ainsi que la fonction de médiation des contradictions du système social ; pour une discussion de cette question, voir Finley 1973a, 105-111, Lanza 1977, 160-193, Loraux 1981b [1993], 339-351, Lanza, Vegetti 1975, Vegetti 1977, 62-65, Rose 2012, 42 ss.

³⁹ L'idéologie, bien que constituée d'idées, n'est pas synonyme de « idées ». Le concept d'idéologie indique que les idées sont le produit de la structure sociale, ce que le concept d'« idées » n'implique pas. L'existence d'une base matérielle au rôle déterminant est inséparable du concept d'idéologie. Sur les dangers inhérents à l'usage de la notion de « mentalité » voir Lloyd 1990.

⁴⁰ Loraux 1981b [1993], 348. Ici, le concept marxien de « fausse conscience » peut s'avérer très utile : il s'agit d'une forme de conscience fragmentaire et unilatérale, inconsciente de la complexité de ses rapports avec d'autres facteurs qui influencent ses modes d'être, une conscience qui, parce qu'elle ne sait pas sa fragmentarité ni son unilatéralité, se considère comme juste. Engels écrit dans une lettre à Franz Mehring du 14 juillet 1893 (dans K. Marx, F. Engels, *Œuvres choisies en deux volumes*, Éditions du Progrès, Moscou 1955) : « L'idéologie est un processus que le soi-disant penseur accomplit sans doute avec conscience, mais avec une conscience fautive. Les forces motrices véritables qui le mettent en mouvement lui restent inconnues, sinon ce ne serait point un processus idéologique. Aussi s'imagine-t-il des forces motrices fautes ou apparentes. Du fait que c'est un processus intellectuel, il en déduit et le contenu et la forme de la pensée

Donc, concernant l'usage de catégories internes, je suivrai plutôt la suggestion de Loraux : « Quoi qu'il puisse en coûter, prenons la décision de rompre le charme. Par exemple en renonçant à l'idée qu'il faudrait s'en tenir aux mots des Grecs, en soumettant leur discours à des questions qui précisément y sont tues »⁴¹.

En ce qui concerne plus particulièrement les rapports sociaux de sexe, les sociétés humaines, dès l'Antiquité et jusqu'à nos jours, ont surdéterminé la différence biologique et assigné aux deux sexes des caractéristiques et des fonctions différentes, en les présentant comme « naturelles » et en établissant sur cette base une hiérarchie entre hommes et femmes. Comment l'historien pourrait-il analyser les bases matérielles de ces processus en utilisant les catégories mêmes qui ont contribué à les produire ? Son rôle consiste plutôt à soulever le voile de l'idéologie pour essayer de découvrir ce qu'elle cache et ce qu'à son tour elle produit. En effet, si l'idéologie constitue, d'un part, la façon dont les classes dominantes voient la réalité (qu'il s'agisse de classes sociales ou de classes de sexe⁴²), elle ne se contente pas de draper d'idées et de principes abstraits la réalité des faits matériels et des rapports sociaux en les justifiant : elle constitue, elle-même, un système d'idées capable de souder les groupes sociaux et de marquer leur conscience jusqu'à revêtir ce degré d'incontestabilité propre aux croyances populaires, qui leur confère le même impact sur le réel que les forces matérielles. Distinguer la réalité factuelle de la représentation idéologique est un problème qui se pose autant à l'historien des sociétés contemporaines qu'à celui de la Grèce antique. On ne peut pas considérer que les représentations de la littérature et de l'iconographie grecques sont systématiquement sujettes à caution, comme s'il s'agissait de fantasmes nés du vide, susceptibles de transmettre n'importe quel contenu : elles naissent dans un contexte spécifique⁴³, elles sont indissociables de certaines pratiques et de certains savoirs et s'adressent à un public possédant un certain type de connaissances et une certaine mentalité, auquel elles transmettent des contenus et en qui elles amorcent une modalité de réflexion donnée. Toutefois, elles ne constituent pas une photographie de la réalité, puisqu'elles la modifient et souvent la falsifient : il faut donc les interpréter à la lumière de leurs auteurs, de leur objectif, du genre littéraire auquel elles appartiennent, des attentes culturelles du public. Nous ne croyons pas que la justice était égale pour tous dans l'Athènes du V^e siècle, en dépit

pure, que ce soit de sa propre pensée ou de celle de ses prédécesseurs. Il a exclusivement affaire aux matériaux intellectuels ; sans y regarder de plus près, il considère que ces matériaux proviennent de la pensée et ne s'occupe pas de rechercher s'ils ont quelque autre origine plus lointaine et indépendante de la pensée. Cette façon de procéder est pour lui l'évidence même, car tout acte humain se réalisant par l'intermédiaire de la pensée lui apparaît en dernière instance fondé également sur la pensée ».

⁴¹ Loraux 1986, 249.

⁴² La notion de « classe sociale », utilisée dans cette recherche dans son sens le plus général, ne pourrait être appliquée au monde antique dans son acception marxienne qu'au prix d'innombrables précautions et spécifications. Même ainsi, elle ne pourrait se définir directement par les rapports de production, ce qui la priverait de son attribut principal. De nombreux chercheurs, dans le sillage de Polanyi 1957 puis de Finley 1973, Vernant 1965, Austin, Vidal-Naquet 1971, préfèrent utiliser la notion wébérienne de *statut*. Comme la *polis* antique reconnaît les personnes en premier lieu par leur appartenance à un *statut* juridique et comme l'exploitation du travail se fonde sur des formes de coercition extra-économiques, le rôle structurel revient, dans les faits, au niveau politico-juridique plutôt qu'au niveau économique. Sur la notion de « classe de sexe », propre au féministe matérialiste français, *infra*, chap I.2.1.

⁴³ Parlant – ici et plus tard – de « contexte historique », j'inclus dans le concept ce que Vernant, Vidal-Naquet 1972], 22 définissent « contexte mental », c'est-à-dire instrumentation verbale et intellectuelle, catégories de pensée, types de raisonnement, système de représentations, modalités d'action.

de ce qu'affirme Périclès dans son oraison funèbre (Thuc. II 37) ; de même que nous n'y croyons pas, en 2021, quand nous lisons cette inscription gravée sur les façades des palais de justice et dans les salles de tribunaux. Nous ne croyons pas non plus que l'*Économique* de Xénophon reflète la réalité des rapports de sexe dans l'Athènes du IV^e siècle. Mais de quelle façon cette oeuvre s'en distingue-t-elle ? Quelle sorte de rapport social sous-tend la représentation paternaliste de la complémentarité entre les époux ? Est-ce une falsification ? Une idéalisation ? Un flou ? Une atténuation ? Comment le rapport entre réalité et représentation change-t-il en fonction des genres littéraires et des objectifs des œuvres ? Peut-on dissocier la nature des discours prononcés sur les femmes des conditions matérielles d'existence des femmes elles-mêmes ? Si les représentations ne sont pas des photographies de la réalité, peuvent-elles se situer à l'opposé de la réalité ? Autrement dit, si l'idéologie représente les femmes comme inférieures, est-il possible qu'en réalité les femmes ne le soient pas ? Plusieurs chercheurs estiment que la vie réelle des femmes dans l'Antiquité n'a que peu de rapport avec la représentation qui est faite de la femme ancienne⁴⁴. Je crois au contraire que les époques historiques plus récentes et plus facilement reconstituables nous montrent que les discours normatifs sur les femmes sont indissociables des pratiques sociales et que les inégalités sont des rapports sociaux matériels *avant* d'en être l'expression culturelle. Plus généralement, si nous nous trouvons simultanément face à une domination matérielle et à une idéologie dévalorisante appliquée aux dominés, la relation entre les deux faits ne peut aller que dans un seul sens : « Alors que l'existence d'une idéologie sexiste, raciste ou classiste ne peut s'expliquer sans l'exploitation, l'existence de l'exploitation exige la constitution d'une population exploitée, ce qui à son tour amène la création d'une idéologie sexiste, raciste ou classiste. Ainsi, quand on trouve réunies et une exploitation matérielle et une idéologie dévalorisante appliquées au même groupe, la primauté logique de la première est la conclusion inévitable »⁴⁵.

Pour essayer – peut-être sans y réussir – de clarifier quelques fragments de réalité historique, il est donc nécessaire d'effectuer des analyses *a posteriori* afin de mettre en lumière les mécanismes et les phénomènes que les contemporains ne conceptualisent ni ne nomment, surtout si le phénomène ou l'ensemble d'idées en question sont inconscients, appartiennent au sens commun et sont hérités de sociétés antérieures à la société étudiée.

Dans l'histoire de l'humanité, le champ des rapports sociaux de sexe, en particulier, se caractérise par certaines constantes ce qui autorise sur de nombreux points l'usage de l'analogie, non seulement pour les structures mais aussi au niveau phénoménologique. À toutes les époques, le champ des rapports sociaux de sexe est soumis à un appareil idéologique qui dissimule leur essence de rapports de domination et justifie l'inégalité sur la base de caractéristiques « naturelles » attribuées aux deux sexes. En Grèce comme ailleurs, ce que la composante masculine d'une société codifie concernant les rapports entre hommes et femmes dans cette société – et qui constitue les catégories internes de cette même société en idéologie dominante – ne correspond que partiellement à la réalité. Le manque de conceptualisation d'un phénomène est en lui-même intéressant pour l'historien : il faudra

⁴⁴ Gallo 1984, Cohen 1989, Madrid 1999, 22-23, Bultrighini 2014, 61.

⁴⁵ Delphy 1980 [2001], 141-142.

donc s'interroger sur la raison qui explique l'absence d'une catégorie conceptuelle de « la peur des femmes » malgré la présence, dans la mythologie, la littérature et l'iconographie de la Grèce antique, de nombreux personnages et de nombreuses typologies de femmes menaçantes et dont la nature féminine est codifiée comme dangereuse de façon insistante et systématique par les hommes eux-mêmes.

En effet, s'il est vrai que les Grecs ne disposent pas de la notion de gynécophobie, il est tout aussi vrai qu'ils s'étendent longuement sur le danger que représentent les femmes et qu'ils justifient leur exclusion des positions dirigeantes et du droit à l'usage des armes par leur supposée irrationalité naturelle, qui les pousserait à toutes sortes d'excès et de démesures. Il est important de rappeler que, parmi toutes les catégories que le citoyen homme considère comme « autres » (métèques, barbares, esclaves), le *genos gynaikon* en particulier fait l'objet d'un blâme spécifique et répand une peur spécifique.

I.1.3 Misogynie et gynécophobie au cours des siècles : une histoire d'amour

La manipulation et l'usage politique de la peur traversent l'histoire, de l'Antiquité à nos jours : depuis l'usage des prodiges et des prophéties jusqu'à la chasse aux sorcières, des *pogroms* antisémites jusqu'à la vague de peur et de haine qui, au cours des dernières années, s'est répandue en Europe. Dans ces cas et dans beaucoup d'autres, la manipulation de la peur revêt des fonctions spécifiques : influencer les décisions politiques, dissimuler les crises économiques, inciter ou paralyser une population, trouver un bouc émissaire pour expier la grogne populaire, justifier les guerres ou d'autres formes de violence, d'oppression et d'exploitation.

La peur masculine des femmes, elle aussi, a une longue histoire : en Occident, misogynie et gynécophobie s'entremêlent et se superposent avec plus ou moins d'intensité au cours d'une tradition ininterrompue. Naturellement, il n'est pas toujours possible de les distinguer : la gynécophobie est suscitée par les vices que la pensée misogyne attribue à la féminité, lesquels provoquent de la peur et/ou de l'aversion. Avec leurs constantes et leurs évolutions, gynécophobie et misogynie imprègnent les représentations du genre féminin à travers les époques et les cultures, dans les milieux cultivés comme populaires. Lettrés, philosophes, théologiens, médecins, juristes s'escriment à démontrer, chacun dans leur discipline, l'infériorité naturelle des femmes et, en conséquence, la nécessité de la subordination du « deuxième sexe », sans se priver d'user et d'abuser de sa supposée dangerosité⁴⁶. Il est important de rappeler qu'il n'existe pas, à l'inverse, même pas de façon minoritaire, de discours anti-masculin qui s'attaque aux hommes en tant qu'hommes. Face aux vices féminins, pas de vices spécifiquement masculins.

En ce qui concerne la culture populaire, depuis le folklore antique jusqu'à la *vulgate* médiévale et moderne, la pratique du dénigrement des femmes n'a pas beaucoup changé, ni

⁴⁶ Pour une histoire de la misogynie de l'Antiquité à nos jours, voir Gargam, Lançon 2013, qui propose plusieurs études de cas portant sur des exemples littéraires, iconographiques et empruntés aux littératures techniques, notamment médicale et juridique.

sur le fond ni sur la forme, en dépit de la distance géographique et temporelle. Notons aussi la remarquable constance dans le temps et l'espace des catégories de femmes qui suscitent la peur des hommes : sorcières, guerrières, séductrices, empoisonneuses, infanticides, uxoricide, femmes au gouvernement, érudites, femmes qui agissent de façon autonome et sortent du cadre qui leur est réservé en s'arrogeant des rôles sociaux d'hommes.

A partir de la seconde moitié du XX^e siècle, la misogynie et la gynécophobie semblent d'atténuer, du moins, dans leur forme : sur le fond, les statistiques d'agressions, de violences et de meurtres de femmes, l'exploitation du travail domestique et les écarts socio-économiques voire juridiques entre hommes et femmes dans le monde démontrent que la dévalorisation des femmes et l'inégalité restent profondément ancrées. La gynécophobie est aujourd'hui, en apparence, cantonnée au champ de la psychologie et de la psychanalyse ainsi que de la pseudo-vulgarisation scientifique : il suffit d'une rapide recherche sur internet pour découvrir des blogs et des sites de psychologie à deux sous qui analysent la gynécophobie et la déclinent en de multiples variantes, parmi lesquelles la « peur des femmes intelligentes » et la peur des femmes belles, aussi appelée « vénustraphobie ». Leur cause est attribuée à de nébuleux traumatismes infantiles, au manque de prise de distance d'avec la mère ou à l'émancipation croissante des femmes dans le monde contemporain, dont dériverait une crise de la masculinité. Pour guérir ces problèmes, ces sites internet proposent des services psychologiques payants.

Parti des représentations de femmes menaçantes et du débat philosophique sur la dangerosité des femmes, la question est déplacée *in interiore homine*, dans la psyché masculine, la suite logique de la tendance, ces dernières décennies, à effacer de l'analyse les causes matérielles sous-jacentes à certains phénomènes. Mais la psychologisation de la gynécophobie n'est pas un phénomène nouveau : dès les années 1960, le livre à succès *The Fear of Women*, du psychanalyste américain Wolfgang Lederer, traduit en de nombreuses langues⁴⁷, attribuait la gynécophobie au mystère insondable que constituent les femmes : « différentes », elles sont donc une menace pour l'homme, qui craint d'être affaibli au contact de cette altérité incompréhensible. Il voyait une autre cause possible de la gynécophobie : l'angoisse masculine vis-à-vis de l'envie du pénis qu'éprouvent les femmes, une envie qui risquerait de pousser les femmes à castrer les hommes. Les thèses de Lederer reposent sur le présupposé essentialiste d'une nature féminine différente de celle des hommes : les mères, associées à la nature, sont partout identiques à elles-mêmes tandis que l'homme, associé à la culture, change en fonction de l'époque à laquelle il appartient. L'analyse, imprégnée de misogynie, consiste à démontrer que les mères et les épouses sont fautives car elles suscitent la peur des femmes chez les fils et les maris : les exemples donnés par le psychanalyste américain seraient presque comiques si le sexisme dont ils sont empreints n'était si brutalement actuel.

Outre ces propositions de Lederer, il existe différentes variantes de la gynécophobie entendue comme constante psychique anhistorique, s'expliquant par la spécificité de la « nature » humaine : la peur masculine du mystère de la maternité ou de la force du désir féminin – une sensualité sauvage (!) capable d'assécher l'homme ; la crainte de l'obscur contiguïté féminine avec le monde de la nature ou les forces souterraines ; l'anxiété de la contamination

⁴⁷ Lederer 1970.

par le sang menstruel ; l'angoisse vis-à-vis du côté féminin de soi-même que les hommes doivent réprimer au cours de leur initiation à la masculinité ; la défiance envers le naturel trompeur des femmes, d'où l'anxiété concernant la légitimité de la progéniture ; la peur de la féminisation de la société ou de l'indifférenciation sexuelle suite à une masculinisation des femmes⁴⁸.

Certaines de ces explications sont à la base du mythe de la « crise de la masculinité » qui accompagne, depuis plus de 2000 ans, le discours sur la peur masculine de la menace que constitueraient les femmes : « Nous voilà les esclaves de nos femmes, nous qui étions libres ! », s'exclame un personnage de *Les Devins* d'Alexis (IV^e-III^e siècle av. J.-C.). Caton lui aussi, au II^e siècle av. J.-C. « parlant de la domination des femmes (γυναικοκρατία) il disait : “Tous les hommes commandent à leurs femmes ; quant à nous, tous les hommes nous obéissent, mais nous obéissons à nos femmes” » (Plut. *Cat.Ma.* 8, 4). Ce discours a traversé les siècles avec une telle constance que le concept même de « crise » n'est plus vraiment approprié⁴⁹.

Sous l'influence de la psychologie et de la psychanalyse, certains spécialistes de la Grèce ancienne sont, eux aussi, partis du principe que la gynécophobie constituait un aspect du psychisme de l'homme grec. L'exemple le plus célèbre est l'essai de Philip Slater, *The Glory of Hera*⁵⁰, selon lequel la gynécophobie des Grecs serait liée à l'influence que les mères exerçaient sur leurs fils. Ces figures puissantes, irritées d'être marginalisées, auraient manifesté leur colère vis-à-vis des hommes en inspirant à leurs fils la peur de la castration. C'est ainsi que les hommes grecs auraient perdu confiance en eux-mêmes et se seraient mis à haïr et craindre les femmes, projetant leur angoisse de castration sur des personnages comme les Amazones, les héroïnes meurtrières des tragédies ou les monstres féminins mythologiques qui incarnent l'aspect dévorant de la sexualité des femmes.

Ces explications ne semblent pas très fondées pour celles et ceux qui considèrent que la psychologie humaine est déterminée historiquement par les rapports sociaux du moment et que ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être mais, au contraire, leur être social qui détermine leur conscience. La psychanalyse, en dernière instance, présuppose une immutabilité des rapports entre les sexes, une a-historicité de leur « différence » – comme le structuralisme du reste, fondé sur le postulat de l'universalité des structures cognitives humaines. Certains anthropologues de formation structuraliste, comme Françoise Héritier, considèrent que la domination masculine repose sur la peur de l'homme à l'égard de la puissance féminine, liée à la capacité de cette dernière à procréer⁵¹. Ces visions idéalistes

⁴⁸ Un seul exemple, anecdotique mais révélateur : qu'on pense à la violence des *pamphlets* écrits dans les années 1920 pour stigmatiser les adeptes de la mode féminine « à la garçonne », qui furent accusées d'aspirer à une asexuation du genre humain. Sur la variété des causes expliquant la gynécophobie, voir Cournut 2001 et Héritier 2002, 49-72.

⁴⁹ À ce sujet, Allen 2002. Pour une histoire du discours sur la « crise de la masculinité », voir Dupuis-Déri 2018, 53-124. Cette narration est encore très actuelle et si répandue que ses porte-paroles forment un véritable contre-mouvement, opposé au féminisme.

⁵⁰ Slater 1968 ; positions analogues chez Caldwell 1973. Sur l'inefficacité de cette approche, Foley 1975 et 1981b, 137-140. L'existence de peurs primaires chez l'homme est également postulée par le plus récent Schneider, Seifert 2010, qui donne néanmoins une lecture politique de la représentation des femmes menaçantes dans les sources grecques.

⁵¹ Héritier 1996 e 2002. Lévi-Strauss considère toutefois l'institution de la famille comme étant d'origine sociale et non naturelle.

contribuent à naturaliser et donc à pérenniser la hiérarchie entre les sexes. En outre, en acceptant le postulat que des niveaux d'expérience subjectivement distincts obéissent chacun à leurs « lois » propres (le psychisme aux lois de « l'instinct », le social aux lois de « l'interaction », etc.) on fragmente l'analyse de ces champs désormais perçus comme distincts : « Très concrètement on voit le caractère réactionnaire de cette démarche dans l'étude de la famille, où l'on sépare comme obéissant à des logiques distinctes et hétérogènes les rapports sexuels des époux, de leurs rapports économiques, de leurs rapports sociaux, etc. Juxtaposer ces « résultats » hétéroclites aboutit à une mosaïque inintéressante; dépourvue de signification mais dont l'intérêt pour la « science » réside précisément en cela: dans la négation de l'unité profonde de tous ces « niveaux » qui sont tous lieux et moyens de l'oppression »⁵².

En l'occurrence, faire de la gynécophobie un invariant psychique est une facilité qui permet d'expliquer la persistance évidente, dans l'histoire, de la vulgate concernant la dangerosité des femmes, sans faire entrer en jeu le rapport de force réel entre les sexes. En effet, ce qui est inné est immuable et se passe de justification. Il est vrai que, s'agissant des femmes, le temps semble s'être arrêté tant est tenace l'imaginaire à leur sujet. Mais ce n'est pas une raison pour considérer que la mutation temporelle des structures économiques, politiques et sociales n'a pas d'influence sur le statut réel des femmes et sur l'imaginaire collectif qui les représente : les rapports entre les sexes, eux aussi, doivent constamment être lus dans leur historicité et considérés au regard de tous les rapports sociaux.

Comment expliquer, alors, la continuité imperturbable de la misogynie et de la gynécophobie dans les représentations des femmes à travers l'histoire, quoique sous des formes variables ? Il est évident qu'elle peut s'expliquer sans avoir recours à des invariants psychiques, si, pour commencer, on la met en relation avec une autre continuité transculturelle et transhistorique, à savoir l'inégalité entre les sexes en termes de droits, de possession de biens et d'accès à l'instruction, à l'alimentation et aux soins, une inégalité qui se décline à travers toute l'histoire humaine, à de rares exceptions près, sous différentes formes et à différents degrés.⁵³ En second lieu, cette continuité s'explique en s'interrogeant sur les causes sociales, économiques et culturelles de la persistance de l'inégalité, sur ses fonctions et sur les variables qui la font exister et se modifier dans le temps et l'espace. Les sociétés grecques sont les premières à témoigner de façon aussi approfondie d'une pensée misogyne et gynécophobe articulée et étayée philosophiquement et médicalement, une pensée qui fournira de riches matériaux à la misogynie des siècles suivants. Identifier ses caractéristiques et ses fonctions est donc extrêmement important.

La question de recherche consiste donc à vérifier si, comme au cours des siècles suivants,

⁵² Delphy 1997, 246.

⁵³ On rencontre souvent l'idée selon laquelle définir l'inégalité entre les sexes comme une « persistance » ou comme une « constante historique » serait synonyme d'essentialisme. Et pourtant, personne ne définit comme essentialiste l'affirmation selon laquelle l'esclavage serait une constante de l'histoire humaine : aujourd'hui encore ce phénomène est quantifié et le nombre d'esclaves dans le monde s'élèverait à plusieurs millions. Les persistance idéologiques s'expliquent sans difficulté comme la conséquence de la persistance de rapports sociaux donnés (qui semblent n'être évidents que dans le cas de l'esclavage). On n'est essentialiste que si on explique cette persistance par la « nature » ou par des invariants. À ce propos *infra*, chap. I.2.4.

attiser la peur des femmes servait aussi, en Grèce antique, à consolider l'ordre social patriarcal. Comme nous le verrons, il existe dans différentes parties du monde des mythes sur un antique pouvoir tyrannique des femmes, que les hommes auraient dû mettre à bas pour le bien de la communauté : les intérêts d'un groupe, celui des hommes, sont représentés comme l'intérêt général. Si l'idéologie suggère que « comme les femmes sont dangereuses, elles ne peuvent pas gouverner ni manier les armes », la traduction que nous devons en faire inverse le rapport causal : « Comme les femmes ne doivent ni gouverner ni manier les armes, elles sont (représentées comme) dangereuses. » Ce mécanisme est plus ancien que la période ici considérée : une série d'études sur les sociétés contemporaines de chasseurs-cueilleurs montre qu'il précède la naissance des classes sociales, ce qui démonte le mythe engelsien d'une égalité primitive dans les sociétés sans classes⁵⁴.

Nous arrivons ainsi à la seconde raison qui justifie ici l'usage de la notion, apparemment anachronique, de « gynécophobie ». Cette notion, ainsi que celle de « misogynie » à laquelle elle est étroitement liée, n'est pas utilisée ici au sens d'une émotion subjective, d'une peur ou d'une haine concrètes qu'auraient éprouvées les hommes de la Grèce antique à l'égard des femmes : il s'agit d'un dispositif bien précis, inconscient et anonyme, présent dans les sociétés patriarcales pour en reproduire les structures de pouvoir.⁵⁵ L'idéologie misogyne et gynécophobe, qui n'est pas la *cause*, mais la *conséquence* d'une relation sociale d'oppression, devient elle-même une pratique sociale, une habitude mentale, capable de renforcer et de justifier l'une des structures de domination sur lesquelles se fonde une société donnée, en dévalorisant le groupe social opprimé. Ce qui nous intéresse n'est donc pas de comprendre quel genre d'émotion éprouvait le spectateur de la *Médée* d'Euripide face à la scène de l'infanticide, ni s'il ressentait véritablement de la peur et avec quelle intensité – ce serait, du reste, une tâche bien ardue. Ce qui nous importe c'est de comprendre comment ce type de représentations étaient déclinées, si elles avaient pour fonction de renforcer, rationnellement mais pas forcément consciemment, la conviction que la suprématie masculine était le seul ordre possible et, si c'était le cas, à quel point et par quelles stratégies. Les images et les récits gynécophobes n'avaient pas tant la fonction d'inspirer de la peur au lecteur, auditeur ou spectateur, mais plutôt la capacité de transmettre et de perpétuer l'idée d'une dangerosité féminine « naturelle », de lui donner la force d'une croyance, d'un lieu commun ne nécessitant pas de démonstration. Une idée reçue enseignée aux enfants dès la plus tendre enfance par le biais d'effrayants récits de monstres féminins infanticides, ressassée par le mythe, les proverbes, la culture populaire, récurrente dans les représentations. L'exclusion des femmes de nombreuses prérogatives masculines, en inversant le rapport causal entre oppression et dévalorisation, vaut, à son tour, comme une démonstration concrète de

⁵⁴ En particulier voir Tabet 2014, 179-248.

⁵⁵ De nombreux chercheurs, à commencer par Loroux 1989, 10 e 303 n. 8, nient la pertinence du concept de misogynie dans le monde grec en raison du caractère inséparable du masculin et du féminin comme composantes essentielles des individus, y compris des héros (le personnage d'Héraclès en est peut-être l'exemple le plus intéressant). Il est désormais considéré comme une maladresse théorique que d'appliquer cette notion à l'Antiquité. Et pourtant indépendamment de l'explication donnée à l'hostilité des sources envers le *genos gynaiikon*, indépendamment du regard porté sur les échanges, les hybridations et les réseaux métaphoriques que tisse la pensée grecque entre masculin et féminin, indépendamment de la conception qu'on a du rapport entre représentations et réalité historique, je pense que cette notion est parfaitement adéquate pour qualifier l'idéologie dominante des sociétés anciennes et ses dispositifs (*infra*, chap. I.2).

l'infériorité féminine.

Comme nous le verrons plus loin, il est courant dans l'histoire de voir à l'œuvre ce mécanisme de justification des hiérarchies sociales de classe ou de race par la peur. C'est le cas par exemple en ce qui concerne l'infériorisation des Noirs et des pauvres, considérés comme « naturellement » privés de jugement, *donc* incontrôlable, *donc* dangereux et *devant donc être* mis « sous tutelle », asservis, colonisés, exploités.

La disparition presque totale de la culture populaire grecque, dont ne nous sont parvenues que des bribes infimes largement filtrées par les sources littéraires, ne permet pas d'exprimer un avis certain sur son niveau de misogynie et de gynécophobie. Certains indices induisent toutefois à faire l'hypothèse d'une pratique régulière du dénigrement des femmes, ce que confirmeraient les mots du chœur de *Médée* (vv. 424-428) et de celui des *Thesmophories* (vv. 785-845).

En premier lieu, les œuvres qui expriment le plus la sagesse populaire, comme les poèmes d'Hésiode, la parémiographie et, en général, les dictons concernant les femmes, emploient les mêmes *topoi* misogynes et gynécophobes que nous verrons revenir dans les sources littéraires ultérieures : une nature féminine caractérisée par le mensonge, l'excès sexuel, l'avidité, l'avarice, la luxure, la coquetterie, les ragots, la soif de pouvoir etc. Le poids de la culture populaire dans cette définition si négative de la nature féminine a son importance car les proverbes se présentent comme une expression de vérités atemporelles qui ne sont pas sujettes à débat. La culture populaire ne considère pas « les hommes » en tant que groupe : l'idée qu'il existe des défauts propres au genre masculin en tant que tel, qui pourraient susciter de « l'androphobie » chez les femmes, n'est jamais attestée. Nombreux sont les proverbes antiques misogynes qui ont traversé les époques jusqu'à aujourd'hui⁵⁶ : l'artiste française Annette Messenger, dans son œuvre de 1974 *Ma Collection de Proverbes*, s'est appropriée de façon provocatrice un art populaire féminin dévalorisé, la broderie, pour tisser sur fond blanc des proverbes misogynes de différents pays et de différentes époques, afin de fixer visuellement et de conserver les fruits durables de la « sagesse » masculine.

En second lieu, les représentations d'héroïnes⁵⁷ terribles et le recours fréquent, dans le théâtre grec tragique et comique, à une certaine vision du féminin induisent à penser que les spectateurs appréciaient ce genre de références et partageaient cette vision. Le théâtre, comme d'autres manifestations collectives, répondait à des attentes spécifiques, avec la fonction d'unir les citoyens autour de valeurs partagées dans toute la *polis*.

En troisième lieu, une tradition misogyne ininterrompue caractérise la culture populaire du

⁵⁶ Voir Tosi 1993, 623-632, qui mentionne la diffusion des proverbes antiques dans le temps et l'espace jusqu'à aujourd'hui. Voici quelques exemples : (1377) *κακὸν ἀναγκαῖον γυνή* « la femme est un mal nécessaire » ; (1378) *χειμῶν κατ'οἶκου ἐστὶν ἀνδράσιν γυνή* « la femme est pour les hommes une tempête dans la maison » ; (1379) *θάλασσα καὶ πῦρ καὶ γυνή τρίτον κακόν* « Les trois maux sont la mer, le feu et la femme » ; (1380) *γυναικὶ δ' ἄρχειν οὐ δίδωσιν ἡ φύσις* « commander n'est pas dans la nature de la femme » ; (1381, attesté dans de nombreuses variantes) *γυναικὶ μὴ πιστεύε, μηδ' ἂν ἀποθάνῃ* « Ne crois pas une femme, pas même si elle meurt » ; (1438) *δύ' ἡμέραι γυναϊκός εἰσιν ἡδισταί, ὅταν γαμῇ τις κάκφερη τεθνηκυῖαν* « La femme offre deux jours magnifiques : quand on l'épouse et quand on la porte au cimetière ». D'autres proverbes sur les femmes dans Sofia 2011 ; sur la persistance de la tradition populaire grecque et romaine au cours de l'histoire Lelli 2014.

⁵⁷ J'utilise le terme « héroïne » pour désigner les protagonistes des mythes et de leurs représentations, sans entrer pour le moment dans la question du statut de l'héroïsme féminin.

monde occidental, du Moyen Âge à nos jours : dérivant d'une double racine gréco-romaine et judéo-chrétienne, bien attestée dans les genres populaires et dans l'iconographie⁵⁸ et jointe à la misogynie qui émerge des sources antiques, cette tradition suggère que la culture populaire grecque ne faisait pas exception. Aujourd'hui encore, on peut observer le goût pour la dévalorisation des femmes dans les cadres collectifs, où les plaisanteries misogynes continuent de susciter l'hilarité générale et servent à souder les générations et les classes sociales, tout particulièrement dans des pays comme l'Italie où l'approche politiquement correcte aux rapports entre les sexes reste encore embryonnaire⁵⁹.

C'est aussi sur la base de cette lecture de la gynécophobie en tant que dispositif qu'on a décidé de ne pas analyser la peur des femmes en tant qu'émotion, car il n'est probablement pas possible de lui accorder ce statut. Dans la mesure où ce dispositif constitue pour une grande part un lieu commun, il n'est pas pertinent de déterminer si un auteur est plus misogyne qu'un autre et dans quelle mesure l'usage d'un *topos* gynécophobe est révélateur de l'opinion de celui qui écrit. Pour autant, on s'efforcera de mettre en rapport les éléments misogynes et gynécophobes avec leur contexte textuel et historique, avec les finalités de l'œuvre et son destinataire. Dans la mesure où chaque auteur agit dans un cadre partagé avec le public, il est éventuellement possible de distinguer les idées de chacun à partir de ses écarts à la norme culturelle – innovations et abandons.

Pour mettre à l'épreuve l'hypothèse selon laquelle la gynécophobie serait un dispositif utile pour consolider l'inégalité, il faudra observer son évolution en rapport avec les processus historiques. La gynécophobie et la misogynie s'intensifient souvent, dans l'histoire, au moment des grandes mutations économiques, politiques et sociales. Elle augmente lors des périodes d'incertitude et d'insécurité et poursuit souvent des objectifs spécifiques en plus de son rôle général de justification théorique à l'asymétrie entre les sexes⁶⁰ : fabriquer des peurs particulières est aussi une façon de vaincre une angoisse diffuse. En ce qui concerne Athènes, sur laquelle nous disposons de sources beaucoup plus nombreuses que sur d'autres cités, on peut observer une augmentation des représentations misogynes et gynécophobes à l'âge classique et en particulier au V^e siècle, aussi bien dans la littérature que dans l'iconographie. Peut-on établir un lien entre ce changement et la transition vers une nouvelle institution de la *polis* après les réformes de Solon et de Clisthène ? L'observation des modifications du

⁵⁸ Pour un état des lieux général Gargam, Lançon 2013.

⁵⁹ Difficile d'oublier les « compliments » que l'ex-président du Conseil italien Berlusconi adressa à la chancelière Merkel, qui s'est vue gratifiée *coram populo* de l'épithète « gros cul ». Le milieu universitaire lui-même – d'habitude respectueux des formes mais caractérisé par une écrasante structure patriarcale – néglige parfois de respecter les apparences : récemment, à l'occasion de la présentation d'un livre, j'ai assisté à un éclat de rire collectif suite à une blague misogyne – qui aurait parfaitement eu sa place dans une comédie d'Aristophane – adressée à l'une des autrices.

⁶⁰ Voir, sur le sujet, les analyses concernant les phases de la « Querelle des femmes », entre le XIII^e et le XIX^e siècle, qui mettent en relation les oscillations temporelles de la gynécophobie et de la misogynie avec les mutations historiques générales (Viennot 2012), ou les recherches sur la chasse aux sorcières, qui relient le phénomène à des exigences économiques dans le cadre de la transition vers le capitalisme (Federici 2015) ou à la nécessité de réprimer des phénomènes d'autonomie des femmes des classes populaires. On remarque aussi dans Dupuis-Déri 2019, 53-124 comme le discours sur la crise de la masculinité s'intensifie dans les périodes de crises économiques et politiques. La crainte de perdre l'exclusivité des droits pousse à de nombreuses occasions les révolutionnaires, radicaux et socialistes de différents pays à boycotter le droit de vote des femmes, en invoquant la peur ne pas pouvoir contrôler les femmes et la peur de la destruction de la famille. A ce sujet, Bard 1999.

discours normé sur les femmes en lien avec les changements de la cité pourra nous fournir quelques indications à ce sujet.

I.1.4 Femmes grecques et articulation des rapports sociaux

La partie principale de cette recherche sera consacrée à l'Athènes de l'âge archaïque et de l'âge classique ; une brève section sur l'âge hellénistique permettra d'estimer l'évolution temporelle du thème de la gynécophobie, en lien avec la mutation des rapports économiques et sociaux. J'ai choisi de limiter géographiquement la recherche à Athènes afin de mettre en lien les représentations de femmes menaçantes avec les changements qui surviennent dans le statut des citoyennes libres et dans le contexte historique général, dans la conviction que les mutations des pratiques matrimoniales et du statut juridique des femmes sont en relation directe avec les transformations des structures politiques et économiques. Ces changements exercent à leur tour une influence sur les représentations.

Une analyse de ce type ne peut qu'avoir Athènes comme objet et comme mise à l'épreuve, car elle est représentative d'une typologie particulière de *polis* démocratique qui, avec les réformes de Solon et Clisthène, marque une césure par rapport aux structures sociales archaïques, où la possession de terres n'est plus une condition nécessaire à la citoyenneté et où une nouvelle organisation de la communauté est inventée. Athènes est aussi la cité où convergent les héritages de nombreux modèles culturels et qui, en vertu de sa structure politique et économique particulière, développe une idéologie de la cité que les sources reprennent abondamment. Nous possédons suffisamment d'informations sur cette *polis* pour développer une analyse, aussi bien sur les représentations que sur l'histoire politique qui a précédé et qui a suivi les réformes. Concernant d'autres cités organisées différemment, comme Sparte ou Gortyne, où les pratiques matrimoniales et les conditions de vie des femmes sont différentes d'Athènes et dont il serait intéressant de connaître les représentations, nous ne possédons malheureusement pas assez d'informations pour faire une recherche du même type. J'examinerai quand même les sources provenant d'autres zones de Grèce, comme les poèmes homériques, Hésiode et la poésie lyrique, qui ont exercé une influence conséquente sur la littérature athénienne.

Le choix de concentrer une bonne partie de la recherche sur l'âge classique est, lui, déterminé par le constat qu'à cette époque, et avec la nouvelle organisation de la *polis* démocratique, on assiste à un raidissement des pratiques matrimoniales et à un changement dans le statut des femmes libres par rapport à l'âge archaïque ainsi qu'à une présence croissante des thèmes misogynes et gynécophobes, qui culminent avec une codification médicale et philosophique de l'infériorité féminine, laquelle connaîtra une fortune durable dans l'Occident médiéval et moderne. A l'âge hellénistique et romain, comme le montrent de nombreuses études, la condition des femmes, ou du moins des femmes de classe élevée, connaît une amélioration relative, notamment sous le rapport de leur autonomie et de leur puissance économique. On cherchera donc à mettre en relation tous ces éléments.

En ce qui concerne la catégorie générale de « femmes » utilisée jusqu'ici, il est évident qu'il

ne peut s'agir que d'une simplification provisoire, puisque dans l'Athènes antique, comme à toutes les époques, chaque femme est déterminée socialement par d'autres facteurs simultanément articulés entre eux, et non pas seulement par le sexe. Chaque individu est en effet la somme et l'entrelacement de tous les rapports sociaux qui le constituent. Dans le monde grec, il existe une première distinction importante entre les femmes libres et les esclaves puis, parmi les femmes libres, entre les citoyennes et les mètèques. Il existe également d'autres catégorisations liées à la classe d'âge, à l'origine sociale, à la richesse et à la condition matrimoniale et reproductive, qui sépare les épouses légitimes des femmes qui n'appartiennent pas à un *oikos*. La différence entre les sexes à Athènes n'est donc pas l'unique structure organisatrice de la société, mais elle en est certainement l'une des principales : il est évident que chaque habitante d'Athènes vivait une imbrication particulière des rapports de sexe, de classe, de « race » (libre/esclave, grecque/barbare, mètèque/Athénienne) et générationnels, dont il faut tenir compte pour évaluer ses conditions matérielles d'existence.

Cette réflexion préliminaire sur l'imbrication des différentes formes de hiérarchie sociale vaut pour tout le reste de la recherche : on s'efforcera d'articuler les rapports sociaux de sexe avec d'autres éléments déterminants et de les considérer en lien avec l'ensemble des rapports sociaux, sans qu'il soit nécessaire de répéter chaque fois ce principe pour éviter une accusation de réductionnisme sociologique. Comme l'analyse porte spécifiquement sur la gynécophobie, on se concentrera sur ce que les rapports de sexe de l'époque faisaient vivre à toutes les femmes, quoiqu'à des degrés différents : le rôle social, les fonctions dans le cadre de la division du travail, le statut juridique, la culture et même le tempérament que la société leur assignait en tant que membre du « sexe féminin ». Les femmes ne font jamais la guerre et les hommes ne filent jamais la laine, sauf dans les comédies d'Aristophane ou dans le mythe des Amazones. Les femmes ne votent pas à l'Assemblée et les hommes ne supervisent jamais la cuisson des aliments. Les hommes gèrent eux-mêmes leur argent, leurs épouses, pas toujours. Ces faits concrets, fondés sur l'appartenance biologique à l'un des deux sexes reconnus comme tels, sont indéniables, quel que soit le poids, parfois significatif, qu'on attribue selon les circonstances à d'autres critères de catégorisation des êtres humains. Il est important de rappeler qu'une approche intersectionnelle présente elle aussi des risques, surtout après son entrée dans le monde universitaire et du féminisme *mainstream* : le morcellement des axes d'oppression peut entraîner à se concentrer sur le caractère individuel et spécifique d'une situation donnée – potentiellement différente de toutes les autres – et à perdre ainsi de vue les structures générales de l'oppression elle-même. En outre, l'intersectionnalité devient souvent la proie d'un traitement différencié des types d'oppression, de leur nature et de leur incidence, par exemple dans la catégorisation de l'oppression fondée sur le sexe comme une construction purement culturelle : elle est utilisée dans de nombreux cas pour établir un "classement" des oppressions et pour souligner les différences parmi les femmes, plutôt que les aspects communs de leur oppression⁶¹.

⁶¹ C'est pourquoi je préfère au concept d'« intersectionnalité » celui d'« imbrication » des rapports sociaux, car il est plus structurant et dénote davantage la simultanéité dans l'articulation des rapports sociaux eux-mêmes. Pour une analyse critique du concept d'intersectionnalité voir Galerand et Kergoat 2014, Falquet 2016, Juteau, 2016.

Plus on descend dans l'échelle sociale, plus les facteurs d'oppression s'additionnent et ce n'est pas toujours le même facteur qui est prépondérant : dans le cas des esclaves, par exemple, leur statut non-libre est la première structure à déterminer leur condition. Quant aux femmes libres, elles avaient en commun une même situation juridique mais leur condition réelle dépendait de leur position socio-économique, donc de la nécessité ou non pour elles de travailler hors de la maison et du poids du travail à l'intérieur de l'*oikos*. Un plus grand nombre d'esclaves dans la famille permettait de déléguer les tâches domestiques les plus lourdes, mais ne suffisait pas à remplir entièrement le rôle de reproduction et de soin échu à l'épouse légitime dans l'*oikos*. Les différences de classe ne se répercutent pas sur les tâches des femmes de la même façon que sur les tâches des hommes : comme l'a fait observer Zimbalist Rosaldo⁶² après de nombreuses recherches anthropologiques, les cultures où le rôle principal des femmes sont les tâches domestiques ne fournissent pas, la plupart du temps, d'instruments de classification sociale pour différencier les femmes entre elles, ou alors seulement sur le plan du caractère, car leurs vies peuvent être analysées au moyen de catégories conceptuelles très semblables. Comme il ressort d'études récentes sur les sources épigraphiques, nombreuses étaient les femmes athéniennes qui travaillaient en dehors de la maison, mais cela n'empêchait probablement pas que la société considère que leur rôle principal était domestique.

Les sources antiques sur la vie des femmes sont rares et souvent difficiles à interpréter. Dans les peintures vasculaires on ne parvient que rarement à distinguer le statut – citoyenne libre ou esclave – des femmes représentées, leur âge, leur classe sociale ou le type d'activité qu'elles exercent. Les femmes représentées par les sources littéraires proviennent principalement de la ville et des classes « supérieures », à commencer par les anciennes héroïnes aristocratiques des mythes : en effet, l'intérêt de la littérature et de l'histoire pour les classes pauvres et les marginaux est très récent. Les esclaves et les nourrices qui figurent dans la littérature grecque ne sont que des silhouettes et ne comptent pas, en général, au nombre des femmes dangereuses dont l'homme grec doit se méfier. Ces dernières sont presque toutes concentrées dans le mythe, à l'exception de la catégorie des « séductrices » et des *pharmakides* : dans la comédie et les discours, quelques célèbres courtisanes se démarquent et entrent en relation avec des hommes importants, mais presque jamais les prostituées les plus humbles. Pour le reste, seul Aristophane et de rares autres sources représentent des femmes du peuple⁶³.

Les déesses olympiques sont exclues de cette recherche sur les femmes effrayantes, bien que certaines d'entre elles soient parfaitement aptes à inspirer la peur. Mais les déesses ne sont tout simplement pas des femmes : les attributs du divin prévalent sur ceux de l'assignation sexuelle et, en tant que déesses, elles ont la possibilité d'assumer des rôles masculins, transcendant ainsi la condition humaine, de sorte que la comparaison avec des personnages de femmes mortelles perd en pertinence. Les dieux ne sont pas des personnes, mais des puissances qui peuvent, certes, se manifester de façon anthropomorphique mais aussi sous d'autres formes ou dans d'autres phénomènes. Il n'existe pas, entre les dieux et les déesses, de dichotomie comparable à celle qui existe entre les femmes et les hommes mortels. Leurs

⁶² Zimbalist Rosaldo 1979, 40-41.

⁶³ La bibliographie est donc peu nourrie sur le sujet. Le XXI^e colloque international GIREA a été consacré aux femmes esclaves ; les actes se trouvent dans Reduzzi Merola, Storchi Marino 1999.

fonctions et attributions ne sont pas non plus dichotomiques⁶⁴. L'analyse de la peur que suscitent les déesses en tant que femmes serait faussée par son entrelacement inextricable avec la peur du divin. Au cours de l'œuvre, certaines déesses de second rang, comme Circé, ont été prises en considération, ainsi que certaines entités féminines monstrueuses, qui, bien que d'origine surnaturelle, se caractérisent spécifiquement, souvent en termes humains, par leur féminité.

On examinera les catégories de femmes menaçantes sans isoler les personnages du contexte où ils s'insèrent et en les comparant à des typologies masculines analogues dans des espaces discursifs analogues, afin de comprendre si la peur que suscitent ces femmes est en effet propre à leur sexe ou si, au contraire, des hommes menaçants agissant de la même façon ne suscitent pas la même peur. Sauf exception, on ne prendra pas en considération les interprétations sur la naissance d'un mythe donné, ses rapports éventuels avec les rituels, la religion, l'histoire. Bref, aucune véritable analyse mythologique ne sera réalisée. On lui préférera un travail sur les traditions mythiques au sens large, c'est-à-dire les réélaborations littéraires et iconographiques des mythes et leurs réutilisations, imitations et resémantisations au cours des périodes historiques couvertes. Du reste, ce n'est qu'à travers cette médiation que nous avons accès aux mythes, qui n'existent pas en eux-mêmes en tant que contes traditionnels, mais qui sont continuellement réinventés en fonction de leur rôle dans un contexte spécifique d'énonciation et de communication et en fonction des règles du genre⁶⁵. D'ailleurs les Anciens pensaient déjà que la mythopoïèse était étroitement liée à la pratique poétique en tant qu'activité « artisanale ». La signification d'un mythe ne reste pas stable au cours du temps: cette analyse attardera tout particulièrement – autant que les sources le permettent – à la fois sur les caractéristiques récurrentes et sur les variations de structure, de signification et de fonction dans une perspective diachronique, en relation avec le contexte historique de leur époque d'apparition (quand il est possible de la définir).

Nombreuses sont les questions épineuses d'ordre général qu'il faudra aborder au cours de ce travail, à commencer par la spécificité du discours dramatique sur les femmes et l'éternel problème des causes de la présence si importante des héroïnes dans le théâtre tragique. Il est difficile de parler de femmes terribles et menaçantes sans aborder la question de la violence et de son rôle dans les cultures antiques et tout particulièrement sur la scène tragique. La forte présence de femmes meurtrières dans le théâtre peut en effet être expliquée différemment selon qu'on relie la violence sur la scène à une matrice sacrée et sacrificielle, qu'on la lise à la lumière du débat politique contemporain ou encore qu'on se cantonne à des exigences dramatiques et dramaturgiques. Il faudra, en outre, se demander si la violence des femmes est différente de celle des hommes, dans sa forme et dans sa substance. Plus généralement, j'examinerai les représentations sans les abstraire des problèmes généraux que pose chaque œuvre particulière en tant qu'elle appartient à un genre donné et dispose d'un système symbolique qui lui est propre.

J'aborderai ces problèmes et d'autres encore au cours de ce travail. Toutefois, avant de passer à l'examen des thèses et d'aborder la question spécifique de la gynécophobie, il me faut

⁶⁴ Voir les conclusions de Loraux 1990b. Sur les difficultés inhérentes au fait de traiter des dieux grecs en termes de genre, voir Pironti 2013.

⁶⁵ Calame 2000.

discuter brièvement du cadre général dans lequel s'inscrit cette étude, ce qui aura lieu en deux étapes : en premier lieu, il faudra discuter la tradition des recherches sur ce thème, le choix des instruments d'analyse et des méthodologies, la définition du cadre théorique général où s'insère l'analyse et sa place dans le cadre des débats, en permanente évolution, au sein des études féministes, « de genre » et d'histoire des femmes. En second lieu, je définirai brièvement le cadre historique concernant les caractéristiques et les transformations des rapports sociaux de sexe dans l'Athènes de l'âge classique, soit le contexte où se greffent les représentations des femmes dangereuses.

I.2 Cadre théorique, approches et méthodes pour une histoire des femmes dangereuses

Je ne suis pas assez sot pour éprouver du ressentiment pour une femme morte [Aspasie], mais l'on devrait la laisser telle qu'elle est : morte et femme. Ceux qui ne veulent pas de l'histoire si elle n'exhale pas un parfum de femme, et ne considèrent pas ses héros comme des êtres humains à moins que ceux-ci ne roucoulent et ne pleurnichent de temps à autres, peuvent lire Hamerling⁶⁶ au lieu de Thucydide. Mais c'est un signe non négligeable de la dignité de l'histoire attique que l'on y trouve qu'une seule femme, quand bien même celle-ci la domine entièrement : la jeune fille de l'Acropole.

U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Aristoteles und Athen*, 2, Weidman, Berlin 1893, 100 n. 35

I.2.1 Les études de genre et les sciences sociales : un état des lieux

Comme l'ont plusieurs fois expliqué les bilans produits au cours des 30 dernières années dans les différents domaines des sciences sociales, le parcours des études de genre a été dès ses origines directement corrélé à l'histoire des mouvements féministes. C'est en effet à partir des années 1960 et surtout 1970 que les recherches, les enseignements et les centres de documentation sur les femmes se sont multipliés parallèlement à la naissance et au développement du féminisme dans les pays occidentaux et à son implantation dans des courants sur la base de différentes approches théoriques. Ce mouvement de masse et citoyen mena à une révision épistémologique des savoirs qui engloba de nombreuses disciplines, en particulier les sciences sociales.

Jusqu'au XX^e siècle la question des relations entre les sexes n'avait pas le véritable statut d'objet philosophique ou historique⁶⁷. Les vies des femmes n'entraient pas dans le champ historique proprement dit, non seulement en raison de la faible importance que les sources leur attribuaient, mais aussi du manque d'intérêt que leur montrait une discipline encore intéressée par les événements politiques et militaires et la prosopographie plutôt que par les structures sociales. Ainsi, les femmes étaient confinées dans la biographie, dans l'anecdotique, dans la vulgarisation sur la vie quotidienne, tandis que l'Histoire, comme discipline scientifique et académique, restait un métier d'hommes qui écrivaient au sujet d'autres hommes. Les chercheurs présentaient les hommes comme le neutre universel, particularisant la catégorie "femmes", faisant d'elle une annexe du discours général, et lui attribuant des domaines et des problèmes spécifiques sur la base de l'opposition public/privé. Qu'il s'agisse d'histoire, de sociologie ou d'anthropologie, le problème ne résidait pas

⁶⁶ Il fait référence à l'écrivain Robert Hamerling, qui, quelques années auparavant, avait publié un roman sentimental sur Aspasie (*Aspasia. Ein Künstler-Und Liebesroman Aus Alt-Hellas*, Hesse und Baker, Leipzig 1875).

⁶⁷ Sur la question Fraisse *et al.* 1991. Pour une analyse sur les différents fondements théoriques sur lesquels, au XIX^e siècle, le positivisme et l'idéalisme isolaient les femmes comme objet historiographique marginal *e.g.* Blok 1987.

uniquement dans le traitement séparé des deux sexes, mais aussi dans la différence des niveaux d'analyse les concernant, « l'un étant supposé relever directement du social, l'autre étant principalement considéré comme lieu de la médiation entre l'état de nature et celui de la société »⁶⁸.

L'élargissement du champs d'étude de l'historiographie à l'histoire des traditions, des mentalités, des pratiques sociales et des sujets "marginaux" à partir des années 1930, grâce à l'école des *Annales*, posa quelques prémisses utiles au développement de l'histoire des femmes, bien que son intégration dans la problématique historique générale n'ait pas encore eu lieu durant cette phase. À la même période, l'anthropologie commença à mettre en doute le caractère naturel des rôles sexuels sur la base des recherches réalisées sur le terrain, qui avaient montré l'existence de rôles sociaux de sexe hétérogènes dans les différentes cultures⁶⁹. Margaret Mead, après avoir mené des campagnes ethnographiques auprès de différentes populations entre 1925 et 1939, fit imprimer en 1949 son célèbre essai *Male and Female*. Après avoir étudié les processus culturels de la construction du masculin et du féminin dans les différentes sociétés, Mead observa que, dès l'enfance, hommes et femmes sont socialisés selon des modèles normés, auxquels les individus doivent s'adapter. Les rôles sexuels sont donc appris, mais selon l'anthropologue ils reposent sur un fondement naturel, qui se trouve à la base de la division du travail. Malgré cela et malgré la prise de distance explicite de Mead avec les revendications féministes de son époque, la perspective comparative et la démonstration du caractère culturel des rôles sexuels firent de l'œuvre de l'anthropologue américaine la base de la recherche de l'anthropologie féministe à venir. La même année que *Male and Female* fut publié en France *Le deuxième sexe*, de Simone de Beauvoir qui, sur des bases théoriques différentes, montrait que la différence entre homme et femme n'est pas naturelle mais plutôt fondée sur des caractéristiques socialement attribuées aux deux sexes. Ces caractéristiques et les pratiques qui y sont liées se transmettent et se fixent dans le temps comme étant naturelles et atemporelles.

À partir des années 1960, l'intérêt croissant pour l'histoire des minorités, des opprimés et des colonisés, transformée par la suite en sujet d'enquête par les études post-coloniales, par les *lesbian and gay studies* et plus tard par les *subaltern studies*, favorise le développement de l'histoire des femmes et l'analyse du concept de domination. Entre-temps le débat sur les origines de l'oppression des femmes se développa au sein de l'anthropologie féministe : en effet, l'identification des causes de ce phénomène presque universel⁷⁰ ne peut que conditionner la stratégie politique du mouvement. Puisque l'horizon visible de l'histoire ne montre que la domination des hommes sur les femmes, les causes et le fonctionnement de ce mécanisme ont fait l'objet d'interrogations, avec des résultats et des conclusions divers, mais toujours en affirmant que l'oppression des femmes ne repose pas sur des causes biologiques inéluctables. Les deux volumes *Woman, Culture and Society* (1974) et *Toward an*

⁶⁸ Mathieu 2013, 60. Sur la persistance du préjugé naturaliste vis-à-vis des femmes dans les sciences humaines Devreux 2000.

⁶⁹ Une analyse sur le parcours de l'anthropologie du XIX^e siècle vers le développement de la notion de genre se trouve par exemple dans Ribeiro Corossacz 2015. Voir également Fougeyrolas *et al.* 2003.

⁷⁰ Pour une réfutation méthodologique synthétique des différentes réserves dans le domaine anthropologique sur l'universalité substantielle de la domination masculine Héritier 1996, 205-213.

Anthropology of Women (1975)⁷¹, qui rassemblent des études d'anthropologues d'orientations diverses, sont un exemple de cette effervescence théorique.

C'est dans ce climat politique et culturel qu'est resémantisée une notion apparue aux États-Unis à la fin des années 1960 dans le domaine de la psychologie et de la psychiatrie, et qui se généralisera dans les sciences sociales au cours des années 1980 et 1990 : le concept de *gender*. Le développement de cette notion part de la nécessité d'approfondir la question de l'arbitraire des rôles sociaux de sexe, et d'enraciner l'analyse de la condition et de la représentation des femmes dans la structure de la société dans laquelle elles vivent. Ann Oakley, autrice de *Sex, Gender and Society* (1972), l'une des premières œuvres dédiée à l'époque au concept de *gender*, propose une définition selon laquelle le terme « sexe » fait référence aux différences biologiques entre hommes et femmes, entre leurs organes génitaux et entre leurs fonctions reproductrices. Le « genre » en revanche, a une matrice culturelle et se réfère à la classification sociale en « masculin » et en « féminin ».

Dans son article « *The Traffic in Women* » (1975), après avoir analysé les approches marxistes, lévi-straussienne et psychanalytique du thème des rapports entre les sexes, Gayle Rubin élabore la notion de *sex/gender system*, affirmant que ce système intègre la norme hétérosexuelle, elle aussi d'origine sociale et non naturelle. Suivant cette ligne directrice, de nombreuses anthropologues, sociologues et historiennes réfléchiront dans les années suivantes sur la façon dont les caractéristiques et les rôles socialement attribués aux deux sexes et considérés comme naturels ont consolidé – au cours de l'histoire et dans les différentes sociétés – la hiérarchie entre les deux sexes, fondant un système de croyances et de normes.

Le débat politique au sein du mouvement féministe et lesbien fournit d'importantes idées théoriques, qui seront ensuite reprises et systématisées par l'anthropologie et la sociologie dans les années qui suivront. Un exemple en est le *Manifesto* du Combahee River Collective, collectif de femmes noires et lesbiennes, qui dès 1977 proposaient une perspective imbricationnelle dans l'étude de la domination des groupes sociaux opprimés. Le manifeste est novateur pour l'époque, théorisant pour la première fois l'imbrication de différents systèmes d'oppression qui forment l'identité et la vie matérielle des individus, et qui doivent être combattus simultanément : oppression de race, de sexe, de classe et hétérosexuelle. Cette perspective se diffusera dans les sciences sociales à partir des années 1990 à travers le concept d'intersectionnalité.

Les bases matérielles de l'oppression des femmes sont au centre de l'analyse des féministes matérialistes françaises réunies autour de la revue *Questions féministes* (Christine Delphy, Colette Guillaumin, Nicole-Claude Mathieu, Paola Tabet, Monique Wittig et d'autres), qui à partir des années 1970 développent, surtout dans le domaine sociologique et anthropologique, d'importantes analyses du patriarcat comme mode de production et système social, des mécanismes d'appropriation des femmes à travers le travail domestique et reproducteur, de l'idée de « nature » à la base de la racisation des groupes minoritaires, de l'échange économique et enfin du rôle binarisant de l'hétéronormativité. Il s'agit d'une révolution copernicienne au sein de la théorie féministe : aux notions de « genre » et de « rapports sociaux de sexe », Delphy ajoute le concept de « classe de sexe », et étend ainsi l'analyse

⁷¹ Rosaldo, Lamphere 1974, Reiter 1975.

matérialiste au genre : les femmes ne représentent pas une catégorie biologique, mais une classe, définie par des rapports de production précis (le mode de production domestique) qui évoluent dans le temps et l'espace, et qui sont basés sur l'appropriation individuelle et collective de la classe des femmes par la classe des hommes⁷².

Les féministes matérialistes dépassent l'opposition sexe/genre acceptée jusqu'alors (le sexe comme différence biologique, le genre comme construction sociale). Cette interprétation se base en effet sur la supposition que le sexe précède temporellement le genre, puisque la biologie est conceptualisée comme ce qui est immuable et qui précède donc la dimension culturelle et sociale. Mais à bien y regarder, la différenciation de l'appareil reproducteur concerne un seul domaine spécifique, celui de la procréation : malgré cela, les sociétés humaines étendent cette différenciation à tous les domaines de l'existence, de sorte que la différence entre les sexes est perçue comme ontologique sous tous les angles. Une question préliminaire est ainsi éludée : pourquoi le sexe donnerait-il lieu à une classification quelconque ? Pourquoi est-il pensé comme un trait distinctif saillant perçu spontanément comme tel par l'humanité ? Et pourquoi une telle dichotomie comporte-t-elle *ipso facto* une hiérarchisation ? Pour répondre, Delphy⁷³ inverse le rapport logique entre sexe et genre : d'abord vient le genre (la culture et les bases matérielles sur lesquelles elle est construite), ensuite vient le sexe. Selon cette hypothèse, le sexe est simplement un marqueur de la division sociale entre les groupes humains, qui distingue les dominants des dominés, qui a historiquement adopté une valeur symbolique et qui sert à justifier une relation de pouvoir comme naturelle⁷⁴. C'est la hiérarchie (notamment sexuelle, dans une société fondée sur celle-ci et sur d'autres hiérarchies) qui a un caractère fondateur. « In questa prospettiva il sesso, così come siamo abituati a immaginarlo, è anch'esso un dato sociale, ossia un'elaborazione, una lettura, una manipolazione di carattere sociale di alcuni dati reali, tra i tanti, che definiscono il nostro corpo biologico. Si tratterebbe dunque di una rappresentazione storico-culturale della sfera del naturale, ma non di un mero dato naturale in sé »⁷⁵.

En 1990 fut publié l'essai de Judith Butler *Gender Trouble*, qui constitue une étape importante des études de genre pour l'influence qu'il exercera au sein de la *théorie queer*, destinée à connaître une large diffusion dans les années suivantes. Selon la philosophe américaine, les catégories sexuelles sont le fruit d'une construction culturelle fondée sur la répétition dans le temps d'actes corporels : le genre est conçu donc comme performativité sociale conditionnée par les normes du discours disciplinaire dominant. Le sujet sexué construit son identité sur la base de la norme hétérosexuelle : la pensée *queer* entend en revanche déstabiliser et déconstruire les catégories de l'identité naturalisées par le système binaire homme/femme, en faveur de la reconnaissance d'identités multiples et imprévisibles.

⁷² Déjà en 1969, les Redstockings de Shulamith Firestone écrivaient dans leur *Manifesto* : « women are an oppressed class [...]. Because we have lived so intimately with our oppressors, in isolation from each other, we have been kept from seeing our personal suffering as a political condition ». Les fondements du concept de "classe de sexe" sont posés par Delphy déjà dans son article « L'ennemi principal », de 1970.

⁷³ Delphy 2001, 223-238 où sont discutées les explications proposées par les anthropologues et les linguistes qui postulent la "nécessité" classificatoire de la dichotomie homme/femme.

⁷⁴ Sur les caractéristiques anatomiques comme système de marquage des groupes minoritaires voir Guillaumin 2016.

⁷⁵ Ribeiro Corossacz 2015, 138, où l'on trouve une synthèse sur la question de la fausse "naturalité" du sexe. Voir également Boehringer 2005 et Touraille 2011.

Il est à noter que de nombreux bilans sur l'histoire des études de genre attribuent à Judith Butler la révolution épistémologique relative à la déconstruction du binarisme entre les sexes : Butler observa en effet que le féminisme avait jusqu'alors abordé la problématique de genre en se limitant à décliner le binarisme sous un autre point de vue. Peu de ces bilans dédient en revanche quelques lignes aux analyses consacrées par les matérialistes françaises, plusieurs années auparavant et à mon avis avec bien plus de profondeur, justement à la déconstruction et à la dénaturalisation du binarisme et des normes de genre. Les théoriciennes matérialistes ont en effet été supprimées du canon des études dès les années 1980, quand les féministes anglo-américaines forgèrent une définition de *French Feminism* qui englobait exclusivement les théories d'Hélène Cixous, Luce Irigaray et Julia Kristeva⁷⁶. Cette *damnatio memoriae* s'est perpétuée dans les universités, soit en raison d'un mécanisme spontané de reproduction de l'identique, typique du monde académique, soit en raison d'une volonté délibérée de les passer sous silence. Le féminisme matérialiste a en effet trouvé de nombreux fronts d'opposition dans le féminisme différencialiste, dans les approches centrées sur le symbolique, mais aussi, à l'opposé, dans le féminisme marxiste. Ce dernier nie l'existence d'un mode de production patriarcal et refuse l'extension du concept de classe aux catégories de sexe, attribuant au capitalisme la responsabilité de l'oppression des femmes⁷⁷. D'ailleurs, l'utilisation d'outils d'analyse propres au marxisme et la vision matérialiste de l'histoire de ces chercheuses⁷⁸ font qu'elles ont été mal acceptées par les courants anti-marxistes, surtout dans les années 2000, au cours desquelles les outils d'analyse du marxisme ont été largement liquidés dans le domaine académique et ailleurs.

Le débat à peine résumé toucha également bien vite les disciplines historiques, surtout à partir des années 1970. Les premiers pas coïncidèrent avec l'«histoire des femmes» ; comme pour les autres disciplines, l'origine fut l'exigence du mouvement féministe de la deuxième vague de sortir de la vision du masculin comme neutre universel. Rapidement pourtant, il fut clair que tracer des histoires des femmes séparées du contexte général menait à l'isolement et finissait par réaccréditer l'histoire de l'homme comme Histoire tout court à laquelle s'opposait une histoire séparée et secondaire. Parallèlement à ce qui se passait dans les autres

⁷⁶ Sur l'«invention» américaine de la notion de *French Feminism* voir Delphy 2001, 319-358.

⁷⁷ Voir les critiques de Barrett, MacIntosh 1979 et la réponse magistrale de Delphy 1980. Comme l'observe Ardilli 2020, 107, « più che di marginalizzazione, termine che potrebbe erroneamente indurre a pensare all'esito di un processo di selezione naturale sul mercato delle idee, meglio sarebbe parlare di resistenza attiva al paradigma materialista e, a cascata, alla possibilità di riconoscergli un'elasticità sufficiente a farlo migrare verso ambiti diversi da quello per cui era stato originariamente concepito da Marx ».

⁷⁸ En particulier Delphy 1980 [2001], 122-123 : « Ces concepts [exploitation, classe] sont les concepts-clés du matérialisme auquel je vois deux fondements. Pour moi, le matérialisme est : «Une théorie de l'histoire, où celle-ci s'écrit en termes de domination des groupes sociaux les uns par les autres» (Delphy 1997 [2013], 245). La domination a pour ressort ultime l'exploitation. Ce postulat explique et/ou est expliqué par l'idée que la façon dont la vie est matériellement produite et reproduite est la base de l'organisation de toute société, donc fondamentale aussi bien au niveau individuel qu'au niveau collectif. Le marxisme est, de toute évidence, matérialiste. Dans cette mesure, il est utilisable pour le féminisme. Dans la mesure où le matérialisme part de l'oppression, et inversement si on admet que partir de l'oppression définit entre autres choses une approche matérialiste : «une science féministe [...] veut parvenir à expliquer l'oppression ; pour ce faire elle doit en partir. [...] elle débouche inévitablement sur une théorie de l'histoire matérialiste» (Delphy 1997 [2013], 245). À mon sens, le matérialisme n'est pas un outil possible, parmi d'autres, pour les groupes opprimés : c'est l'outil même, précisément dans la mesure où c'est la seule théorie de l'histoire pour laquelle l'oppression est la réalité fondamentale, le point de départ ».

sciences humaines, on commença donc à parler d'histoire des rapports sociaux entre les sexes : comment ces derniers fonctionnent, comment les attributions de genre évoluent dans le temps et dans l'espace, et comment elles sont représentées, et enfin comment les rapports entre les sexes s'articulent avec les autres rapports sociaux, les pratiques, les savoirs. Introduire dans les études historiques la question des relations entre les sexes signifia interroger différemment l'histoire, reconsidérer les événements, les phénomènes, les institutions et les pratiques sociales dans une perspective sexuée, afin d'interpréter des problèmes historiques généraux : à ce stade « l'histoire des femmes ne se concevait pas comme un additif à l'histoire générale, mais comme sa remise en question »⁷⁹.

Dans les années 1980 l'historienne Joan Scott avec son article « Gender: A Useful Category of Historical Analysis » (1986) fournit un point de référence méthodologique pour une historicisation des rapports sociaux de sexe : définissant le genre comme un élément constitutif des relations sociales fondé sur des différences culturellement construites qui structurent les rôles, les fonctions, les croyances et fondent les hiérarchisations sociales, Scott plaça au centre de l'intérêt les rapports de pouvoir. Sur ces bases, affirme la chercheuse, l'historien devra enquêter sur ce que chaque société représente comme naturel, pour comprendre les rapports de force que cela sous-tend.

Au fil du temps, les études de genre ont été et restent l'objet de nombreuses critiques, qui passent souvent à travers la banalisation et le nivellement des contenus, et à travers la polémique contre l'histoire dite "militante", considérée par définition comme partisane par rapport à une histoire soi-disant neutre ou impartiale. Comme l'observe l'historienne Christine Bard :

Le problème, en plus de son flou originel, est la très forte connotation péjorative du mot "féminisme". À l'université, cela renvoie à une histoire militante, hagiographique, partielle, lestée par la langue de bois, de bien piètre qualité... Comme nous avons pu le montrer dans l'ouvrage collectif, *Un siècle d'antiféminisme*, l'opposition procède par disqualification et attaques personnalisées contre les féministes, souvent renforcées par la lesbophobie, réaction qui, loin de ne toucher que les lesbiennes, concerne toutes les femmes supposées êtres féministes en paroles, en apparence, dans leur style de vie [...]. Et puis, si celles qui devraient être au premier rang pour défendre la cause de l'"histoire féministe" prennent leur distance, ne faut-il pas écouter leurs arguments et leurs silences ? Michelle Perrot, en se réclamant de l'universalisme, en refusant le « ghetto », défend une position largement majoritaire parmi les spécialistes. Mais le pire, c'est que, malgré cette posture universaliste qui avait de quoi rassurer une institution inquiète et parfois malveillante, les spécialistes d'histoire des femmes restent des femmes s'intéressant aux femmes, féministes convaincues ou dames Jourdain de la subversion. En effet, comme le mot « ghetto » devrait nous le rappeler pour toujours, ce ne sont pas ceux et celles qui y vivent qui les construisent⁸⁰.

Pourquoi encore autant d'hostilité envers une méthodologie historique qui n'est certainement pas nouvelle et dont les outils d'analyse sont éprouvés depuis au moins 40 ans ? La raison principale réside dans le fait que le concept de genre mine la naturalité de l'hétérosexualité et

⁷⁹ Leduc 2007, 307.

⁸⁰ Bard 2005, 2-3 de l'édition électronique.

des tâches attribuées à chaque sexe dans une phase historique comme celle d'aujourd'hui, traversée par une vigoureuse renaturalisation du genre et de la race, et par une nouvelle division du travail au niveau mondial qui destine les femmes pauvres et les migrants aux tâches de soin ou au travail sexuel. En outre, certaines études de genre obligent les chercheurs à réfléchir à leur propre pratique scientifique et à l'androcentrisme qui la mine.

I.2.2 Les antiquistes et le genre

Dans l'histoire ancienne le concept de genre fait son apparition à une époque plus récente⁸¹. L'histoire grecque en particulier a longtemps été centrée sur l'étude des institutions et des événements militaires, postulant une pleine identification du "politique" avec les droits politiques et la participation militaire : dans ces domaines, la présence féminine n'était pas prévue. L'attention pour les femmes anciennes remonte au XIX^e siècle, quand le positivisme s'intéressa à "la femme" comme catégorie conceptuelle séparée des processus historiques normaux. Dès le XVIII^e siècle la Grèce classique, en raison de sa valeur de symbole, était entrée dans le discours de la philosophie des Lumières sur la liberté, l'égalité, la forme de gouvernement : les anciens exemples servaient à parler du présent⁸². Dans cette optique, de nombreux antiquistes allemands du XIX^e siècle utilisaient l'exemple des femmes grecques pour justifier l'exclusion féminine de leur société d'appartenance ou, à l'inverse, menaient l'enquête historique à l'aune des préjugés sexistes de leur époque. Toujours au XIX^e siècle, certains chercheurs postulèrent un développement historique commun à toutes les sociétés humaines d'un stade primitif matriarcal au stade du patriarcat et de la civilisation : le principal représentant de cette thèse fut, comme chacun le sait, le Suisse Johann Jakob Bachofen, dont l'œuvre *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur* (1861) reçut un accueil extraordinaire à son époque, puis par la suite dans les recherches évolutionnistes⁸³, jusqu'à ce que, à partir des années 1960, de nombreuses études démontrent le manque de fondement des thèses qu'elle proposait. Le débat sur le statut des femmes anciennes, que les historiens continuaient de traiter comme une catégorie à part, isolée dans le gynécée et étrangère aux affaires de la cité, connut un tournant en 1925 avec le célèbre essai de Gomme *The Position of Women in Athens in the Fifth and Fourth Centurie*. Selon l'auteur, la théorie sur la « réclusion orientale » des femmes grecques naissait d'une lecture et d'une contextualisation erronées des sources anciennes : d'après lui, les habitantes d'Athènes n'étaient pas plus mal loties que les *ladies* de son époque. Le débat sur le statut de la femme grecque entre "réclusionnistes" et théoriciens de la

⁸¹ Parmi les bilans consacrés aux études de genre dans l'Antiquité, voir Schmitt Pantel 1984, 1990 e 1994-95, Blok 1987, Culham 1987, Arthur Katz 1992, McManus 1997, Scheer 2000, Späth, Wagner-Hasel 2000, Frontisi-Ducroux 2004a, Bruit Zaidman, Schmitt Pantel 2007, Leduc 2007, Sebillotte Cuchet 2007, 2008a, 2011, 2012a, 2016a, Boehringer 2012.

⁸² Wagner-Hasel 1989 relie par exemple l'évolution du débat sur la liberté des femmes anciennes aux développements conceptuels post-illuministes de la polarité public/privé.

⁸³ L'accueil que réserva Engels aux thèses de Bachofen dans *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État* est bien connu ; mais de nombreux spécialistes de la Grèce classique, comme Jane Harrison, Karl Kerényi et George Thompson, se laissèrent eux aussi séduire par l'hypothèse d'un ancien matriarcat. Pour une synthèse sur l'ascension et la chute du mythe bachofenien du matriarcat Georgoudi 1990.

liberté féminine se poursuivra jusqu'aux années 1960. Il n'est pas important d'entrer ici dans les détails⁸⁴ : il est toutefois intéressant d'observer le fait que les mêmes sources aient été utilisées pour arriver à des résultats opposés : « Data per scontata la sua vita domestica, infatti, il giudizio positivo o negativo sullo *status* dipendeva per lo più da elementi estranei al campo di ricerca, di cui il più rilevante è certamente il *background* culturale dei differenti studiosi »⁸⁵. Comme l'observe Beate Wagner-Hasel, le débat du XX^e siècle sur l'« Oriental seclusion » n'a pas uniquement à voir avec la tentative de reconstruire le quotidien des femmes anciennes ; il s'agit également d'un discours sur la place des femmes dans la société bourgeoise⁸⁶.

Comme dans les autres sciences sociales, le début de l'évolution concernant l'histoire des femmes dans le monde ancien eut lieu dans les années 1970. Le premier congrès sur les femmes grecques et romaines se tint à Buffalo en 1973 : les textes des intervenants furent publiés dans un numéro de la revue *Arethusa* (1973), qui constitua le premier recueil sur les femmes anciennes⁸⁷. La première œuvre de synthèse sur le statut et les activités des femmes anciennes fut publiée en 1975. Intitulée *Goddesses, Whores, Wives and Slaves: Women in Classical Antiquity*, elle est le travail de Sarah Pomeroy. C'est durant ces années-là que l'on cesse de parler de « femme » grecque, comme si les femmes étaient une masse indifférenciée, et que l'on commence à parler de « femmes » au pluriel, dont les vies sont conditionnées non seulement par le genre mais aussi par d'autres facteurs.

En Europe, l'affirmation des études sur les femmes sera plus lente et dans de nombreux cas, comme celui de l'Italie, le monde des antiquistes restera longtemps fermé à la pensée féministe. La formule la plus diffuse (et encore aujourd'hui solidement enracinée dans les manuels scolaires) fut celle d'études historiques sur l'antiquité qui, à côté de l'histoire événementielle, consacraient une annexe à la vie quotidienne des femmes et à la famille. Les deux courants principaux concernaient les femmes « réelles » (mariage, occupations, droit, rôle économique et religieux) et leurs représentations littéraires et iconographiques.

En France c'est au sein de l'école de Louis Gernet que l'intérêt pour les catégories du masculin et du féminin commence à se développer : bien que l'anthropologie historique du monde ancien partageât dans une première phase la même perspective masculine que les autres sciences sociales, et bien que les femmes fussent considérées comme un ensemble homogène et une catégorie à part, à partir des années 1960 les études de Jean-Pierre Vernant, Marcel Detienne et Pierre Vidal-Naquet, influencées à des degrés divers par la psychologie historique, par le marxisme et par le structuralisme, commencent à examiner les systèmes psychologiques et cognitifs, les structures symboliques et l'univers mental des Grecques, et donc à s'interroger sur la perception et les représentations de la différence entre les sexes dans

⁸⁴ Pour un examen attentif du débat entre les années 1920 et 1960, voir Savalli 1983, 9-20.

⁸⁵ Savalli 1983, 18.

⁸⁶ L'expression « Oriental seclusion » pour indiquer la condition des femmes grecques date du XVIII^e siècle ; sur le succès de ce *topos* dans le débat moderne et contemporain, voir Wagner-Hasel 1989.

⁸⁷ Les « Arethusa Papers » seront ensuite collectés en volume (Peradotto, Sullivan 1984). Des bibliographies ultérieures sur les études de l'histoire des femmes, le genre et la sexualité liés au monde ancien se trouvent dans Vêrilhac, Vial 1990, Larmour *et al.* 1998b, Boehringer 2005 et 2012, Sebillotte Cuchet, Ernoult 2007, Boehringer, Sebillotte Cuchet 2015, Castiglioni 2019. Une bibliographie et des articles en ligne jusqu'en 2011 sont disponibles sur le site Internet *Diotima. Materials for the Study of Women and Gender in the Ancient World* (www.stoa.org/diotima).

le monde ancien⁸⁸. Mais ce n'est qu'entre les années 1970 et 1980 que se renforcent et se diffusent les critères épistémologiques et méthodologiques qui fonderont les études de genre dans l'histoire ancienne au cours des décennies suivantes. Les classicistes participent aux débats théoriques généraux sur le statut de l'histoire des femmes, à partir du volume fondateur de 1984 coordonné par Michelle Perrot, *Une histoire des femmes est-elle possible ?*. Dans sa contribution au volume, Pauline Schmitt Pantel⁸⁹ exhorte à enquêter synchroniquement sur les rôles masculins et féminins dans les différentes sphères (le rituel, les espaces de la *polis*, les institutions, les pratiques sociales) à travers toutes leurs représentations et dans tous les types de sources. Le concept de « rapports entre les sexes », décliné dans les différents domaines et espaces de la cité, vient remplacer celui d'« histoire des femmes ».

Durant ces mêmes années et celles qui suivirent, d'autres chercheuses offrirent d'importantes contributions à l'histoire et à l'anthropologie des rapports sociaux de sexe, déplaçant le centre de l'intérêt de la reconstruction de la vie des femmes grecques à l'interprétation des structures conceptuelles qui innervent leur représentation, toujours en relation avec le contexte politique, social et idéologique. Cette évolution comporte une attention renouvelée aux sources comme témoignages normés par l'idéologie. Nicole Loraux, raisonnant dans une perspective historique et en dialogue constant avec l'anthropologie, considère la différence entre les sexes comme structurante pour penser le politique et exprimer les problèmes généraux de la cité. Selon la chercheuse, le discours athénien sur la citoyenneté est fondé sur l'exclusion du féminin, mais cette répression comporte deux autres négations : celle du conflit dans la cité, la *stasis*, et celle du *kratos*, le pouvoir imposé avec la force. Loraux réfléchit en outre aux échanges entre masculin et féminin, qui représentent une autre facette du discours grec sur la division des sexes⁹⁰. Les études de Claudine Leduc sur la parentèle sont elles aussi pertinentes : la chercheuse met en relation les rapports sociaux de sexe avec les institutions des *poleis*, montrant la profonde interrelation entre structures institutionnelles et de parentèle dans une dimension diachronique⁹¹.

Dans le monde anglo-saxon, Helen Foley, Froma Zeitlin et John J. Winkler⁹² se sont penchés sur les échanges entre masculin et féminin ainsi que sur les structures symboliques qui sous-tendent les représentations des femmes anciennes : le concept de genre a désormais fait son entrée dans l'histoire ancienne, et avec lui l'étude des identités et des sexualités, qui sont historicisées et dénaturalisées. La pensée du féminisme matérialiste reste presque entièrement ignorée par les historiens de l'antiquité : c'est en revanche la traduction en anglais de *l'Histoire de la sexualité* de Foucault⁹³ entre la fin des années 1970 et les années 1990 qui développera dans le monde anglophone l'intérêt pour la sexualité des anciens et pour les liens

⁸⁸ Dès 1963, l'article *Hestia-Hermès* (Vernant 1963) analysait les catégories symboliques liées à l'espace et au mouvement en relation avec le masculin et le féminin. Sur l'approche au genre de l'anthropologie et de l'historiographie française du monde ancien Loraux 1986, Di Donato 1990, Sebillotte Cuchet 2012a, 145-147.

⁸⁹ Schmitt Pantel 1984 ; voir aussi Leduc 1998 (dans le volume *L'histoire sans les femmes est-elle possible ?*).

⁹⁰ En particulier voir Loraux 1981a, 1985b, 1989, 1996, 1997.

⁹¹ Leduc 1990, 1994-1995.

⁹² Foley 1981b, Zeitlin 1996, Winkler 1990, Halperin 1990, Halperin *et al.* 1990.

⁹³ Foucault 1976-1984. Une limite de la réflexion de Foucault sur l'antiquité est son intérêt exclusif pour la sexualité masculine : une critique en ce sens a été déplacée à Foucault par Richlin 1998 et Foxhall 1998.

entre construction de soi, désir et plaisir⁹⁴. De nombreux chercheurs d'orientation constructionniste qui travaillent sur ce thème considèrent, dans les traces de Foucault, que l'identité des anciens individus n'était pas perçue ni classée sur la base de l'orientation sexuelle : les catégories modernes d'hétéro- et homosexualité n'existaient pas et n'étaient pas porteuses de sens. L'opposition actif/passif elle aussi, bien que plus pertinente dans certains cas, est bien loin de constituer un critère exhaustif pour interpréter la sexualité ancienne. Sur la ligne de l'œuvre controversée de Thomas Laqueur, *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud* (1990), les auteurs de cette orientation font un pas supplémentaire, en affirmant que les sociétés anciennes étaient pré-sexuelles (*before sexuality*), c'est-à-dire que l'appartenance à l'un des deux sexes anatomiques ne donnait pas lieu à une classification de l'individu du point de vue de l'identité, sauf comme un critère distinctif parmi tant d'autres. Il en découle la nécessité de clarifier les spécificités de l'érotisme ancien, le système de pratiques, la construction culturelle et la perception du corps, sa diététique, à travers l'étude de la médecine ancienne⁹⁵.

La lecture des sources au travers de ce prisme s'est étendue notamment à l'iconographie, qui constitue elle aussi une mise en scène du genre⁹⁶. L'interprétation de ces sources est particulièrement complexe, car il s'agit d'un type de représentation sans parole « dont l'impact sur le spectateur est très fort, mais dont la lecture est, pour nous, loin d'être immédiate »⁹⁷. Un discours analogue vaut pour les récentes tentatives de travailler dans ce sens, même dans le domaine archéologique⁹⁸.

Une autre tendance significative de l'historiographie grecque de ces 20 dernières années est celle qui cherche à réévaluer les savoirs féminins⁹⁹ et les rôles sociaux méconnus des femmes. Dès les années 1970 les historiennes, les anthropologues et les sociologues féministes avaient remarqué que l'androcentrisme fermement enraciné dans leurs disciplines respectives induisait des mécanismes d'invisibilisation des femmes et de leurs activités extra-domestiques dans les analyses des phénomènes sociaux, tant dans la collecte des données sur le terrain que dans leur travail d'interprétation et dans la formulation successive de théories générales. Ce mécanisme androcentrique conduisait à une « dissymétrie méthodologique dans le traitement respectif des hommes et des femmes tant en sociologie qu'en ethnologie [...]. L'un des aspects

⁹⁴ Sur Foucault et l'antiquité Larmour *et al.* 1998a, Foxhall 2003, Ormand 2014, Boehringer, Lorenzini 2016. Une synthèse du débat sur la sexualité dans les années 1990 dans Skinner 1993. Sur les sexualités anciennes McClure 2002, Golden, Toohey 2003 et 2011, Boehringer 2007, Ormand 2008, Skinner 2005, Hubbard 2014, Masterson *et al.* 2015. Bilans des études sur le genre, la sexualité, le corps dans Boehringer 2005 et 2012, Sebillotte Cuchet 2012a, Boehringer, Sebillotte Cuchet 2015. Une approche butlerienne au concept de genre par rapport à l'antiquité dans De Poli 2010. Pour un échantillon bref mais significatif des réactions homophobes suscitées par ce type d'étude (*e.g.* Gourevitch 1999), voir Boehringer 2013, 28-29 et n. 36.

⁹⁵ Pour une critique de la thèse de Laqueur voir en particulier King 2013a (et *infra* chap. I.3.3). Sur la construction et la perception du corps dans l'antiquité Dean-Jones 1994, King 1998 et 2013, Wyke 1999, Porter 1999, Prost, Wilgaux 2006, Dasen, Wilgaux 2008, Guisard, Laizé 2015, Bodiou, Mehl 2019 ; une bibliographie jusqu'en 2008 dans Lalanne 2008 ; un bilan des études dans Gherchanoc 2015a.

⁹⁶ Tra gli ultimi Lissarague 1990, Reeder 1995, Cohen 2000, Ferrari 2002, Lewis 2002 e 2006, Donohue 2005, Sebillotte Cuchet 2008a, Dillon 2010.

⁹⁷ Frontisi-Ducroux 2004a, 13, qui présente quelques études des années 1990 et 2000 sur l'iconographie des femmes grecques.

⁹⁸ Donald, Hurcombe 2000, Delamard, Mariaud 2007, Polignac 2007, Cuozzo, Guidi 2013, Trémeaud 2015. Sur le débat à propos de l'existence du gynécée dans les maisons grecques Nevett 2001.

⁹⁹ Andò 1999 et 2005.

de cette dissymétrie apparaît aussi dans un double phénomène, qu'on pourrait appeler d'invisibilisation/survisibilisation des femmes : les femmes sont, dans l'analyse, fréquemment rendues invisibles non seulement en tant qu'actrices sociales, mais plus encore en tant que groupe singulier socialement construit. En même temps, elles sont survisibilisées en tant que groupe (pensé comme) "naturel" – qu'il s'agisse de leur rapport à la reproduction ou à la division du travail »¹⁰⁰.

Le cadre théorique du chercheur conditionne ainsi son analyse : s'il considère que le rôle domestique des femmes est naturel, il ne cherchera pas les traces d'autres activités féminines. Suivant cette ligne pendant de nombreuses années, les anthropologues ont sous-estimé les rôles féminins dans les différentes sociétés, à partir de la collecte en rapport avec la chasse dans les sociétés de chasseurs-cueilleurs, jusqu'à arriver au poids du travail féminin par rapport à celui masculin dans les sociétés agricoles et industrielles contemporaines. À toutes les époques le travail féminin est fondamentalement caractérisé par un écart technologique par rapport aux hommes et par la réalisation de tâches plus fatigantes, plus répétitives et moins nobles socialement¹⁰¹. La division sexuelle du travail constitue donc un indicateur important des rapports sociaux de sexe dans une société donnée.

Cette tendance à sous-estimer les rôles féminins, qui n'a nullement disparu, a impliqué aussi l'histoire ancienne¹⁰². De la même manière que les anthropologues ne posaient pas certaines questions à leurs interlocuteurs sur le terrain, les historiens de l'antiquité ne les posaient pas aux sources anciennes, déjà intrinsèquement enclines à invisibiliser le poids économique des femmes. Les croyances sur la ségrégation des femmes grecques ont eu pour conséquence pendant de nombreuses années d'éliminer toute interrogation des sources concernant les activités extra-domestiques féminines : le présupposé (davantage pré-réflexif et culturel que théorique) était que les occupations féminines ne pouvaient pas être autres que domestiques. Ces dernières années, de nombreuses historiennes de l'antiquité se sont donc employées à tirer de l'invisibilité les rôles (et les noms¹⁰³) féminins. Pour ce faire, les recherches se sont concentrées sur les métiers et les activités productives des femmes, sur leurs rôles religieux et rituels, sur la récupération d'une conception ancienne de la citoyenneté inclusive des femmes, sur les rôles économiques, sur l'évergétisme féminin, sur l'incidence de l'application de la tutelle masculine et sur des figures de femmes "autonomes", protagonistes de transactions économiques ou de rôles de pouvoir (reines, prêtresses, épouses et filles des tyrans), surtout à l'époque hellénistique et romaine.

L'étude de nouvelles sources, en particulier épigraphiques, et la relecture de sources déjà connues ont eu le mérite de faire émerger de nouvelles données sur les vies des femmes anciennes et de situer dans un contexte historique les rapports sociaux de sexe, en mettant en lumière leurs transformations, en opposition à une vision statique et essentialiste de ces

¹⁰⁰ Mathieu 2014, 281.

¹⁰¹ Voir Lee 1968, Slocum 1975, Tabet 2014, 179-248 (auxquels je fais référence pour plus de bibliographie).

¹⁰² Schmitt Pantel 1984. Sebillotte Cuchet 2016b, 546 note par exemple que dans la récente *The Cambridge Economic History of the Graeco-Roman World* publiée en 2007, seules 15 pages sur 770 sont consacrées aux femmes, traitées comme une catégorie distincte avec les enfants. Sur l'androcentrisme dans les sciences de l'antiquité Farioli 2017b.

¹⁰³ Voir le projet *Eurykleia. Celles qui avaient un nom* (<http://eurykleia.hypotheses.org/>) du laboratoire ANHIMA.

derniers. En montrant que la famille est perçue par les anciens comme une partie de la *polis*, la dichotomie traditionnelle public/privé dans l'analyse des rôles masculins et féminins a été brisée¹⁰⁴ ; la famille n'est plus analysée comme une institution "naturelle" et immuable, mais comme une construction sociale en évolution, imbriquée dans les autres faits sociaux, normes, pratiques et représentations, et inscrite dans l'étude plus générale de la façon dont une société se reproduit, en fabriquant ses membres. La parentèle comme facteur d'intégration sociale participe du processus de construction des distinctions et de l'ordre civique, perçue comme naturel et donc légitime¹⁰⁵. Sur ces bases, les changements de la famille ne sont plus analysés à la lumière du modèle évolutionniste, selon lequel les *poleis* auraient suivi un parcours commun, d'un ordre structuré sur la famille à un ordre structuré sur la cité : chaque *polis* suit en effet une trajectoire propre, caractérisée non pas par l'opposition, mais par l'imbrication entre famille et cité. Dans ce contexte, en croisant les rapports de sexe avec d'autres déterminants, comme la classe ou l'âge, l'articulation simultanée de différents rapports sociaux dans les vies des femmes a été montrée.

Il s'agit assurément d'acquisitions théoriques et factuelles d'une grande importance. Cela dit, la généralisation de certains phénomènes d'autonomie féminine sur la base de sources exiguës et à l'interprétation parfois controversée peut devenir dangereuse : s'il est opportun de réhabiliter les femmes comme actrices sociales en révélant leur importance méconnue, il est tout aussi inopportun, comme l'affirme Mathieu, de « surestimer le poids des femmes dans le fonctionnement social, autrement dit sous-estimer, et parfois nier, leur oppression »¹⁰⁶.

Les préoccupations de Mathieu n'étaient pas infondées : ces dernières années la redécouverte des rôles féminins a en effet conduit de nombreux chercheurs à atténuer ou à nier le concept de "domination masculine", en faveur d'une idée de complémentarité et de non-conflictualité entre les intérêts des deux sexes. Cette hypothèse est basée sur la définition d'une conception ancienne de citoyenneté qui, à la différence de la conception moderne basée avant tout sur l'accès aux droits politiques et économiques, inclurait d'autres fonctions perçues comme centrales dans la *polis*. À l'objection selon laquelle la division des tâches est difficilement paritaire, puisque chaque société attribue davantage d'importance sociale à certaines qu'à d'autres, ces études répondent que nous ne pouvons pas appliquer de façon mécanique et anachronique au monde ancien nos attributions de valeur, selon lesquelles l'activité politique active est socialement plus importante que le rôle domestique, ou qui valorisent davantage la sphère économique par rapport à celle rituelle¹⁰⁷.

Mettant de côté un instant la perception ancienne de la citoyenneté et du rôle attribué aux

¹⁰⁴ Nous devons à Rousseau la formulation plus élaborée de cette dichotomie, déjà théorisée par les Grecs ; celle-ci est réélaboree, souvent de manière sexuée, au cours des XVIII^e et XIX^e siècles. Humphreys 1983, 1-21 discute déjà de l'inadéquation de son application à l'antiquité ; voir également Wagner-Hasel 1982, 67-272 et 1998, Blok, Mason 1987, Polignac, Schmitt Pantel 1989, Schmitt Pantel 1998. Un bilan sur l'historiographie de la famille dans Bonnard *et al.* 2017, 31-90.

¹⁰⁵ Sur l'importance de la filiation et du langage de la parenté dans la construction des identités politiques à l'époque classique voir Wilgaux 2011.

¹⁰⁶ Mathieu, 1991, 117. De la même manière Weiner 1976 observait que réhabiliter les rôles féminins n'équivaut pas à nier le pouvoir masculin, mais aide à évaluer l'articulation sociale des rôles dans son ensemble. De cet avis également Damet, Moreau 2017, 163.

¹⁰⁷ *E.g.* Sebillotte Cuchet 2016a, 202, qui parle de « l'inadéquation de nos hiérarchisations, notamment celle entre sphère politique et sphère religieuse, pour penser l'éventail des fonctions citoyennes ».

femmes dans cette dernière par l'idéologie dominante, dont la fonction est de justifier des intérêts matériels très concrets, nous allons à présent nous concentrer justement sur les aspects concrets de la question, afin de déterminer s'il est opportun de parler, pour l'Athènes du V^e siècle, de complémentarité, d'asymétrie, d'oppression, d'exploitation ou d'appropriation des femmes. En effet, pour comprendre parfaitement les fonctions des représentations gynophobiques dans l'Athènes de l'époque classique il est nécessaire d'établir, dans la mesure du possible, certains éléments du tableau général dans lequel celles-ci ont existé.

Quels critères peuvent être utiles pour définir les rapports sociaux de sexe à cette époque ?

Je répondrai à cette question par une autre : « la question est-elle de savoir si les femmes ont du pouvoir, ou de la valeur, dans le domaine qui leur est assigné, ou si elles ont, sur les hommes et la société, le pouvoir de décision finale et globale qu'ils ont sur les femmes et la société ? »¹⁰⁸. Ce que je chercherai à déterminer dans les pages qui suivent, à travers une brève synthèse des acquisitions historiques de ces dernières années sur les rapports sociaux de sexe dans l'Athènes du V^e siècle, est justement si les femmes athéniennes libres de l'époque classique, les mères, les épouses et les filles d'Athéniens, avaient un pouvoir de décision finale et globale sur la société égal à celui des hommes¹⁰⁹. En second lieu je tenterai de déterminer si les femmes jouissaient d'un pouvoir de décision finale et globale au moins sur leurs propres vies : en effet, en l'absence d'auto-détermination un individu se place dans une condition pouvant sans conteste être qualifiée de domination, dont profite un autre sujet social. Nous aborderons plus tard la nature de cette éventuelle oppression, l'identité de l'éventuel oppresseur et la nature des avantages éventuellement tirés par ce dernier.

Pour apporter une réponse à ces questions, il sera donc nécessaire de procéder à un examen attentif des statuts féminins à Athènes dans certaines sphères et par rapport aux statuts masculins dans ces mêmes sphères : l'accès aux magistratures, la participation à la guerre, les droits de propriété, les activités économiques, les rôles religieux, les fonctions au sein de l'*oikos*, les usages du corps, l'accès aux institutions communautaires (fêtes, banquets, rites)¹¹⁰. Sur ces bases, nous mettrons à l'épreuve les concepts de citoyenneté et de complémentarité proposés dans les études des dernières années.

¹⁰⁸ Mathieu 2013, 37.

¹⁰⁹ La catégorie "femmes athéniennes libres" ne rend pas compte de l'axe d'oppression fondé sur l'appartenance à une classe sociale ou d'âge ; nous chercherons donc à décliner les différentes situations au cours de l'analyse. La situation spécifique des femmes métèques et esclaves (à propos de laquelle Reduzzi Merola, Storchi Marino 1999) n'est pas prise en compte ici, puisque nous discutons de la notion de citoyenneté.

¹¹⁰ Il s'agit de questions largement débattues sur lesquelles nous ne proposons pas ici de bibliographie exhaustive pour des raisons évidentes d'espace et de convenance. Nous fournirons des références bibliographiques uniquement lorsque cela sera nécessaire à l'argumentation.

I.2.3 « Ni femmes, ni chiens, ni mouches »¹¹¹ : notes sur les statuts féminins dans l'Athène classique

Que les femmes athéniennes libres ne jouissent pas des droits politiques, ni actifs ni passifs, n'est pas mis en cause : elles n'avaient pas accès à l'*ekklesia* et elles ne pouvaient pas proposer de projets de loi, élire les archontes, être tirées au sort pour faire partie de la *boulé*, assumer la fonction de juge populaire, participer à un vote sur un ostracisme, ni être élues ou tirées au sort pour toute autre charge publique. Elles étaient donc exclues de toutes les décisions de politique intérieure et extérieure concernant la collectivité, mais aussi de la milice, l'une des activités qui, dans l'histoire humaine, définit le plus la citoyenneté et la masculinité adulte et libre. La Grèce ne fait pas exception : la milice est un droit/devoir du citoyen et, du moins selon ce dont témoignent les sources, les femmes ne participent pas à la guerre, si ce n'est pour apporter des ravitaillements, creuser des tranchées ou préparer des munitions en dehors du champ de bataille. Il est malgré tout possible que les sources amenuisent l'importance des rôles auxiliaires en guerre des femmes ou d'autres groupes sociaux exclus de la citoyenneté, comme elles le font à propos du travail féminin. Les quelques exemples de participation militaire féminine mentionnés par les sources sont placés dans un temps mythique ou légendaire (les Amazones, Télésille...) ou dans un espace non grec (les Sauromates), ou bien sont déqualifiés en attribuant aux femmes combattantes des comportements inconvenants et des armes non spécialisées : pierres, tuiles et même ustensiles de cuisine¹¹². De la guerre, les femmes grecques sont surtout victimes.

Comment se définit donc le statut des femmes athéniennes libres ? La question fait depuis longtemps l'objet d'un débat : faut-il parler d'habitantes, de citoyennes ou de mères, épouses et filles de citoyens ? Les femmes appartiennent-elles au corps civique ou au corps politique de la cité ? Pour apporter une réponse à la question, il est nécessaire de partir de la définition ancienne de deux notions, celle de « politique » et celle de « citoyenneté ».

Le politique (*ta politika*) constitue tout ce qui concerne les espaces, les pratiques sociales, les interactions et les sphères d'activité de la *polis* dans son ensemble, et ne coïncide pas uniquement avec l'espace institutionnel des magistratures¹¹³. Le concept de citoyenneté possède-t-il lui aussi une polyvalence similaire ? Pendant très longtemps, sur la base de la définition aristotélicienne de citoyenneté¹¹⁴ et de l'utilisation rare dans les sources du terme *politis*, il a été affirmé que les femmes, exclues des assemblées, des magistratures et des

¹¹¹ Il s'agit d'une sorte d'"interdiction d'entrer", qui selon l'historien athénien Phylarque (*FGrH* 81 F 33) était placée à l'entrée d'un temple de Cronos : les mouches, les chiens et les femmes étaient distingués par la caractéristique commune de l'*anaideia*. À ce propos Cole 1995.

¹¹² Sur la relation entre les femmes, les armes et la guerre et pour la bibliographie sur le sujet, voir *infra*, chap. II.1.1.

¹¹³ Pour une analyse du concept de politique et de ses traditions historiographiques voir Azoulay, Ismard 2007.

¹¹⁴ Arist. *Pol.* III 1275a « Le citoyen au sens strict, aucun caractère ne le définit mieux que la participation à l'exercice des pouvoirs de juge et de magistrat » ; 1275b « La nature du citoyen ressort ainsi clairement de ces considérations : quiconque a la possibilité de participer au pouvoir délibératif et judiciaire, nous disons dès lors qu'il est citoyen (*polites*) de cette cité. Et nous appelons cité la collectivité des individus de ce genre en nombre suffisant pour vivre, en un mot, en autarchie » ; 1275b « On définit dans l'usage le citoyen celui qui est né de deux parents citoyens et non d'un seul ». Une analyse récente de la question (avec une attention particulière aux passages aristotéliciens) dans Fröhlich 2016.

tribunaux, ne peuvent pas être définies comme citoyennes. À la différence des enfants de sexe masculin, ceux de sexe féminin ne sont pas présentés à la fratrie du père à la naissance¹¹⁵ et ils ne sont pas enregistrés par la suite dans les listes du dème. Les femmes n'ont pas de personnalité juridique avec des pouvoirs décisionnels et elles doivent être représentées pour tout acte formel par leur tuteur, le *kyrios*, père, mari ou frère, qui a le droit de les donner comme épouse sans leur consentement¹¹⁶, de lancer la procédure en cas de divorce, de les représenter au tribunal et lors de la stipulation de contrats, et de gérer leur dot¹¹⁷. La structure de la famille athénienne était patrilinéaire et virilocale : après le mariage – un acte de dation entre deux individus de sexe masculin – la femme emménageait dans la maison de son époux. Ce dernier, comme on peut le déduire de la formule de la dation, avait un droit inconditionnel à l'accessibilité sexuelle de l'épouse, dont il devait exiger la fidélité, afin de garantir la légitimité de la descendance : à Athènes, l'époux avait l'obligation juridique de répudier son épouse en cas d'infidélité. Tandis que l'autorité du père sur la fille était permanente, celle du mari sur l'épouse pouvait être interrompue par le divorce¹¹⁸.

En outre, les femmes ne jouissaient pas de plusieurs autres droits et devoirs des citoyens athéniens : à l'époque classique elles ne bénéficiaient pas des aides pour les pauvres, ne recevaient pas la citoyenneté honoraire¹¹⁹ et ne payaient pas les liturgies dans la mesure où il leur était interdit de s'occuper de la gestion directe de leur patrimoine. En cas d'implication dans un délit de *moicheia*, le fait que la femme fût ou non consentante n'importait pas juridiquement¹²⁰. Sur la *literacy* des femmes, dans un contexte où lecture et écriture étaient le patrimoine d'une faible part de la population et où les niveaux d'alphabétisation étaient fortement différenciés, nous n'avons pas de données certaines : toutefois, si l'on tient compte des tâches assignées aux femmes et des informations fournies par les sources¹²¹, il semble improbable qu'hommes et femmes, à âge et condition sociale égaux, aient reçu une formation

¹¹⁵ Uniquement dans Is. *Pyrrh.* 73 est évoquée l'introduction d'une fille dans la fratrie à Athènes, mais comme possibilité théorique ; nous ne savons pas si dans un cas spécifique et dans certaines fratries cette reconnaissance a eu lieu (Lambert 1993, 180).

¹¹⁶ L'*epikleros* qui était déjà mariée à la mort de son père, pouvait être enlevée à son mari légitime et donnée en mariage au parent mâle le plus proche, indépendamment de sa volonté.

¹¹⁷ Dans d'autres réalités politiques, comme Gortyne, le *kyrios* n'est qu'un chef de famille sans droit de gestion de la dot. Sur le débat concernant les droits de propriété des femmes athéniennes à l'âge classique et sur les activités des femmes, voir, avec des conclusions différentes, Schaps 1979, Foxhall 1989, Hunter 1994, 19-29, Johnstone 2003, Cox 2005, Cohen 2016.

¹¹⁸ Sur la structure de la famille grecque et sur ses fonctions économiques, de socialisation et de transmission Bonnard *et al.* 2017.

¹¹⁹ Les épigraphes attestent quelques exemples de citoyenneté accordée à une femme, mais aucune ne concerne Athènes. En revanche, quand la citoyenneté Athénienne est attribuée par décret à un groupe d'individus, comme dans le cas des Platéens qui avaient fui à Athènes en 429, les épouses la reçoivent également.

¹²⁰ Selon certains chercheurs le droit même à la vie des femmes aurait été limité par une exposition prépondérante des filles et par une sous-alimentation (*e.g.* Brulé 1992). Nous ne possédons pas de preuve décisive à cet égard, du moins pour l'époque classique ; l'hypothèse semble toutefois plausible sur la base du fait que, dans les sociétés patrilinéaires et virilocales comme la société grecque, la fille est destinée à partir avec le mariage et est donc moins utile que le fils pour la famille d'origine. En outre, l'infanticide et la sous-nutrition des petites filles sont des phénomènes largement documentés à travers les siècles dans de nombreuses civilisations (l'Inde et la Chine sont les cas les plus étudiés pour le monde actuel), surtout dans les campagnes et parmi les couches populaires. Un proverbe du comique Posidippe (fr. 12 K.-A.) affirme que « On élève toujours un fils, même si l'on est pauvre, tandis qu'on expose une fille, même si l'on est riche » ; Posidippe vivait toutefois à la fin du III^e siècle av. J.-C. Pour une brève synthèse des études sur ce point, Bonnard 2005, 298-301 ; mais aussi Engels 1980, Brulé 1992, Roubineau 2018.

¹²¹ Sources dans Cole 1981.

culturelle identique. En revanche, certains rudiments de lecture et d'écriture pouvaient être utiles aussi pour l'économie domestique. En outre, nous ne savons pas si les femmes, en tant que groupe subalterne, développèrent des embryons de contre-culture par rapport à la culture d'hégémonie.

Sur la base de ces données, de nombreux historiens nient que l'on puisse parler de citoyenneté féminine. Leur perspective a été accusée par différentes études récentes de calquer la conception ancienne de la citoyenneté sur sa conception moderne, qui valorise l'accès aux droits politiques : dans la perception des anciens le politique, et donc la citoyenneté, aurait représenté une réalité beaucoup plus vaste et complexe, qui comprenait la famille et la relation collective établie avec les dieux et les autres citoyens (rites, fêtes, banquets, funérailles et autres formes de participation qui soudent la communauté)¹²². Dans ce sens « citizenship consists of membership of a political community, in which an individual holds claims to whatever prerogatives and is encumbered with whatever responsibilities are attached to this particular community »¹²³. L'opposition public/privé perd ainsi sa validité, puisqu'aux yeux des anciens l'*oikos* est à tous les égards une forme politique et la relation entre *oikos* et *polis* – déjà débattue dans les textes philosophiques anciens – est dialectique et non dichotomique. Les femmes jouaient leur rôle public dans des sphères différentes : certains chercheurs utilisent la notion de « citoyenneté culturelle », puisque les citoyennes obtenaient de la visibilité et participaient aux *koina* surtout au travers de leurs fonctions religieuses. En outre, la reproduction de la descendance était elle aussi considérée comme un rôle civique.

L'accès aux magistratures ne serait donc pas le critère ancien pour délimiter la citoyenneté : la définition d'Aristote ne constituerait pas une description de la réalité athénienne, mais un plus petit dénominateur commun abstrait pour offrir une notion de citoyenneté applicable à tous les types de cité grecque¹²⁴. Même en adhérant à cette lecture, il reste toutefois à expliquer pourquoi, si toutes les tâches constituaient la même catégorie de citoyenneté, leur division sur une base sexuelle était aussi accentuée, à moins de tomber dans une conception essentialiste de la naturalité de certaines tâches en relation avec le sexe de la personne qui l'effectue.

Quant aux droits économiques, les sources mettent en évidence la même disparité entre les deux sexes : les femmes étaient cédées au mari accompagnées d'une dot, qui constituait leur

¹²² Pour être précis, cette seconde conception de la citoyenneté attribuée aux Grecs rappelle elle aussi une conception moderne, celle rousseauiste du civisme républicain : tandis que la tradition libérale met l'accent sur les droits politiques, la seconde privilégie une idée de citoyenneté comme participation à l'intérêt général. C'est davantage dans leurs rapports réciproques que dans leur autonomie que les citoyens assurent leurs besoins.

¹²³ Blok 2017, 43, selon qui il n'y aurait pas de différence entre *archai* politiques et *timai* sacerdotales. La thèse – indémontrable et fondée sur l'interprétation exagérée d'Arist. *Pol.* IV 1299a 14-19 – selon laquelle le sacerdoce était une véritable magistrature a bénéficié d'un certain succès critique ces dernières décennies : c'est sur cette thèse que s'est construite l'affirmation selon laquelle les femmes n'étaient pas exclues de la magistrature. Concernant le débat sur le concept de citoyenneté féminine (comme statut ou comme fonction) et concernant le lexique correspondant Mossé, Di Donato 1983, Blok, Patterson 1987, Patterson 1987 et 1988, 151-174, Leduc 1994-1995, Blok 2005 et 2017, Pritchard 2014, Barthélémy, Sebillotte Cuchet 2016, Fröhlich 2016, Sebillotte Cuchet 2011, 2016a et 2017.

¹²⁴ Sebillotte Cuchet 2016a, 188. Cependant, il ne faut pas oublier qu'Aristote, après avoir parlé en général en référence à de nombreuses formes constitutionnelles, fait explicitement référence à la démocratie (*Pol.* III 1275b 3-7) : « Le citoyen, lui aussi, est nécessairement différent suivant chaque constitution. C'est pourquoi le citoyen dont nous avons parlé existe surtout dans une démocratie ».

part de l'héritage mais qui était inférieure à la part des ses frères¹²⁵. Celle-ci était gérée par le mari et en cas de divorce était restituée au père de l'épouse, sauf en cas d'adultère commis par l'épouse. La loi et la tradition plaçaient donc la femme dans une situation de minorité, une sorte de perpétuelle infantilisation qui comportait une mise sous tutelle. Certaines études récentes ont remis en question l'existence de cette exclusion et ont cherché à démontrer que, bien qu'elles ne jouissaient pas des pleins droits économiques, les femmes avaient toutefois dans la pratique de larges pouvoirs économiques et participaient aux échanges ; la tutelle n'aurait été qu'une disposition formelle utilisée pour la légalité des actes, mais largement éludée dans la vie quotidienne. Les principaux témoignages en faveur de cette thèse sont certains plaidoyers de Démosthène : la *Contre Spoudias*, qui cite un prêt important accordé par une veuve à son gendre, la *Contre Aphobos II*, qui montre Cléobule, la mère de l'orateur, refuser le *kyrios* qui lui a été attribué par voie testamentaire et revendiquer le patrimoine qui lui a été refusé, ainsi que la *Pour Phormion* et la *Contre Stéphanos*, qui mettent en lumière la figure d'Archippé, femme du banquier Pasion, qui à la mort de son mari aurait reçu une énorme dot, peut-être en sus d'autres biens extra-dotaux ; des biens dont Archippé semble pouvoir disposer. D'après ce que relate Isée (*Arist.* 10) une loi interdisait aux femmes de mener à terme des transactions économiques supérieures au prix d'un médimne : la marge de manœuvre est celle de petits actes d'achat et de vente au marché. Dans les trois cas cités cette limite semble être largement dépassée¹²⁶.

L'autonomie féminine dans les transactions économiques est toutefois documentée dans des exemples rares et de faible qualité : et il est surprenant que ces mêmes études qui jugent (à raison) sans fondement les plaidoyers lorsqu'ils mettent en évidence la domination masculine¹²⁷, considèrent ces mêmes sources inattaquables quand elles appuient l'hypothèse d'une indépendance substantielle des femmes malgré la *kyrieia*. Comme chacun le sait, les orateurs manipulent abondamment non seulement les faits mais aussi les lois : puisqu'à Athènes le principe *iura novit curia* n'était pas appliqué (car les juges étaient des citoyens ordinaires qui n'avaient pas de notions de droit), les logographes cherchaient souvent à déformer les normes en vigueur¹²⁸. Il est vrai que les plaidoyers nous donnent des informations sur certaines procédures et lois ; toutefois, non seulement elles obéissaient à des règles précises comme tout genre littéraire, mais en tant que discours public destiné à influencer les juges elles devaient respecter les attentes et les préjugés de ces derniers. Les généralisations sont donc impossibles : nous ne sommes presque jamais en mesure de savoir si une affaire judiciaire représentait un cas isolé ou appartenait à une longue série, et si la

¹²⁵ Seulement dans 5 cas, tous tirés des orateurs (Lys. 32,6 ; Is. 3,49 et 8,8 ; Dem. 37,5 et 31,1), dont la fiabilité est toujours incertaine, il est possible de mettre en relation la dot avec la fortune familiale. Dans les quatre premiers cas, il s'agit d'une fille unique. Le pourcentage du patrimoine total représenté par la dot est respectivement de 8,3 %, 5,5 %, 27,8 % (et de 11 % pour le second mariage), 14,2 %, 3,3 % (Leduc 1982).

¹²⁶ Sur ces figures "autonomes" et sur la prétendue laxité de la *kyrieia* voir Vial 1985, 1996 (selon laquelle celui de *kyrios* n'est pas un statut permanent, mais un rôle qui est assumé à l'occasion d'actes juridiques spécifiques), Hunter 1989 et 1994, 9-42, Kron 1996 (qui parle de « more or less nominal character » de la *kyrieia*, notamment dans le domaine religieux), Foxhall 1996, Ferrucci 2014, Sebillotte Cuchet 2016a et 2017.

¹²⁷ Par exemple, sur l'utilisation de la lysienne *Pour le meurtre d'Ératosthène* afin de montrer le contrôle exercé par les maris sur leurs femmes.

¹²⁸ Sur cette question Cantarella 1994, 61-65.

réalité ou l'idéologie prédominait dans la description des faits et des personnages¹²⁹. La fiabilité de ces sources doit donc chaque fois être remise en question sur la base de l'intérêt concret de l'orateur à fournir ou non certaines informations et à susciter l'approbation des juges.

Prenons l'exemple de la *Contre Diogiton* de Lysias : le gendre du défunt Diodote accuse devant le tribunal Diogiton, oncle et tuteur de sa femme et de ses beaux-frères, d'avoir spolié illégalement ces derniers de leur héritage. Après avoir exposé les antécédents, il raconte aux juges la façon dont la fille de Diogiton, veuve de Diodote et mère de ses enfants, « bien que peu habituée à parler parmi les hommes » (11) s'est présentée à une réunion de la famille pour accuser Diogiton avec dédain et *pathos*, mais aussi avec une certaine compétence financière. À notre connaissance, cette intervention utilisée par certains chercheurs pour accréditer l'idée que le pouvoir des femmes athéniennes était supérieur à celui qui leur est habituellement reconnu¹³⁰, pourrait avoir été entièrement inventée : quel meilleur expédient Lysias aurait-il pu imaginer pour gagner la sympathie des juges qu'une figure de mère qui surmonte son habituelle retenue pour défendre ses propres enfants ? La défense de la famille et en particulier de la progéniture, comme le démontrent de nombreux exemples, constitue l'action maternelle canonique et socialement reconnue comme acceptable, la seule qui pousse les femmes à tenter des actions en justice par l'intermédiaire de leur *kyrios*.

Les exemples cités dans les plaidoyers de Démosthène concernent en outre la catégorie de veuves aisées d'un certain âge, dont le statut n'est pas représentatif du panorama féminin d'Athènes. En effet, les veuves et les femmes âgées, d'après les sources, jouissaient déjà au V^e siècle d'une plus grande liberté par rapport aux femmes en âge de procréer ; elles n'étaient plus destinées à donner naissance à une descendance dont il était nécessaire de contrôler la légitimité, ayant cessé de constituer une source de préoccupation pour les hommes de la famille. Au contraire « maidens, brides and young wives represented a household's greatest vulnerability to shame and disintegration, so that its men were committed at all costs to protecting their virtue »¹³¹. Le privilège de la richesse garantit des marges de manœuvre impensables pour les membres des classes inférieures. Le cas d'Archippé, en particulier, est exceptionnel : sa dot est la plus élevée que nous connaissons pour l'époque, après celle de l'épouse d'Alcibiade¹³². Nous nous trouvons donc dans un contexte élitiste : une généralisation sur l'autonomie économique réelle des femmes et sur le poids seulement formel de la *kyrieia*, ainsi qu'une antédation au V^e siècle sur la base de ces cas ne serait donc pas opportune¹³³. La *kyrieia* était une institution coutumière, peut-être moins rigide que ce l'on pensait autrefois, mais il ne faut pas pour autant (et en l'absence de preuves décisives) en

¹²⁹ À propos des orateurs en tant que source sur les femmes athéniennes *e.g.* Mossé, Di Donato 1983, Vial 1985.

¹³⁰ *E.g.* Walters 1993 ; *contra* Gagarin 2001.

¹³¹ Henderson 1987, 109, Bremmer 1987, Pratt 2000. Sur l'adultère en tant que source d'angoisse masculine entre le V^e et le IV^e siècle par rapport à la citoyenneté voir par exemple Gardner 1989. Sur le statut des veuves voir Walcot 1991, Kallet-Marx 1993, Cudjoe 2010 ; à propos des veuves qui administrent le patrimoine des ses fils voir Aeschin. *C. Tim.* 170.

¹³² Ferrucci 2013, 224-226.

¹³³ Ainsî Damet 2012a et Marchiandi 2020, 31 : « Proprio il fatto che gli esempi citati siano pressappoco gli stessi dimostra con grande evidenza la povertà del repertorio. Più che aprire squarci su una realtà diversa da come ce la siamo finora immaginata, le donne evocate sembrano per lo più costituire eccezioni, interessanti ma ben lontane dal rappresentare una norma che autorizzi a riscrivere la storia della donna greca ».

sous-estimer le poids pratique et symbolique.

Sur la base de ces réflexions nous pouvons donc provisoirement conclure qu'à Athènes il existait un écart (variable et difficilement quantifiable) entre le droit, les coutumes et les pratiques concrètes, et que certaines personnes dans certaines conditions pouvaient se ménager des marges de manœuvre dans les vides laissés par la tradition et la loi¹³⁴, bien que rien ne prouve qu'il s'agissait de comportements généralisés, en particulier au V^e siècle. Les sources, surtout épigraphiques, qui témoignent de l'importance sociale croissante des femmes appartenant aux élites civiques (concession de citoyenneté, évergétisme, érection de temples et transactions économiques propres, dont l'achat et la vente de terrains, les héritages, les rôles professionnels et artistiques) appartiennent en grande partie à la fin du IV^e siècle et deviennent de plus en plus fréquentes à l'époque hellénistique et romaine¹³⁵.

La question de la dot et du patrimoine personnel n'épuise pas le sujet des occupations économiques féminines : le fait que les femmes athéniennes de l'époque classique, en plus du travail domestique, effectuaient, au domicile ou en dehors, des activités en échange d'argent ou d'autres biens est désormais largement démontré. Les tâches domestiques, que l'idéologie ancienne considère comme les activités féminines "naturelles"¹³⁶, étaient identiques à celles que les femmes continuèrent d'effectuer au cours des siècles : préparation des repas pour l'alimentation de la famille, approvisionnement en eau, ménage, lavage, éducation des enfants, soins apportés aux personnes âgées et aux malades, filage et tissage pour la confection de vêtements et, naturellement, la mise au monde d'une descendance légitime, qui constitue le principal objectif du mariage et, dans le discours public, le principal rôle civique des femmes. En fonction de la disponibilité économique de la famille, ces tâches pouvaient être déléguées à des degrés divers à d'autres femmes ayant le statut d'esclave, surveillées par la maîtresse de maison¹³⁷. Ainsi, cette dernière se caractérise aussi comme rouage du système de production esclavagiste. Il ne nous aura pas échappé que, alors que les tâches masculines prévoient une rémunération, celles considérées comme "naturellement" féminines, pouvant être subsumées sous la notion de travail domestique¹³⁸, sont par définition effectuées gratuitement, dans l'antiquité comme aujourd'hui¹³⁹, ce qui leur attribue fondamentalement une valeur sociale inférieure par rapport à une activité réalisée en échange de biens ou

¹³⁴ Il existe toujours un hiatus entre la réglementation juridique formelle et la réalité : les normes du droit sont le présupposé à partir duquel mesurer cet écart sur la base d'autres sources. La coutume peut être plus ou moins rigide par rapport aux règles du droit : comment quantifier l'importance et la nature de l'écart ? La complexité des faits sociaux ne permet pas d'apporter une réponse univoque : dans un même lieu et un même moment l'écart peut évoluer en fonction de différents facteurs, le premier desquels étant la condition sociale du sujet. En général la pratique quotidienne des relations familiales s'éloigne davantage du droit qu'en matière de droit public, pénal ou judiciaire : à ce propos Cantarella 1981, 21-22.

¹³⁵ Van Bremen 1996, Bielman 2002, Bielman *et al.* 2016, Kron 1996, Frei Stolba *et al.* 2003.

¹³⁶ Outre les sources littéraires, les épigraphes funéraires des femmes aussi rappellent le plus souvent comment leur rôle principal est celui « d'épouse fidèle et de mère dévouée ».

¹³⁷ « Mais il y a fort à parier que le travail servile remplace essentiellement un travail masculin, alors qu'il complète un travail féminin qui, lui, est "dans la nature des choses et n'apparaît donc pas dans les sources » (Brulé 1987, 341).

¹³⁸ Sur la définition des catégories de « travail ménager » et de « travail domestique » voir Delphy 1997, 7-16 ; 53-67.

¹³⁹ En Europe, l'Italie est la lanterne rouge avec 36 heures hebdomadaires de travail domestique non rémunéré des femmes contre les 14 heures des hommes selon le rapport de l'ISTAT (Institut national de la statistique) de 2010 *La division des rôles au sein des couples*.

d'argent. Comme nous le verrons, plusieurs sources témoignent d'une dévalorisation des *erga gynaikeia* par rapports à ceux masculins.

Il est plus compliqué de reconstruire le travail extra-domestique des femmes libres, passé sous silence par les sources littéraires et invisibilisé par les études jusqu'à une époque récente, mais bien attesté par des images et des épigraphes¹⁴⁰. Dans les représentations sur vase, à la différence de celles littéraires, certaines activités de la vie de la *polis* fondamentales pour la définition de l'identité athénienne (l'assemblée, le tribunal, l'agriculture) sont peu présentes ou complètement absentes : même les occupations féminines illustrées sur les vases auront donc probablement été filtrées, sélectionnées et non exhaustives par rapport à une réalité qui continue de nous échapper. Ces images sont particulièrement nombreuses, bien que leurs contenus soient répétitifs, entre la fin du V^e siècle et le début du IV^e, et les critères de sélection semblent être fortement idéologiques : selon Sian Lewis les vases produits pour le marché intérieur athénien privilégiaient les représentations de femmes en qualité de mères et d'épouses, les mêmes rôles sur lesquels les sources littéraires mettent l'accent ; les images de femmes qui travaillent ou participent à des fêtes étaient en revanche réservées à des vases destinés à l'exportation¹⁴¹.

Quant aux épigraphes funéraires, elles commencent à indiquer la profession des défunt(e)s surtout à partir du IV^e siècle : cela n'indique pas nécessairement une augmentation du travail féminin par rapport au V^e siècle mais pourrait témoigner simplement d'une plus grande acceptation sociale de celui-ci. On peut légitimement supposer que les décès et l'absence prolongée des hommes durant la guerre du Péloponnèse aient entraîné une intensification du travail féminin et une plus grande différenciation des fonctions ; toutefois les sources ne parlent presque pas de ce sujet¹⁴². Les sources ne permettent pas toujours de déterminer si la travailleuse qui exerce un métier spécifique est citoyenne, métèque ou esclave.

À l'époque classique, dans le contexte urbain, les principales activités étaient celles "professionnelles" de nourrice, sage-femme, lavandière ou prostituée, et celles liées à la production et à la distribution de biens, par exemple la vente de pain, de fruits et légumes, de couronnes et de cosmétiques, la production et la vente de plats préparés, le filage et le tissage pratiqués dans l'*oikos* : le foyer est caractérisé comme une unité de production non seulement pour un usage interne, mais aussi pour la vente. Les activités commerciales ouvraient aux femmes comme aux hommes l'espace de l'*agora*¹⁴³ ; d'autres occupations se déroulaient à l'abri de l'*oikos* et représentaient une professionnalisation des activités domestiques "naturelles" effectuées gratuitement par les femmes pour leur famille¹⁴⁴. Le domaine des

¹⁴⁰ Une première liste de professions féminines a été établie par Herfst en 1922. En outre, Schaps 1979, Savalli 1983, 78-96, Brok 1994, Mactoux 1995, Kosmopoulou 2001, Harris 2002, Sebillotte Cuchet 2016b, Sronek 2018.

¹⁴¹ Lewis 2002, 210-213. Le volume est consacré à l'iconographie des activités publiques et privées des Athéniennes.

¹⁴² Bernard 2000, 165-173.

¹⁴³ Sur l'hypothèse de secteurs séparés pour les femmes sur le marché, en raison davantage de la spécialisation des produits que d'une séparation intentionnelle, voir D'Ercole 2013, 66-68.

¹⁴⁴ La suggestion faite dans Xen. *Mem.* II 7, 1-14 par Socrate à Aristarque, contraint de subvenir aux besoins de plusieurs parentes, est intéressante : son conseil est de les mettre à travailler la laine, cette activité étant appropriée aux femmes libres, mais utilisable pour la vente, de façon à ce que les parentes d'Aristarque puissent contribuer à leur subsistance.

tâches féminines apparaît, au moins pour l'époque classique, bien plus limité que celui des tâches masculines : à partir de la fin du IV^e siècle les sources mettent en évidence une plus grande différenciation.

Tandis que le travail domestique était, à des degrés divers, propre à toutes les femmes, le travail à l'extérieur du foyer était effectué par les représentantes des classes moyenne et populaire, qui devaient travailler pour vivre. Le facteur de l'appartenance sociale se rattache ici avec force à celui du sexe : puisque les familles aisées n'avaient pas besoin des produits du travail extra-domestique féminin, l'idéologie dominante considérait ces activités comme inconvenantes¹⁴⁵. Le silence des sources littéraires de l'époque archaïque et classique à cet égard est lui-même une preuve de cette vision négative en plus d'être, comme nous le verrons dans Hésiode, une manière de minimiser le poids économique des femmes. C'est justement cette idéologie, véhiculée par les sources, qui nous transmet un modèle abstrait de répartition des tâches basée sur l'opposition intérieur (féminin)/extérieur (masculin) qui n'a pas de correspondance avec la réalité de l'époque, ni en ville ni à la campagne¹⁴⁶. Les tâches manuelles sont considérées en général moins dignes d'un homme libre par rapport aux autres ; les occupations des femmes libres sont exclusivement manuelles¹⁴⁷ et souvent comparables à celles des esclaves : les sources attestent que de nombreuses nourrices et tisseuses étaient des esclaves¹⁴⁸, tout comme les *pornai*, prostituées légalement par leurs maîtres¹⁴⁹.

Comme dans toute société, à Athènes également les échanges économique-sexuels étaient sujets à des formes de contrôle et de régulation sociale : toutes les formes de travail sexuel étaient marquées par un degré élevé d'instabilité. Comme nous pouvons en déduire du récit de la "carrière" de Neera, vendue et prostituée à sept ans, dans le plaidoyer prononcé contre elle

¹⁴⁵ E.g. Dem. C. *Eubul.* 34-35 : pour justifier sa mère, sage-femme puis vendeuse au marché comme tant d'autres femmes libres, Euxithéos invoque la nécessité de survivre pendant les temps difficiles de la cité. « Bien sûr » affirme l'accusé « si nous étions riches, nous ne vendrions pas des rubans » ; et plus loin (45), toujours à propos des professions féminines : « La pauvreté contraint les personnes libres à faire bien des choses serviles et humiliantes, c'est une raison pour les plaindre plutôt que pour les condamner par surcroît ». Pour discréditer un citoyen, les orateurs utilisent souvent des insinuations sur sa mère : qu'il s'agisse d'une prostituée, d'une étrangère ou d'une femme pauvre qui travaille (à ce propos Villacèque 2014). Mais déjà au IV^e siècle, des épigraphes funéraires rappellent le rôle des vendeuses des défunt(e)s avec une certaine fierté professionnelle.

¹⁴⁶ Dans les sources, les commerçants, les nourrices et les sages-femmes sont souvent représentés comme des personnes âgées (Bremmer 1987) : cette tranche d'âge était probablement plus libre de travailler en dehors du domicile. Pl. *Th.* 149b établit un lien entre l'âge et la profession de sage-femme : « Tu sais, en effet, j'imagine, qu'il n'est point d'encore capable de concevoir et d'enfanter qui fasse ce métier d'accoucher les autres : seules le font celles qui ne peuvent plus enfanter ».

¹⁴⁷ Déjà sur les tablettes mycéniennes le travail féminin apparaît presque exclusivement manuel avec une nette prédominance des activités textiles (Billigmeier, Turner 1981). Plus généralement, selon Di Fidio 1979 l'organisation du travail féminin à l'époque mycénienne correspond aux caractéristiques du travail féminin dans la société grecque.

¹⁴⁸ Voir Faraguna 1999, 65-79 ; Marchiandi 2019, 42-44. Affranchissements de nourrices comme récompense pour leurs services dans *IG* II-III² ; voir également Dem. C. *Euerg. et Mnes.* 55. Des cas de nourrices métèques et même citoyennes ont été attestés. *IG* II-III² 1553-1578, attestent des affranchissements d'esclaves *talasiourgoi* (travailleuses textiles), d'une *skytotos* (cordonnière) et d'une *akestria* (tailleuse). Les métèques payaient la taxe du *metoikion* sur leurs gains personnels, si elles n'avaient pas de parent de sexe masculin : elles disposaient donc de droits économiques bien qu'elles ne fussent pas citoyennes, ou peut-être justement parce qu'elles ne l'étaient pas.

¹⁴⁹ Pour ce qui concerne les femmes esclaves, le travail d'ouvrière textile semble, au moins dans un cas, se superposer à celui de prostituée (Davidson 1997 et autres) ; que la diffusion du modèle bi-fonctionnel lupanar-usine était récurrente est une hypothèse non démontrée.

et attribué à Démosthène, les conditions de violence et d'exploitation dans lesquelles s'exerçait cette profession étaient extrêmes¹⁵⁰.

En ce qui concerne les échanges, les anciens jugent différemment le commerce au détail (*kapeleia*) et celui maritime à grande échelle (*emporía*) : alors que l'*emporos*, plus riche que le *kapelos*, joue une sorte de rôle civique en apportant à Athènes des produits essentiels à son fonctionnement, le jugement du *kapelos* est en général négatif et souvent associé à l'idée de la fraude¹⁵¹. Ce jugement vaut aussi bien pour le *kapelos* que pour la *kapelis* : l'écart entre les deux sexes réside dans le fait que la vente au détail est la seule possible (et attestée) pour les femmes, qui restent confinées au niveau le plus bas du commerce. Dans ce cadre « la figure de la marchande occupe d'emblée une place infime » ; dans le cas de la *kapelis* « ce mépris pour la profession peut bien sûr s'enrichir de sous-entendus sexuels [...]. De surcroît, les femmes marchandes semblent parfois la cible de maltraitances et de supercheries, même de la part des magistrats préposés à l'ordre public dans les marchés »¹⁵².

Bien que la société grecque soit principalement rurale¹⁵³, nous disposons de très peu d'informations sur le travail des femmes dans les champs : déjà à l'époque classique des substantifs féminins parallèles à des termes masculins désignant des activités agricoles¹⁵⁴ sont attestés, mais nous ne savons pas dans quelle mesure le travail salarié agricole des femmes était répandu. Pour le IV^e siècle, Démosthène (*C. Eubul.* 45) parle de femmes libres contraintes par la pauvreté à travailler comme vendangeuses. La comparaison avec d'autres civilisations paysannes, dans lesquelles tous les membres de la famille effectuent des tâches au sein du domaine familiale, nous pousse à croire que dans les petites propriétés, si répandues dans l'Attique, le travail des femmes de la famille était régulier, en particulier quand les hommes étaient partis à la guerre¹⁵⁵ : en effet, de nombreuses activités agricoles se déroulaient au printemps et en été, justement au moment où les hommes étaient appelés aux armes.

Les travaux extra-domestiques féminins étaient donc nombreux : ils ne suffisent toutefois pas à définir une autonomie substantielle des femmes à l'époque classique. Une question centrale, qui est généralement éludée, est celle relative au bénéficiaire des revenus de ces activités : la travailleuse les recevait-elle ? Ce n'est en effet pas le travail qui « rend libre » mais – éventuellement et de façon non mécanique – l'autonomie économique qui en découle. Cette question est d'autant plus légitime si l'on pense que dans les pays occidentaux le droit de jouir d'une autonomie économique a été principalement garanti aux femmes par la loi plusieurs décennies après l'obtention du suffrage universel : après 1950 dans de nombreux États

¹⁵⁰ Sur la prostitution ancienne et pour des études à ce sujet *infra* chap. II.3.1.

¹⁵¹ D'Ercole 2013.

¹⁵² Sources dans D'Ercole 2013, 61 ; sur les détaillantes dans les sources comiques, voir aussi Henderson 1987, 121-122.

¹⁵³ L'agriculture est le principal secteur de création de richesse en Grèce : selon Bresson 2007, 147, son incidence peut être d'environ 80% de la valeur totale produite.

¹⁵⁴ Mactoux 1995. Les *πόαστρια*, « sarcleuses », figurent dans un fragment d'Archippe (fr. 46 K.-A.) et constituent le titre de deux comédies anciennes, l'une de Magnès et l'autre de Phrynichos.

¹⁵⁵ Arist. *Oec.* I 1345a sur les femmes dans les petites propriétés agricoles. Sur le domaine familial dans l'Attique Meixins Wood 1994 ; sur les femmes antiques dans l'agriculture Scheidel 1995-1996 ; Jones 2004, 61-63.

européens les femmes étaient encore sous la tutelle d'un *kyrios*¹⁵⁶. La situation pouvait donc tout à fait être analogue dans l'Athènes de l'époque classique, où la gestion économique de la famille était justement confiée au *kyrios* : on peut supposer que les revenus issus de l'activité agricole étaient perçus par le propriétaire du domaine, comme cela se produira durant les siècles à venir et continue de se produire aujourd'hui dans de nombreuses régions du Sud-Est asiatique et de l'Afrique sub-saharienne, où les femmes travaillent une terre dont la propriété et le fruit reviennent aux pères ou aux maris¹⁵⁷. Si l'on tient compte du poids écrasant de l'agriculture dans la création de la richesse à Athènes¹⁵⁸, nous ne pouvons qu'en conclure que la contribution du travail féminin dans les petites propriétés de l'Attique devait être considérable.

Dans le cas d'Aristarque cité plus haut, le *surplus* du travail artisanal des parentes semble revenir au parent de sexe masculin et non pas aux femmes, qui réalisent pourtant un travail de production intense en échange de leur subsistance : « Elles déjeunaient en travaillant et dînaient après le travail ». Aristarque, par contre, ne travaille pas du tout : « elles lui reprochaient d'être le seul dans la maison qui prît ses repas sans prendre part aux travaux » (Xen. *Mem.* II 7,12). De la même manière, on peut supposer que les nourrices et les prostituées esclaves normalement ne percevaient pas de rémunération pour leur travail¹⁵⁹, et que les salaires des travailleuses libres étaient inférieurs à ceux des hommes¹⁶⁰. Le même discours valait probablement pour le surplus du tissage et des aliments destinés à la vente : puisque le mari était chargé de l'administration légale des biens de sa femme, on ne voit pas pour quelle raison ce dernier aurait dû lui céder les revenus de la famille en tant qu'unité de production ; une unité de production et une institution socio-économique, rappelons-le, de type hiérarchique. L'idée que « l'obbiettivo di accrescere il patrimonio dell'*oikos* accomuna la donna e l'uomo » et que le mariage fonctionne comme « una sorta di *partnership* ideale »¹⁶¹ dérive d'une vision conventionnelle et irénique de la famille comme lieu solidariste d'*homophrosyne* et de partage consensuel des biens et des pouvoirs qui ne correspond à

¹⁵⁶ Dans la patrie de la Révolution française, par exemple, il fut nécessaire d'attendre 1965 pour qu'une femme soit autorisée par la loi à ouvrir un compte en banque ou à signer un contrat de travail sans la permission de son conjoint.

¹⁵⁷ Selon la FAO, en Afrique et en Asie les femmes travaillent 12 à 13 heures de plus par semaine que les hommes, mais au niveau mondial, moins de 20 % des propriétaires terriens sont des femmes (le pourcentage est bien plus bas dans les pays en voie de développement). En Europe aussi le phénomène du travail gratuit des femmes dans les entreprises familiales appartenant à l'époux, ou comme secrétaires dans le cas des professions libérales, est répandu (pour la France : Delphy 1997, 53-67).

¹⁵⁸ Selon Bresson 2007, 147, son incidence peut être évaluée à 80 % de la valeur produite.

¹⁵⁹ L'exploitation par l'esclavage prenait différentes formes : les maîtres pouvaient louer la force de travail de leurs esclaves à des tiers, en en percevant le salaire. Les esclaves effectuaient parfois des travaux extérieurs de manière autonome ou recevaient des récompenses de la part de leurs maîtres. En les économisant ils pouvaient payer leur affranchissement ; cela pouvait aussi valoir pour les esclaves femmes, mais nous ne savons pas dans quelle mesure. Sur la pauvreté des femmes dans l'Athènes démocratique, en particulier des nourrices et des sages-femmes, voir Taylor 2017, chap. IV.

¹⁶⁰ Il s'agit là aussi d'une constante historique, qui a connu son explosion la plus visible avec la révolution industrielle : actuellement le *Global Gender Gap Report* et le *Global Gender Pay Gap Report* élaborés par le Forum économique mondial de l'ONU montrent que *dans aucun pays au monde* il n'existe une parité salariale entre hommes et femmes pour un même travail. Un exemple de cette différence de salaire dans l'Égypte du III^e siècle se trouve dans un papyrus des archives de Zénon (PSI 6.599 : <https://papyri.info/ddbdp/psi:6:599>) concernant un magazine ou une famille de tisserands : il nous informe que le salaire journalier était d'une obole et demie pour les hommes et d'une demie-obole pour les femmes.

¹⁶¹ Dimauro 2014, 17.

aucune institution juridique grecque¹⁶² et qui, comme de récentes études sur les répartitions des patrimoines familiaux le démontrent, n'appartient même pas aux sociétés occidentales actuelles, bien que caractérisées par une égalité formelle des droits¹⁶³. Dans le monde grec, rappelons-le, une grande quantité de biens qui ne transitent pas par le marché circulent via la famille. Le lieu commun rassurant selon lequel la répartition des rôles sur une base « naturelle » et la centralité de la fonction reproductive sont le trait pertinent universel du mariage est éminemment politique, comme le montrent de nombreuses études anthropologiques : « Les cas africains de mariages institutionnels entre hommes ou entre femmes, où les normes du genre (prérogatives du “mari” et services de l’“épouse”) étaient respectées, attestent que le mariage ne se définit pas principalement par la fonction reproductive – comme l'avait bien vu Lévi-Strauss – mais assure par contre un ensemble de droits du sexe/genre “homme” sur le sexe/genre “femme” »¹⁶⁴. Quand Ischomaque (*Xen. Oec.* VII 13 ss.) assimile la famille à une entreprise dont les membres coopèrent pour le bien-être et l'accroissement du patrimoine, nous devons garder à l'esprit que l'unique membre jouissant de la légitimité sociale pour posséder ou gérer ce patrimoine est l'homme libre et adulte. Cela dit, il reste enfin à considérer un dernier fait – mais non des moindres – d'une importance fondamentale pour mesurer le déséquilibre entre hommes et femmes dans la Grèce classique en matière de droits économiques. Nous le savons, la *polis* démocratique se finançait grâce aux tributs des alliés, aux droits, à l'exploitation des mines et autres impôts, surtout indirects. Concernant ces recettes, la *polis* fonctionnait aussi comme système de distribution, désamorçant ainsi la conflictualité sociale et facilitant la reproduction des équilibres et des rapports de pouvoir. L'État, à travers des dépenses considérables, réalisait des interventions à différents niveaux : aides directes aux plus pauvres à travers les distributions de blé, création d'emplois à travers les marchés publics et le maintien de l'appareil militaire (citons par exemple les thètes rameurs sur les navires), distribution d'une indemnité aux citoyens pour leur participation aux organes politiques et judiciaires. Si l'on en croit Aristote (*Ath. Pol.* 24,3), au IV^e siècle « les tributs, les taxes et les alliés nourrissaient plus de vingt

¹⁶² Dans la *polis* athénienne, il n'y a pas de communauté des biens, les apports féminins et masculins ne se mélangent jamais : la *proix*, bien qu'elle soit gérée par le mari (qui encaisse le produit de son éventuel investissement), reste la propriété de sa femme jusqu'à ce qu'elle la transmette aux enfants. Il en va de même pour les biens du mari.

¹⁶³ Selon Gollac 2017, 57 « étudier le genre du patrimoine ne se résume pas à reconstituer la richesse des hommes et des femmes en additionnant leurs droits de propriété personnels sur des biens. La propriété d'un bien [...] n'est en fait qu'un des aspects du pouvoir qu'une personne peut détenir sur un bien. La complexité du droit de propriété et les rapports de domination qui existent entre les hommes et les femmes qui se partagent théoriquement un même patrimoine [...] induisent un pouvoir éminemment genré sur les biens qui composent ce patrimoine. Le rapport entre droit de propriété et genre se joue ainsi à trois niveaux. Au premier niveau, lorsqu'on tente vainement de reconstituer des patrimoines individuels, on constate que la richesse des femmes est inférieure à celle des hommes. Au deuxième niveau, on observe que les femmes ne détiennent pas exactement les mêmes droits de propriété que les hommes : comme on le voit dans le cas des sociétés, elles sont plus fréquemment propriétaires de biens dont elles ne détiennent pas les droits de gestion. Au troisième niveau, à droit de propriété formellement égal, leur position dans les rapports de domination qui se jouent entre propriétaires d'un même bien, notamment au sein de la famille, leur confèrent un pouvoir moindre sur le patrimoine [...]. Le droit et son apparente neutralité jouent ainsi un rôle non négligeable à la fois dans la domination patrimoniale des femmes et dans son invisibilisation ». Voir également Bessière, Gollac 2020.

¹⁶⁴ Mathieu 2014, 26.

mille hommes »¹⁶⁵. Les bénéficiaires des distributions de blé, de la solde militaire et du *misthos* étaient justement des hommes ; affirmer que ces derniers utilisaient ces recettes pour assurer la subsistance des familles ne rend pas moins évidente l'exclusion des femmes à l'accès direct à toute forme de salaire et de subvention de l'État.

Inexplicablement, les dimensions de cette forme d'inégalité, pourtant considérables, sont passées sous silence par les chercheurs qui s'emploient à réévaluer l'importance et le poids des femmes dans l'économie athénienne, et qui affirment que mettre l'accent sur l'exclusion des femmes des magistratures dérive d'une vision anachronique du monde grec, calquée sur l'idée moderne de citoyenneté. Minimiser, comme ils le font, l'importance de l'exclusion des femmes des magistratures en neutralisant son poids notamment économique et en lui opposant la participation féminine aux rôles religieux dérive au contraire d'une vision dans laquelle le symbolique masque les rapports matériels entre les individus et les classes. En ces sens, l'opinion de Pascal Payen selon laquelle les femmes des *poleis* grecques doivent être considérées à tous les égards comme des combattantes et partie intégrante de l'armée civique, « hormis [...] la présence effective dans les rangs des combattants » est exemplaire. En fait, affirme-t-il, « la “participation” à la défense de la cité, conçue comme “communauté”, peut reposer sur d'autres modes que les armes traditionnelles à la main [...] ; minimiser le rôle des femmes en ce domaine résulte d'une pensée de la différence sexuelle qui réduit la guerre à l'armée, réserve la seconde aux hommes et à eux seuls ». Les antiquistes qui parlent de l'exclusion des femmes de la guerre pécheraient donc par idéologisme et essentialisme, incapables de renoncer à leurs idées préconçues sur l'oppression féminine : « il existe, à la prise en compte des relations entre femmes et armée, un obstacle d'ordre militant et théorique. D'ordre “militant”, en ce que l'armée représente un instrument de domination que l'on voudrait ne pas voir occupé, même marginalement, par les femmes, qui pourraient alors passer du statut de dominées ou de victimes à celui d'agresseurs et d'opresseurs ». La participation des femmes, à la lumière du concept de complémentarité, prendrait la forme de tâches auxiliaires : « Partons, tout d'abord, d'une évidence trop oubliée : l'armée en tant que groupe des *andres* ne peut exister qu'à partir du moment où se trouve constitué, conjointement, celui des *gunaikes*. [...] La femme n'est pas laissée à l'écart du cheminement qui conduit aux rangs de la phalange, et, par le soin qu'elle accorde à la préparation de l'équipement du soldat, dont les différentes pièces passent entre ses mains, elle contribue au bon ordre des armées et manifeste une conscience de l'importance qu'il faut lui accorder. Il n'est donc pas impropre de parler en ce sens de participation »¹⁶⁶. La notion de complémentarité annule ainsi la disparité et la hiérarchie entre les deux conditions, à partir de l'évidence que ce ne sont pas les femmes qui délibèrent les guerres. La question de la solde militaire, que les femmes ne perçoivent pas, n'est pas prise en compte, tout comme la question de la valeur sociale différente qui dérive de l'utilisation des armes et de la tâche consistant à les fourbir. À propos d'essentialisme, il semble que “soin” reste le mot clé qui caractérise les femmes dans la division sexuelle du travail au sein de l'armée civique.

En ce qui concerne la participation aux rites et aux moments collectifs de la cité, les sources

¹⁶⁵ Voir également Plut. *Per.* 12,5. Le thème des citoyens entretenus par l'État est récurrent dans les pièces d'Aristophane (*Eq.* 41, 904-905, *Vesp.* 300-306, 606-612, 673-674, *Eccl.* 460-446, 554-555).

¹⁶⁶ Payen 2004, 5-10 (de l'édition électronique).

indiquent que les femmes jouent un rôle religieux important à Athènes et dans les *dèmes* de l'Attique, aussi bien comme fidèles que comme officiantes. Comme leurs homologues masculins, les prêtresses accomplissaient les rites sacrés au nom de la communauté, le plus souvent au service de divinités féminines ; certaines d'entre elles étaient particulièrement prestigieuses, par exemple dans le cas de la prêtresse d'Athéna Polias sur l'Acropole ou de Déméter et Coré à Éleusis, et étaient par conséquent confiées à des représentantes de l'élite athénienne. D'autres prêtresses étaient tirées au sort parmi toute la population¹⁶⁷. Bien que le phénomène appartienne surtout à l'époque hellénistique, les sources épigraphiques et archéologiques montrent que dès le V^e siècle certaines femmes non prêtresses avaient fondé un temple ou dédié des statues et des objets aux divinités¹⁶⁸. En somme, dès l'époque classique la sphère religieuse était la principale dans laquelle les femmes agissaient en public. De cette manière, elles légitimaient aussi l'importance de leur famille¹⁶⁹ : les exemples de protagonisme féminin dans le domaine religieux devaient donc être en général favorisés par les parents de sexe masculin, ce qui rend pour le moins floue la frontière entre actes indépendants et hétéro-dirigés.

Bien que les fonctions sacerdotales des hommes et des femmes à Athènes fussent fondamentalement les mêmes du point de vue culturel, administratif et des honneurs attribués, même dans ce domaine le sexe n'était pas neutre, surtout sur le plan financier. En tant que femmes, les prêtresses devaient passer par le *kyrios* dans les actes légaux liés à leur fonction. Un principe analogue valait pour les fidèles de sexe féminin : par exemple les dépenses des Thesmophories étaient payées par les maris des participantes, ce qui en dit long sur la portée subversive de l'inversion des rôles durant cette fête, qui jouait le rôle de stabilisateur typique des rituels de renversement et de liminarité davantage que ne l'était l'équivalent des espaces rituels réservés aux seuls hommes. Même dans les thiasés dionysiaques, qui reconnaissaient une compétence religieuse prépondérante aux femmes, les responsabilités administratives et financières étaient endossées uniquement par des hommes¹⁷⁰. Bien que les thiasés fussent des associations à caractère privé et indépendantes de l'État, cette exclusion sur le plan administratif est significative en matière de « parité » religieuse justement parce qu'en contradiction avec le protagonisme féminin sur le plan rituel. L'une des principales fonctions qui définissent le *hiereus* est en outre la pratique du sacrifice sanglant : le fait que les femmes, bien qu'étant titulaires de la capacité sacrificielle, n'accomplissent pas l'acte de l'égorgement de l'offrande représente une exclusion partielle de l'un des rites les plus importants de la cité au niveau symbolique, peut-être liée à l'interdiction pour les femmes d'utiliser les armes¹⁷¹.

Les hommes et les femmes participaient à des formes de culte communes et séparées : Susan Guettel Cole, après avoir analysé les caractéristiques de la présence masculine et féminine

¹⁶⁷ Sur les rôles religieux des femmes à Athènes, voir Brulé 1987, Bruit Zaidman 1990, Georgoudi 1993, Blundell, Williamson 1998, Goff 2004, Cole 2004, Kaltsas, Shapiro 2008, Bodiou, Mehl 2009. Un texte intéressant à cet égard est celui du fr. 494 Kn. de la *Melanippe* d'Euripide, dans lequel les principaux rôles féminins sont définis comme domestiques et religieux (vv. 12-13 : τὰ δ' ἐν θεοῖς αὖ – πρῶτα γὰρ κρίνω τάδε – / μέρος μέγιστον ἔχομεν). Le *topos* se retrouve également dans les orateurs du IV^e siècle.

¹⁶⁸ Voir en particulier Kron 1996.

¹⁶⁹ Van Bremen 1996; Augier 2015.

¹⁷⁰ Jaccottet 2003.

¹⁷¹ Les modalités de la participation des femmes au sacrifice sanglant sont controversées : sur la question *infra* chap. II.1.1

dans les rites, les fêtes et les fonctions sacerdotales, conclut toutefois que les femmes étaient majoritairement objet d'interdictions dans les espaces rituels, que « women's ritual activities and dedications were always related to the family », « the asymmetrical relationships of family life were therefore replicated in ritual situations », « asymmetrical responsibility in sacrificial duties is also evident in the distribution of sacrificial meat », « women played no part in rituals of preparation for or resolution of armed conflict and were systematically excluded from the contexts of politics, war, and athletics », « restrictions were especially strong in sacred spaces associated with recognition of male authority and the validation of male prestige »¹⁷².

D'après ce qu'il émerge des sources, bien que les femmes aient pris part aux rites sacrificiels, elles n'étaient pas admises à tous les partages des viandes : les règlements culturels établissaient chaque fois les cas dans lesquels elles avaient le droit d'être admises. Une épigraphe attique (*LSG Suppl. N. 20.17-23*) témoigne par exemple que les femmes recevaient leur portion de viande à travers la médiation des maris : dans ces cas, comme au tribunal, les femmes auraient donc été admises parmi les commensaux grâce à la médiation d'un citoyen de plein droit¹⁷³. Il est inutile de préciser que recevoir de la viande à travers la médiation du mari n'équivaut pas à un droit d'accès direct. Nous ne savons même pas si la portion des femmes équivalait à celle des hommes en quantité et en qualité : en effet, l'idée de la répartition égalitaire de la victime sacrificielle a un caractère supposé, puisque « la structure même de l'animal impose que soit [...] établie "automatiquement" une hiérarchie des pièces de viande »¹⁷⁴ et donc une distribution hiérarchique, parfois corrigée par le tirage au sort des morceaux. Nous observons ainsi comment en Grèce également les pratiques politiques interféraient avec l'alimentation : il serait intéressant d'avoir davantage d'informations sur la distribution et la gestion des viandes sacrificielles pour comprendre dans quelle mesure les hommes possédaient le monopole sur les protéines, particulièrement précieuses dans une société principalement rurale comme la société grecque.

Les femmes ne participaient pas à tous les banquets publics : il s'agit de faits importants aussi sur le plan symbolique, si l'on considère que les banquets renforçaient les liens sociaux et étaient un fondement de la communauté¹⁷⁵. Il est intéressant de noter que dans les représentations iconographiques des banquets, le seul personnage défini dans son statut est le citoyen mâle libre, auquel on oppose les femmes et les jeunes, privés de signes iconiques indiquant le statut¹⁷⁶. En général, « l'application aux représentations figurées de grilles de lecture suscitées par l'histoire des genres, en affinant l'image des relations entre hommes et

¹⁷² Cole 2004, 98-102. Les limites culturelles liées aux menstruations comme véhicule d'impureté sont en revanche documentées dans les règlements des temples de façon marginale et uniquement à partir du II^e siècle av. J.-C. (Augier 2017). Sur les différences de genre dans les lois sacrées Cole 1992 ; sur l'exclusion féminine des rites militaires Graf 1984.

¹⁷³ Detienne 1979, 186 (*contra* Osborne 1993). Dans d'autres cas, les lois sacrées et les calendriers de sacrifices attestent que les femmes étaient des receveuses directes de la viande (Detienne 1979, 186-190, Sfameni Gasparro 1991, 76).

¹⁷⁴ Grottanelli 1988, 32.

¹⁷⁵ Schmitt Pantel 1992. Dans les *corpora* de lois sacrées, il existe des normes d'inclusion et d'exclusion des femmes dans les rites sacrificiels (pour quelques exemples, Osborne 1993, 397 ss.), ce qui suggère qu'il n'y avait pas de règle générale à cet égard.

¹⁷⁶ Schmitt Pantel 2003. Considérations similaires dans Lissarague 1990, 231.

femmes et aussi entre les classes d'âge, ne remet pas en question la prépondérance du point de vue masculin »¹⁷⁷. Donc, comme le rappellent Bruit Zaidman et Schmitt Pantel à propos des rôles civiques féminins : « De l'accent mis sur la discrimination dont les femmes sont l'objet à la reconnaissance de leur existence en tant que groupe chargé de fonctions décisives pour la cité tout entière, le problème est de saisir les limites de cette "autonomie" temporaire et périodique dans une société patriarcale où la position sociale subordonnée des femmes doit toujours être prise en compte »¹⁷⁸.

La participation des femmes aux rites servait également à promouvoir leur intégration et leur adaptation à l'idéologie de la cité et aux rôles qui leur étaient assignés : les initiations et les rites civiques¹⁷⁹, par exemple, qui symbolisaient l'accès de l'individu à son rôle futur dans la communauté, constituent un indicateur très intéressant pour clarifier la perception grecque des rôles féminins et masculins. Cet indicateur confirme la destination des femmes à des tâches déterminées, dont celle de la reproduction est fondamentale. Les femmes grecques étaient initiées à travers des cérémonies spécifiques, différentes de celles masculines puisque les règles de comportement et le rôle que la communauté attribuait aux deux sexes étaient différents. Les cérémonies ne concernaient souvent pas toute la classe d'âge, comme dans le cas des jeunes hommes, mais uniquement quelques jeunes filles choisies pour leur *eugeneia* ; celles-ci étaient caractérisées par une symbolique liée aux fonctions domestiques : les arrhéphores tissaient le péplos pour Athéna, les *aletrides* moulaient le blé pour la fougasse sacrée, et durant les fêtes Plynteria les *kataniptes* lavaient la statue et le péplos de la déesse. Les travaux « naturellement » féminins étaient ainsi sacralisés, en intégrant simultanément les jeunes filles dans l'*oikos* et la *polis*¹⁸⁰. Le culte, prévoyant des cérémonies et des fêtes différentes pour différents types de femmes selon la classe d'âge et le statut (les initiations pour les jeunes célibataires, les Thesmophories pour les femmes mariées, les Adonies pour les prostituées), contribuait lui aussi à renforcer la catégorisation des femmes dans la cité.

L'iconographie également semble indiquer une catégorisation différente pour les hommes et pour les femmes sur la base de l'âge. Selon Gloria Ferrari¹⁸¹ les représentations montrent deux systèmes de genre distincts : celles masculines s'articulent en quatre phases d'âge (enfance, jeunesse, maturité et vieillesse), parmi lesquelles la jeunesse incarne les qualités de beauté physique et de capacité athlétique et guerrière. Les représentations féminines en revanche sont tripartites et passent de l'enfance à l'âge de la maturité sexuelle (épouse et mère), puis à la vieillesse, ce qui rend évident que la classification féminine tourne autour de la question de la reproduction : femmes pas encore fertiles, fertiles et plus fertiles.

¹⁷⁷ Frontisi-Ducroux 2004a, 7 (de la version électronique).

¹⁷⁸ Bruit Zaidman, Schmitt Pantel 2007, 36.

¹⁷⁹ Goff 2004. Je n'entre pas ici dans le débat sur le statut d'"initiation" ou de "rite civique" des différentes cérémonies féminines, dont les interprétations sont souvent controversées : à ce propos Brulé 1987, 79-123.

¹⁸⁰ Dans de nombreuses cultures, les initiations ont pour fonction de communiquer aux jeunes hommes leur domination dans la société : « Initiations are recognizable educational institutes for those undergoing them. The transmission of cultural values, to boys in the form of esoteric lore, to girls in terms of lifelong prohibitions and restrictions on their behavior, constitutes the major focus of adolescent initiations in tropical South America » (Bamberger 1974, 277). L'archéologie montre qu'en Grèce, même les jouets étaient préparatoires aux futurs rôles sociaux : déjà au VII^e siècle, le jouet le plus populaire pour les filles était la *kore*, la poupée.

¹⁸¹ Ferrari, 2002, 176-178. Voir également Frontisi-Ducroux 2004a.

Nous pouvons à présent revenir à la question initiale : face à cette différenciation sur base sexuelle des formes de participation, est-il possible de parler de citoyenneté féminine dans la Grèce classique ?

La réponse est à mon avis affirmative, que l'on considère la citoyenneté comme identité et sens d'appartenance à une communauté, ou bien comme ensemble de droits, de devoirs et de pratiques. En effet, comme nous le disions, la perception ancienne de la citoyenneté différait de celle moderne et les femmes remplissaient des fonctions perçues comme appartenant à la *koinonia* : après la loi péricléenne de 451 av. J.-C., la maternité légitime devint encore plus essentielle dans la transmission de la citoyenneté, donc la procréation même d'une descendance légitime dû être bien davantage perçue comme un véritable rôle civique¹⁸². Cela explique aussi pourquoi, comme nous le verrons, les traités du *Corpus Hippocraticum* considèrent la stérilité comme la principale pathologie féminine ; plus généralement l'idéalisation de la maternité est fortement présente dans la littérature grecque¹⁸³.

Toutefois, il est nécessaire de préciser que le fait que les anciens considéraient les femmes comme des citoyennes n'implique aucune forme de complémentarité égalitaire : le citoyen libre avait un grand nombre de droits dont la citoyenne libre ne jouissait pas, mais pas l'inverse. Des tribunaux composés d'hommes jugeaient l'héritage d'une femme, mais aucun tribunal féminin ne décidait des droits de propriété des hommes. Le statut masculin était si différent de celui féminin qu'un citoyen, pour se retrouver dans une situation similaire à celle des femmes sur le plan des droits politiques, devait être frappé d'*atimia*. Un détail qui devrait faire réfléchir. Sur le plan symbolique également la citoyenneté s'exprime souvent en termes d'*andreia*, et dans le domaine politique les hommes insultent leurs adversaires en les assimilant à des femmes, comme dans la querelle entre Démosthène et Eschine¹⁸⁴.

Le concept de complémentarité, à mon avis, est particulièrement dangereux et ambigu dans la mesure où, dans l'usage courant et dans certaines traditions de pensée, celui-ci est considéré comme « naturel » et interprété comme « répartition égalitaire », se prêtant ainsi à une utilisation comme outil théorique utile pour masquer les inégalités. Il est intéressant de noter comment cette notion est fréquemment définie sur la base du caractère indispensable des deux

¹⁸² Dans les comédies d'Aristophane, par exemple, les personnages féminins citent à plusieurs reprises leur statut de mère afin de conférer de l'autorité à leurs opinions (e.g. *Ar. Eccl.* 233-234 ; *Th.* 832-845). Il est intéressant de noter que dans *Arist. Pol.* VII 1328b cette fonction n'est en revanche pas comprise dans la liste des activités indispensables à la survie de la *polis* : elle paraît donc se définir comme un fait biologique naturel plus que comme un rôle social.

¹⁸³ L'idée que les femmes sont indispensables au bon fonctionnement de l'État en tant que mères de citoyens est un concept tenace de la rhétorique patriotique et nationaliste, parfaitement compatible avec l'inégalité entre les sexes. Il n'existe pas dans l'histoire de contradiction entre une patrie qui nie aux femmes les droits politiques, mais les mobilise dans des situations publiques, comme des événements religieux, des parades, des comités, des activités caritatives ou patriotiques, et les place sur un piédestal comme reproductrices. Le thème de la maternité au service de la patrie et gardienne des vertus de la nation a été l'objet de nombreuses études : sa centralité aussi bien dans le discours pacifiste que dans celui belliciste est significative (Bravo 1991).

¹⁸⁴ Selon Loraux 1989 l'exaltation de l'*andreia* cache la préoccupation de définir le citoyen à travers une virilité exempte de tout recours au féminin, en éloignant une tradition qui postule que l'homme est plus viril quand il accueille en lui le féminin.

rôles au sein d'une société donnée et comment elle néglige la valeur sociale différente dont ces deux rôles sont investis, ainsi que les conditions de vie matérielles qui en découlent¹⁸⁵. Des textes comme le célèbre monologue de Médée sur le malheur des femmes (Eur. *Med.* 230-251) – quelle que soit sa fonction dans l'œuvre et quel que soit le jugement d'Euripide sur la question – montrent que l'idée que femmes et hommes avaient des positions sociales différentes et que l'une des deux était désavantagée par rapport à l'autre était pour le moins conceptualisable au V^e siècle¹⁸⁶.

Comme nous le verrons, les représentations littéraires des figures féminines, les théories médicales et la philosophie montrent clairement et avec toutes les variantes possibles – concrètes et symboliques – que les hommes grecs établissaient consciemment et inconsciemment une hiérarchie de valeurs entre eux et leurs femmes¹⁸⁷, entre nature, fonctions psychologiques et cognitives, physiologie, corps et vertus masculines et féminines, et qu'ils attribuaient à l'infériorité féminine la division sexuelle du travail qui avait alors lieu : « [Quel désordre] si les hommes s'occupaient du travail de la navette et si les femmes prenaient du plaisir à manier les armes ! Car déchus de leur compétence, les hommes ne vaudraient plus rien, non plus que nous » (Eur. fr. 522 Kn.)¹⁸⁸. « Toute épouse vaut moins que son mari » dit le chœur de l'*Œdipe* d'Euripide « même si le pire des hommes a épousé la plus estimée des femmes » (fr. 546 Kn.). Même la vie des femmes compte moins que celle des hommes : « Celui dont la perte, en effet, est regrettée des siens, c'est l'homme », dit Iphigénie, « sans valeur est la vie d'une femme » (*IT* 1005-1006) ; « Qu'un seul homme voie la lumière du jour plutôt que mille femmes ! » (*IA* 1394)¹⁸⁹. Des mots similaires sont attestés à propos de la valeur de la vie des esclaves (e.g. Eur. *Andr.* 89-90 : κοῦ περιβλετος βίος δούλης γυναικός). Le mythe d'Alceste incarne le même concept ; en outre, différentes héroïnes tragiques, comme Évadné ou Laodamie, montrent un irrésistible désir de mourir si leur mari vient à disparaître ou est éloigné d'elles, comme si effectivement leur vie sans leur époux n'avait pas de valeur. À propos d'Évadné, d'ailleurs, Élien commentera (*Nat. an.* 6,25) : « Elle a dépassé toutes les autres héroïnes en matière de *sophrosyne* à partir du moment où elle a considéré son époux comme plus important que sa propre vie ».

Cela n'exclut pas du tout que les femmes fussent considérées comme des citoyennes : elles probablement l'étaient, mais sur la base de l'idée d'un équilibre naturel entre les sexes, d'une citoyenneté déclinée de façon différente. Les femmes étaient considérées comme des

¹⁸⁵ Par exemple, Sfameni Gasparro 1991, 106, qui, sur la base du rôle culturel donné aux femmes en Grèce, parle de « complementarità delle funzioni dei due sessi, distinte, ma entrambe indispensabili alla vita comunitaria ».

¹⁸⁶ Également Soph. fr. 583 R., Ar. *Th.* 785-845, Eur. *Ion* 252-254, 1090-1098, fr. 319 Kn. (« Je l'atteste avec toi : en tout domaine nous sommes inférieures (πανταχοῦ λελειμμεθα), nous toutes les femmes, et tenues à l'écart par les hommes »), fr. 546 Kn. (dans lequel par la bouche du chœur est affirmée : « Toute épouse vaut moins que son mari, même si le pire des hommes a épousé la plus estimée des femmes »). Voir aussi le fr. 494 de la *Melanippe philosophe*. Ici et plus tard, les traductions des fragments d'Euripide (cités selon l'édition Kannicht 2004) sont tirées de Jouan-van Looy 1998, avec quelques variations.

¹⁸⁷ *Contra* Sebillotte Cuchet 2016a, 196-197 : « Si distinction il y a entre citoyennes et citoyens, cette distinction opère dans certaines fonctions de la polis, pas dans la nature ni la qualité des individus ».

¹⁸⁸ Voir aussi Plato *Resp.* V 455c.

¹⁸⁹ Un concept similaire en Eur. *El.* 1024-1026. Diog.L. *V. Phil.* I 33 attribuée à Thalès, qui voulait illustrer sa bonne fortune, une admirable taxonomie des relations hiérarchiques : « Il aimait à dire qu'il remerciait la fortune de trois choses d'être un humain et non une bête, d'être un homme et non une femme, enfin d'être un Grec et non un barbare » (trad. R. Genaille).

citoyennes proportionnellement à leur « nature », qui les destinait à être hétéro-dirigées par leur *kyrios*, qui sans doute peut être qualifié de « chef de famille »¹⁹⁰.

De la même manière, elles n'étaient pas considérées comme privées de vertus, mais ces dernières étaient elles aussi qualitativement et quantitativement proportionnelles à leur nature. Dans le discours ambiant, c'est la différence de nature et de vertu des hommes et des femmes qui détermine la distribution du pouvoir et des rôles : mais dans la réalité, c'est la distribution du pouvoir et des rôles qui détermine la perception des différences de nature et de vertu. Les femmes, par exemple, ne sont pas dépourvues d'*andreia* qui, comme l'indique le radical de ce substantif, est une vertu typiquement masculine ; cependant « un homme passerait pour lâche s'il n'était courageux que comme une femme courageuse » (Arist. *Pol.* III 1277b 21-22)¹⁹¹. Mais le point n'est pas que les femmes ne sont pas courageuses, donc la guerre ne leur est pas confiée ; au contraire, étant exclues de la guerre, une nature lâche leur est attribuée. Cependant, en tant que citoyennes libres, épouses et filles de citoyens, la différence était faite entre les épouses et filles d'Athéniens d'une part, et les étrangères et les esclaves d'autre part. Par rapport à ces dernières, elles étaient protégées par les lois et la coutume.

Pour répondre à la question posée précédemment, il faut conclure que les Athéniennes ne jouissaient d'aucun pouvoir de décision finale et globale sur la société identique à celui des hommes, ni même d'un pouvoir de décision finale et globale sur leurs propres vies. Aussi divergent le système de valeurs des anciens soit-il du nôtre, à aucune époque historique le fait de se trouver sous tutelle et de ne pas disposer pleinement de son propre corps et de ses propres biens n'a pas été considéré comme une condition d'infériorité. De la même manière, à aucune époque historique la possession totale ou majoritaire des moyens (armes, droits politiques, biens, ressources primaires) qui rendent possible la survie matérielle des individus peut ne pas être un facteur de valorisation sociale. C'est à travers cette disparité structurelle qu'il devient possible de maintenir la domination et de posséder le corps de qui reproduit matériellement la descendance.

La récente visibilisation des activités extra-domestiques des femmes athéniennes, loin d'invalider l'existence d'une domination masculine, nous aide à réfléchir sur sa profondeur : malgré le poids de leur travail et de leur contribution économique au système *oikos-polis*, les Athéniennes ne jouissaient pas de nombreux droits masculins. Justifier cette aporie exigeait assurément un important effort idéologique, comme les représentations misogynes et

¹⁹⁰ Sebillotte Cuchet 2017, 14 (en ligne) pense au contraire que « Aujourd'hui, plus personne ne peut raisonnablement affirmer que le *kyrios* est "le chef de famille" ».

¹⁹¹ Même Platon *Men.* 71e distingue les vertus de deux sexes : l'*areté* de l'homme consiste en l'« être capable d'administrer les affaires de la cité et, ce faisant, d'assurer le bien de ses amis, le mal de ses ennemis, en se gardant soi-même de tout mal » ; l'*areté* de la femme réside en l'« administrer sa maison pour l'entretenir en bon état, ensuite à obéir à son mari ». Voir aussi Arist. *Pol.* I 1260a 14-24 et Eur. *Heraclid.* 711 (Iolas à Alcémène) « Aux hommes le combat (ἀλκή) ; à toi d'avoir soin d'eux[des enfants] ». Les épigraphes funéraires, sur lesquelles l'époux confère à la défunte les vertus que la société considère comme convenables pour une femme, présentent un grand intérêt pour analyser la dichotomie entre vertus masculines et féminines, et pour comprendre les attentes sociales et les modèles de conformité pour les femmes, notamment en fonction de la classe d'âge. Les épigraphes montrent deux canons de vertu différenciés. Les deux sexes peuvent posséder l'*areté* (qui n'est toutefois pas la même), mais la *sophia* et le *kleos* sont des prérogatives presque exclusives des hommes. Les femmes, surtout mariées, peuvent être signalées pour leur *sophrosyne* et leur *eusebeia*, et aussi pour leur beauté et leur diligence. Les références aux *erga gynaikeia* sont très nombreuses, surtout le tissage (Brulé 1987, 342-346, Bielman 2003).

gynécophobiques le révèlent. Le rôle public et considérable des femmes dans la religion nous indique en revanche que la domination masculine (dans l'Athènes classique mais pas uniquement) était compatible avec l'existence de rôles féminins de prestige dans différents secteurs de la société¹⁹². Cependant, « mettre en évidence des pouvoirs féminins n'équivaut pas à penser que les femmes ont "le" pouvoir »¹⁹³. Quant à l'idée que les femmes grecques avaient du pouvoir en tant que travailleuses et individus essentiels pour la reproduction, qu'il me soit permis d'évoquer un paradoxe (apparent) : cela reviendrait à dire que les esclaves et les travailleurs manuels salariés avaient du pouvoir en Grèce en tant que personnes essentielles pour l'économie¹⁹⁴. L'importance productive des femmes et des travailleurs manuels en général, comme l'histoire nous l'enseigne, n'équivalent presque jamais à leur importance sociale. Dans les faits, l'exigence du contrôle par les hommes du travail reproductif féminin et de leur sexualité pour garantir la légitimité de la descendance semble au contraire l'une des raisons de la condition de minorité des Athéniennes. L'attention excessive portée aux aspects symboliques et culturels de la légitimité a fait souvent oublier que, dans les sociétés dans lesquelles le patrimoine est transmis de père en fils, l'angoisse des hommes à propos de l'infidélité des épouses a aussi une raison économique. Dans ce cas également, il s'agit d'un fait éminemment matériel qui contribue à expliquer l'enracinement de l'idéologie gynécophobique sur la déloyauté de la nature féminine.

Au cours de l'histoire, le contrôle de la sexualité féminine pour la reproduction ne se limite pas à profiter de la fécondité « naturelle » : les rapports entre les sexes résident entre la *capacité* de procréer et le *fait* de procréer. En Grèce, cela s'illustre par exemple dans le discours sur la gestion par les maîtres de la production des enfants des esclaves (*e.g.* Xen. *Oec.* IX 5) ainsi que, si l'on se fie à Xénophon et Plutarque (*Lac.Pol.* 1,7-9 ; *V. Lyc.* 15,12-13), dans la réglementation lycurgienne de formes d'échange des femmes à Sparte à des fins eugéniques et pour combattre l'*oliganthropie*. Comme le montre Paola Tabet¹⁹⁵, la reproduction n'est pas seulement un fait biologique, mais aussi un système de contrôle socialement organisé en fonction des exigences d'une société spécifique à un moment donné, dans le sens d'une limitation des naissances ou bien, comme dans les cas athénien et spartiate, dans le sens d'une optimisation des possibilités biologiques, afin de permettre la perpétuation du groupe des citoyens. La nécessité de dompter la sexualité des femmes en canalisant leur désir vers l'hétérosexualité matrimoniale, une obligation qui ne vaut pas pour les hommes, va elle aussi dans ce sens, puisque le désir homosexuelle des hommes, tel qu'il est socialement organisé à Athènes, coexiste sans difficulté avec les exigences de la reproduction du groupe¹⁹⁶. En effet, dans les sociétés humaines, le mariage s'est révélé être une institution utile à la spécialisation reproductrice de la sexualité féminine, dans la mesure où elle assure la

¹⁹² La marginalité sociale représente une dimension analytique distincte vis-à-vis des relations de classe, puisqu'elle est placée le long de l'axe intégration / exclusion, et non sur l'axe domination / subordination. Un individu ou une classe de sexe peut avoir un degré élevé d'intégration dans le système même dans une situation d'inégalité et de domination.

¹⁹³ Fine 2002, 151.

¹⁹⁴ Sur le statut des travailleurs manuels salariés dans la vision aristotélicienne voir *Pol.* III 1277b-1278b.

¹⁹⁵ Tabet 2014, 107-178.

¹⁹⁶ Il est inutile de préciser que j'utilise « homosexuel » et « hétérosexuel » comme des termes descriptifs modernes, consciente qu'il s'agit de catégories non grecques.

régularité de l'exposition au coït. En revanche, l'éros féminin doit être contrôlé : « la normativa matrimoniale detta le condizioni per un corretto uso del suo oggetto, il corpo femminile, condizioni che si risolvono nell'impedire che esso si costituisca in soggetto »¹⁹⁷.

Dans ce sens, ce que nous définissons comme “sexualité” est un domaine fortement traversé par les rapports de pouvoir notamment dans les sociétés dites “before sexuality”, bien que les anciens ne définissent pas cette notion et que leurs catégories diffèrent des nôtres. On a parfois l'impression que l'impossibilité d'appliquer de façon pertinente à l'antiquité le paradigme foucauldien de biopouvoir empêche certains historiens de voir qu'il existait de toute façon des mécanismes de disciplinement appliqués aux corps des femmes dans les sociétés anciennes. L'attention portée à la production de “subjectivités”, de formes de l'expérience, détourne parfois malencontreusement l'attention des formes de l'exploitation.

Une notion adéquate pour exprimer la condition spécifique d'inégalité décrite jusqu'ici et qui, malgré les nombreuses différences, est similaire à celle des femmes durant les siècles à venir, peut être celle de “domination”, déjà théorisée par Max Weber, puis resémantisée dans les études sur l'oppression coloniale et dans les analyses des féministes matérialistes¹⁹⁸. Mais la notion d'*appropriation*, forgée par Colette Guillaumin dans son essai *Pratique du pouvoir et idée de nature* est encore plus adéquate : un rapport social de pouvoir qui ne se limite pas à l'oppression physique et psychologique, ou bien à la limitation des droits ou à l'exploitation de la force-travail d'un autre groupe humain, mais qui consiste en l'appropriation matérielle globale de l'individualité physique et mentale de ce sujet, de son temps, de sa sexualité et des produits de son corps. La caractéristique de l'appropriation, typique des rapports sociaux d'“esclavage”, de “servage” et de “sexage”, est « qu'il n'existe dans cette relation aucune sorte de mesure à l'accaparement de la force de travail »¹⁹⁹. L'expression idéologique de ce rapport social est historiquement l'idée de Nature qui, comme nous le verrons, détermine aussi fortement le discours misogyne et gynécophobique des Grecs.

Pouvons-nous donc conclure que la “différence” entre les sexes était l'un des principaux rapports sociaux qui structuraient la société grecque de l'Athènes classique ? De nombreuses études considèrent que la réponse doit être négative, soit parce qu'elles estiment que l'opposition libres/esclaves est écrasante par rapport à celle hommes/femmes, soit parce qu'elles établissent un parallèle entre la sexualité et d'autres domaines de la vie sociale et utilisent comme paramètre l'identité des individus : « Puisque la différence des sexes ne structure pas les conduites en matière de gestion de plaisirs, il est tout à fait légitime de poser la question de sa pertinence dans d'autres domaines de la vie sociale »²⁰⁰. De mon point de

¹⁹⁷ Campese 1983, 42. Il est incroyable que pendant longtemps, et parfois encore aujourd'hui, tant de chercheurs aient en revanche utilisé les sources sur le “prêt des épouses” à Sparte comme preuve de la liberté sexuelle des femmes spartiates (*infra* chap. II.1.4).

¹⁹⁸ Moins prégnante est la valeur donnée au terme par Bourdieu 1998, qui accorde trop d'attention à l'aspect symbolique de la violence masculine (pour une critique de la thèse de Bourdieu, Mathieu 2014, 53-89). Pour le débat et l'histoire de la notion de “domination” voir Hirata *et al.* 2000, *s.v. Domination*, 44-49.

¹⁹⁹ Guillaumin 2016, 18.

²⁰⁰ Sebillotte Cuchet 2012a, 164-165. Voir aussi Boehringer 2012, 158 : « La masculinité ou la féminité ne sont pas les balises identitaires antiques ; elles ne sont pas les polarités les plus importantes dans les sociétés antiques où la liberté de disposer de son corps s'oppose aux comportements serviles, auxquels on attribue des caractéristiques culturelles (lâcheté, passivité, déshonneur, etc.). Les oppositions de sexe ne sont pas effacées des perceptions antiques mais elles s'intègrent et se déploient dans des constructions sociales différentes des sociétés contemporaines ». Cette idée s'exprime encore plus radicalement dans Boehringer, Lorenzini 2016,

vue, le paramètre principal pour établir quel critère possède un rôle organisateur dans un système social dans son ensemble, ce sont les conditions matérielles d'existence de ses composants : il est donc nécessaire d'observer si, dans un système donné (dans notre cas la *polis* athénienne de l'époque classique), l'opposition masculin/féminin donne lieu à une division du travail, à des rôles et des tâches différents et d'une valeur sociale différente, et donc à une hiérarchie. Cette observation nous montre que, tandis que les oppositions physiques comme gros/maigre ou blond/brun ne sont pas chargées de sens et n'entraînent pas de classifications, le fait d'être doté d'un pénis ou d'un vagin et d'une physiologie reproductive différente donne justement lieu à une classification, à une division du travail, à une diversité des activités et des rôles sociaux, et à une hiérarchie. Alors que dans certaines sociétés étudiées par les anthropologues la distinction entre les sexes dans certaines sphères est relative²⁰¹, dans la société grecque le binarisme sexuel semble opérer dans toutes les sphères.

Le fait qu'il existe dans la langue grecque une distinction très ancienne entre masculin et féminin à propos des êtres animés²⁰² indique lui aussi que le sexe constituait un critère distinctif de groupes d'éléments similaires entre eux. La marque du genre, c'est-à-dire le fait que soit présent dans les mots un élément morphologique faisant référence au genre (ou au genre en lien avec d'autres catégories, comme le nombre), n'est pas une nécessité naturelle ni universelle de la langue. Sa présence indique que celle-ci est perçue comme classificatrice par les locuteurs²⁰³. En outre, il n'existe pas dans la société de la Grèce ancienne une catégorie de "troisième sexe" semblable à celles attestées dans d'autres cultures²⁰⁴, ni un lexique pour exprimer une notion de ce type : l'androgynie et l'hermaphrodite restent confinés au mythe, à la philosophie, à la pathologie médicale.

Une puissance structurante analogue, notamment sur le plan symbolique et métaphorique, est attribuée à Athènes avant tout à l'opposition esclave/libre²⁰⁵, puis à celles citoyen/métèque et

47 : « Dans ces sociétés esclavagistes, en effet, les distinctions statutaires entre libres et non libres étaient trop bien fortes pour permettre aux "femmes" et aux "hommes" de se penser comme des groupes de personnes ayant des expériences de vie similaires ». Druilhe 2016, 121 : « Apparaissent plus pertinentes que la division des sexes la séparation entre les enfants et les adultes, entre les non mariés et les mariés, entre les êtres sauvages et les êtres civilisés ».

²⁰¹ Une étude de cas approfondie dans Alès, Barraud 2001.

²⁰² Du point de vue historique et linguistique, le processus qui se conclut avec la formation des genres dans les langues indo-européennes se développa au cours d'une longue période, menant à une séparation entre animé et inanimé, puis à une répartition de l'animé entre féminin et masculin ; dans les langues anatoliennes, la branche la plus ancienne de la famille indo-européenne, la distinction entre masculin et féminin n'existait pas. Les modèles à deux et trois genres ne sont pas universels : outre les dichotomies animé/inanimé et masculin/féminin, il existe des classifications liées par exemple à la forme, à la taille, à l'appartenance au genre humain ; certaines langues d'Afrique et d'Océanie connaissent jusqu'à huit genres grammaticaux différents (Aikhenvald 2016).

²⁰³ *Contra* Sebillotte Cuchet 2012b, 587 : « La langue grecque ne livre aucun indice autorisant à penser que ce que nous appelons le sexe fut un critère de distinction aussi fondamental qu'il l'est devenu dans les sociétés contemporaines ». Dans la langue grecque, il n'y a pas de mot correspondant au « sexe » : la différence entre homme et femme est généralement exprimée par la contraposition des adjectifs abstraits *to arren* et *to thely*.

²⁰⁴ L'exemple le plus connu décrit par l'anthropologie contemporaine est celui des *berdaches* chez les natifs d'Amérique du Nord.

²⁰⁵ Il est bon de rappeler que, comme les femmes, les esclaves eux non plus ne constituaient pas une catégorie homogène à Athènes : bien qu'ayant en commun le *status* juridique de non-libres, ils jouaient des rôles économiques extrêmement différenciés, un *continuum* qui allait de l'esclave mineur au maître d'école, en passant par le policier et le comptable.

pauvre/riche²⁰⁶, tandis que l'appartenance à une classe d'âge, qui elle aussi possède une capacité classificatrice importante, est toutefois moins coactive dans la vie de chaque individu, dans la mesure où celle-ci est transitoire. Toutes ces dichotomies possèdent une marge de changement, même ténue : dans des situations particulières, l'esclave peut être libéré et les esclaves de guerre ont été libres pendant une période ; qui appartient aux classes sociales populaires peut parfois élever son *status* ; un métèque qui vit à Athènes n'est pas un étranger s'il retourne dans sa cité d'origine. Les êtres humains dotés d'un vagin, en revanche, restent ainsi quel que soit le lieu et les circonstances, peu importe la classe sociale à laquelle ils appartiennent. Dans la mesure où leur différence est ancrée dans l'anatomie, elle se prête davantage que d'autres à la naturalisation, comme la couleur de la peau plus tard dans l'histoire. Sur le plan matériel général, dans les codes comportementaux et vestimentaires²⁰⁷ et en particulier dans la division du travail, dans l'antiquité le genre d'une personne se superpose dans la grande majorité des cas à son sexe : le fait – réel mais à mon avis surinterprété – que la pensée grecque dès Homère joue souvent sur l'échange entre masculin et féminin, sur leur hybridation, sur le renversement des rôles et sur la traversée des frontières du genre, n'implique pas que dans les rapports sociaux réels il n'y ait pas des rôles sexuels bien définis, à commencer par le fait que l'unique forme matrimoniale prévue en Grèce est celle hétérosexuelle²⁰⁸. En effet les corps ne doivent pas être considérés uniquement en tant que corps érotisés, mais aussi et surtout en tant que corps appropriés ; l'identité – concept par ailleurs très vague – n'est pas déterminée uniquement par la sexualité, mais elle est indissociable des tâches que l'individu effectue chaque jour, de la valeur sociale qui lui est attribuée, et de la façon dont il domine ou est dominé. La notion de “binarisme”, bien que non pertinente pour définir les orientations sexuelles des anciens, est donc parfaitement adaptée pour définir leurs rapports sociaux de sexe dans leur ensemble²⁰⁹. Un binarisme qui n'est bien entendu pas naturel et ne constitue pas la cause du rapport social d'oppression, mais qui en est

²⁰⁶ J'utilise ici et à d'autres endroits les catégories de “riches” et “pauvres”, bien qu'elles soient génériques et non définies sur un plan sociologique, puisqu'aussi bien l'opposition entre propriétaire/non propriétaire de terres, que celle entre le *rentier* et celui qui doit travailler pour vivre sont insuffisantes pour rendre compte de la stratification sociale dans l'Athènes de l'époque classique. “Riches” et “pauvres”, malgré leur caractère générique, me semblent être des notions plus adaptées pour recouper les différents groupes sociaux, associant d'un côté les grands propriétaires terriens, composante aisée du *demos* urbain, et les métèques riches, et de l'autre les petits propriétaires, les paysans sans terre, les artisans et les travailleurs libres.

²⁰⁷ Les vêtements, loin d'être de simples objets pratiques et d'ornement, contribuent à l'assignation sociale des individus ; en Grèce, ils distinguent davantage les rôles sexuels que la condition de libre/non-libre. Les rites de travestissement, inversant temporairement les genres à travers l'échange de vêtements, ne font que souligner les frontières normales entre les genres et leurs codes vestimentaires respectifs. À ce propos Llewellyn-Jones 2002, Gherchanoc, Huet 2008 et 2012 ; sur la politicit  de gestes et d'habits Bonnard 2019.

²⁰⁸ Plus qu'un effritement des frontières entre masculin et féminin, il s'agit en général d'un jeu d'échanges et d'inversions entre deux types bien définis de tempéraments et de rôles, qui finit par mettre en évidence le binarisme sous-jacent. Comme l'affirme Madrid 1999, 207-208 concernant la tragédie « Pero, a pesar de que se traspasan las fronteras y se difuminan las identidades, la esencia de lo masculino y lo femenino siguen estando muy claras en la tragedia y se perfilan como más tradicionales de lo que todos estos cuestionamientos y transgresiones pueden hacer suponer ». Les caractéristiques supposées “innées” à chaque sexe sont réparties selon les lignes traditionnelles : « y es precisamente esta nitidez en la conceptualización lo que permite calificar de “varones” a las mujeres valientes y de “mujeres” a los hombres cobardes ».

²⁰⁹ *Contra* Boehringer 2013, 32 : « Quant aux relations entre femmes, elles ne sont jamais perçues par les Anciens comme strictement équivalentes aux relations entre hommes – ce qui valide définitivement l'argument d'une inexistence de la catégorie “homosexualité” et la nécessité de réfuter la notion même de “binarisme” ».

au contraire la conséquence idéologique.

Une fois admise l'inégalité de droits et de biens entre citoyens et citoyennes (qu'aucun historien ne nie, par ailleurs), affirmer que notre système de valeurs est différent de celui des anciens et que, par conséquent, l'accès aux magistratures à Athènes ne procurait pas nécessairement une valeur sociale supérieure par rapport à l'accès aux pratiques religieuses, laisse diverses questions sans réponse : comment se fait-il que l'accès aux magistratures, aux biens et aux armes, et non pas la participation culturelle, soit la prérogative exclusive du citoyen mâle ? Pourquoi l'exclusion ou l'inclusion minoritaire des femmes dans ces mêmes sphères est-elle attestée dans presque toutes les sociétés humaines à toutes les époques ? Pourquoi cette exclusion a-t-elle si souvent été justifiée par l'idée de "Nature" ?

L'attention excessive portée à la sphère du symbolique par rapport à celle accordée aux rapports matériels n'est pas étrangère à l'évasion de ces questions. Dans une juste tentative de confirmer la profonde politicité du "privé" des femmes anciennes, certaines études sont tombées dans l'"ellipse du politique" que craignait Loraux, obscurcissant l'analyse de l'inégalité et du conflit²¹⁰. La notion de "politique", dont de nombreuses formes de participation civique avaient été exclues pendant plusieurs décennies, s'est finalement vidée de ses composantes matérielles ; le corps érotisé a remplacé le corps approprié, la notion d'identité a estompé les conditions matérielles de vie des individus : « ainsi, on a supprimé de l'histoire tous les éléments matérialistes et l'on peut alors tranquillement lâcher la bride à son destrier spéculatif »²¹¹. Le phénomène observé par Mathieu en matière d'anthropologie se retrouve également dans les études sur l'antiquité : « Ce sont les aspects idéologiques et symboliques de la domination masculine qui ont été le plus étudiés : il s'agit là de la partie consciente et visible du phénomène. Quant aux mécanismes socio-économiques qui constituent le groupe des femmes en groupe "autre" et minorisé, l'analyse en est généralement évitée »²¹².

D'où vient ce changement de perspective dans les études sur les femmes anciennes ?

I.2.4 Complémentarité ou domination ? Postmodernisme et féminisme *mainstream* en histoire ancienne

Les tendances qui dominent actuellement dans les études de genre sur le monde ancien reposent à mon avis sur deux fondements, philosophique et politique²¹³.

Le premier est le postmodernisme, caractérisé par une tendance au relativisme et à la fragmentation des "grand récits", par l'attention portée à la sphère du symbolique et de la

²¹⁰ Loraux 1986, 248 : « Mais il se pourrait aussi qu'en son exemplaire stabilité, ce modèle, dont la force convaincante rendait malaisée l'étude des dysfonctionnements qui font l'histoire, ait ouvert la voie vers la seule étude du politique comme rituel. Il suffisait de déplacer le politique vers le religieux et, sous l'égide du « politico-religieux », on transférait sans mal l'isonomie, du *mésos* où l'on prend des décisions vers les lieux consacrés où l'on sacrifie, quitte à retrouver, à l'issue de l'opération, du politique au cœur du partage sacrificiel : un politique égalitaire et sans tension, qui clôt le parcours sur lui-même ».

²¹¹ K. Marx, *L'idéologie allemande*, I 46, 141 Éd. Sociales 2014.

²¹² Mathieu 2014, 288.

²¹³ Un aperçu des problèmes abordés dans ce paragraphe se trouve dans Farioli 2020a.

discursivité au détriment de celle matérielle, par une utilisation vague et changeante de la notion de “pouvoir”. Dans le domaine des études de genre, cette vision, reçue favorablement par une partie du féminisme surtout pour son caractère anti-essentialiste²¹⁴, « tend à interdire toute généralisation transculturelle ou transclassiale sur les rapports entre les sexes au nom des infinies différences culturelles ou sub-culturelles entre les “femmes” [...]. On nous dit qu'il faut, cette catégorie “femme”, la rehausser (*enhance*), lui donner de la force, du “pouvoir” ou de la puissance (*power/empowerment*), mais on ne voit jamais que ce soit la force de se défendre contre quelque chose, contre le pouvoir des hommes encore moins »²¹⁵. De cette façon, la notion d’oppression se dématérialise, tout comme les stratégies de lutte : si la domination masculine est surtout symbolique, comme le considère Bourdieu, ou appartient à une dimension performative, il en dérive que la subversion des normes, la déconstruction des discours et la resignification des rôles²¹⁶ et des identités suffisent à l’éliminer, laissant intactes ses racines matérielles. Également « the scepticism about truth and knowledge » et « the Postmodernist suspicion of metanarratives, of explanatory theory, raises questions not only about the possibility of any theory of women’s subordination but of any systematic description of it. Even the statement that ‘women are oppressed’ is problematic, for what do we mean by ‘women’, and by whose criteria are they/we oppressed ? »²¹⁷. De cette fragmentation dérive également une résistance à concilier la constatation des transformations historiques avec l’existence de continuités, de sorte que l’accent est davantage mis sur les premières que sur les secondes ; une résistance qui, dans l’histoire des rapports sociaux de sexe, se traduit par une difficulté à penser les expériences changeantes des femmes insérées dans une longue durée fondamentalement caractérisée par la persistance de l’infériorité de leur *status* et de leur disciplinement. C’est ce que découvre Judith Bennett dans certaines tendances de l’histoire des femmes : « Change exerts a powerful narrative force over women's history. Events might often seem less important than long-term structural shifts, but historians of women still frequently focus on significant transformations in women's status, on seeming advances or declines in women's status over the course of time. As a result, historians of women sometimes highlight “transformation” where the more important story may be about “continuity” »²¹⁸. Les concepts de “patriarcat” et de “mode de production domestique” tels qu’ils sont définis par Christine Delphy, sont en revanche des instruments d’analyse utiles pour historiciser les processus en expliquant en même temps la continuité historique du *status* féminin subordonné malgré les fortes différences de sa

²¹⁴ Flax 1990.

²¹⁵ Mathieu 2014, 323. Pour une analyse critique de la relation entre le féminisme et le postmodernisme, voir également Jackson 2010.

²¹⁶ Le concept de “rôle”, emprunté à une métaphore théâtrale, a le défaut de réduire la construction du genre à un conditionnement social sur des sujets par ailleurs libres, comme des acteurs sur scène : du reste, « il fatto che si parli abitualmente di “ruoli di genere”, ma non di “ruoli di classe” o di “ruoli di razza” autorizza più di qualche sospetto sulla pertinenza del concetto di “ruolo” » (Ardilli 2020, 111).

²¹⁷ Jackson 2010, 145.

²¹⁸ Bennett 1997, 74-75 ; l'historienne propose une distinction entre les *changements* dans les expériences des femmes (« *changes in women's experiences* ») et les *transformations* de leur statut (« *transformation in women's status* »), en concluant par un exemple lié au travail : « To my mind, there has been much change in European women's experiences as workers over the last millenium, but very little transformation in their work status in relation to that of man ».

phénoménologie²¹⁹.

La notion de *genre* elle aussi, dans un tel contexte, a souvent perdu son lien avec les conditions matérielles d'existence, elle est devenue vague et s'est déplacée vers la sphère du symbolique ; comme cela a été remarqué, elle s'est développée parallèlement à la suppression (dans les médias, le discours politique et la recherche) des rapports de classe et du conflit²²⁰. Une censure qui « colpisce un'intera sintassi articolata in concetti come “classe”, “rapporti di produzione”, “sfruttamento” »²²¹. Le même glissement caractérise aussi le concept d'intersectionnalité, qui au fil du temps a subi un processus de culturalisation et est passé du plan politique et de l'examen des systèmes de domination au plan psychologico-identitaire de subjectivités multiformes²²².

L'évanescence de la notion de “pouvoir” et le silence sur l'ordre hiérarchique du genre fait que même la frontière entre dominant et dominé devient plus ténue : « Il est importante de préciser que la domination souvent dite “masculine” n'impose pas de contraintes qu'aux femmes : ces contraintes portent également sur les hommes, auxquels on impose un idéal de virilité conquérante. C'est dans ce sens que John Winkler, intellectuel américain spécialiste de l'Antiquité parle de “désir” et de “contraintes” pour les femmes comme pour les hommes »²²³. L'affirmation, largement partagée aujourd'hui notamment en lien avec l'actualité et devenue depuis quelques dizaines d'années le mot d'ordre des groupes masculinistes, est à mon avis déconcertante. Si le concept était appliqué à d'autres axes d'oppression et si un groupe affirmait, par exemple, que le racisme porte aussi préjudice au raciste car il impose un modèle de “blancheur conquérante”, ou que le capitalisme porte aussi préjudice au capitaliste car il lui impose un modèle de “richesse conquérante”, on serait au minimum raillé. Quand le discours est appliqué au rapport entre les sexes, l'affirmation apparaît en revanche appropriée. Mais si les rapports sociaux de sexe en vigueur portent préjudice aussi bien aux hommes qu'aux femmes de l'Athènes classique – des rapports caractérisés par l'inégalité – quel est le “pouvoir” nébuleux qui en tire profit ?

Une prétention identique des rapports matériels se trouve dans la rhétorique sur la “crise de la masculinité” bien attestée de l'antiquité à nos jours. Dans celle-ci, la constatation de l'inégalité entre les sexes change de cible : ce sont les femmes qui oppriment les hommes, qui entrent donc en crise et dont l'identité masculine vacille²²⁴. Les preuves qui documenteraient une telle crise sont inmanquablement d'ordre psychologique : dans un monde où la présence féminine est largement minoritaire au sein des organes de pouvoir, à la tête des entreprises, des partis, des organismes internationaux, des forces armées, des universités, des armées, des hiérarchies religieuses, où les viols, les féminicides et le harcèlement ont une incidence

²¹⁹ Bennett 1989 et 1997 a également considéré la notion de “patriarcat” comme centrale dans l'étude de la continuité historique des relations sociales de sexe.

²²⁰ Pfefferkorn 2007, en particulier 287-292.

²²¹ Ardilli 2020, 103.

²²² Pour une critique du concept actuel d'intersectionnalité, voir Galerland, Kergoat 2014, Falquet 2016 et Juteau 2016.

²²³ Boehringer, Sebillotte Cuchet 2011, 25. L'essai auquel il est fait référence est Winkler 1990.

²²⁴ Les essais à ce sujets sont nombreux et le choix des titres est évocateur : *La domination féminine* (Dussol 2011) et *The Second Sexism : Discrimination Against Men and Boys* (Benatar 2012) n'en sont que deux exemples. Dans plusieurs cas le discours est imprégné d'éléments homophobes et racistes, comme dans le célèbre essai d'Eric Zemmour, *Le premier sexe* (2006).

statistique énorme et sont commis de façon unidirectionnelle par l'un des deux sexes aux dépens de l'autre, et où les femmes fournissent les deux tiers du travail mondial, reçoivent un dixième des produits et possèdent un centième des biens matériels²²⁵, certains arrivent à parler sans gêne de “domination féminine”. En effet, certains affirment qu'il est vrai que les hommes sont puissants économiquement et politiquement, mais les femmes le sont émotionnellement²²⁶ : la domination est déclinée comme une question de force psychologique qui s'exerce sur un dominé en pleine crise d'identité, et non pas comme contrôle des biens, des ressources et des pouvoirs décisionnels. Les hommes sont en crise parce qu'ils disent qu'ils le sont, et cet indicateur est le seul pris en compte : encore une fois nous nous heurtons à la tendance à réduire chaque conflit à une dimension subjective et psychologique²²⁷.

Le second fondement de nombreuses études de genre récentes est celui lié aux politiques d'*empowerment*. Au cours des 30 dernières années, les institutions internationales ont mis en œuvre une vaste stratégie de récupération et d'instrumentalisation du mouvement féministe : le mot d'ordre de ces politiques (consacré lors de la conférence de l'Organisation des Nations unies de 1995 à Pékin et présent aujourd'hui dans tous les documents sur la coopération et la lutte contre la pauvreté) est justement le concept d'*empowerment*, présenté dans la “Déclaration de Pékin” (par. 13) comme une stratégie clé du développement. En d'autres termes, les femmes doivent “prendre le pouvoir”, renoncer à la tendance à se poser en victime concernant leur condition, acquérir *agency* et estime de soi, en développant des capacités de négociation au niveau domestique et collectif, afin d'obtenir une division des biens plus équitable et un exercice “différent” du “pouvoir”. La sociologue Jules Falquet synthétise de façon lucide les limites profondes de cette perspective :

Dans son acception actuelle, l'*empowerment* prend à rebrousse-poil les analyses qui présentent les femmes en situation de “non-pouvoir” – jugées trop statiques et victimistes – pour focaliser l'attention sur des luttes de résistance, de subversion et de transformation progressive de cette situation. Concrètement, l'*empowerment* des femmes devrait avoir lieu grâce au meilleur contrôle qu'obtiendraient les femmes sur les ressources matérielles et non matérielles, tout en élevant leur “estime d'elles mêmes”. Le pouvoir que ces femmes gagneraient serait un pouvoir “différent”, un “pouvoir-capacité” ou un “pouvoir-faire”. Cependant, cette perspective se heurte d'emblée à deux difficultés : d'abord l'idée de pouvoir sur laquelle elle repose, ensuite prosaïquement la question des ressources matérielles. En effet ce concept suppose que le pouvoir est quelque chose que l'on peut multiplier et partager sans difficulté majeure, et non un rapport de force qui s'exerce nécessairement au détriment de quelqu'un-e. Autrement dit, il ne s'agit pas d'un pouvoir compris comme “jeu à somme nulle” (si je gagne, tu perds), comme l'analysaient Marx ou Weber, mais d'un pouvoir qu'on pourrait décrire avec Foucault comme un “jeu à somme positive” (également appelé gagnant-e – gagnant-e). Ce glissement généralisé

²²⁵ Le rapport de Coffey *et al.* 2020 évalue à environ 10,8 trillions de dollars la valeur du travail de soin effectué gratuitement à l'échelle mondiale par les femmes, un volume trois fois supérieur à celui de l'industrie technologique mondiale.

²²⁶ Horrocks 1994, 26 ; les observations d'Alain Touraine sont similaires (2005, 321), selon lui « les hommes ont le pouvoir et l'argent, mais les femmes ont déjà le sens des situations vécues et la capacité à le formuler ». Mais, comme l'observe Dupuis-Déri 1919, 50, « qu'un sociologue spécialiste des mouvements sociaux évoque alors la “victoire du féminisme” et même le “post-féminisme” est pour le moins troublant ».

²²⁷ Sur la psychologisation croissante des relations entre les sexes dans les sciences sociales, voir aussi McMahon 1993.

vers des conceptions plus foucauldienne et plus post-modernistes, que l'on observe dans toute une partie du féminisme, se combine ici à une sorte de naturalisme idéaliste qui veut que les femmes ne puissent faire qu'un bon usage (féminin, c'est-à-dire altruiste et bienveillant) du pouvoir. [...] Par ailleurs, il reste à prouver que la notion du pouvoir sur laquelle repose l'*empowerment* correspond bel et bien à une réalité empirique – un possible partage plus équitable sans remettre en cause la position des dominant-e-s. [...] Il semble difficile que les femmes réussissent à obtenir une plus grande part des ressources et des richesses “toutes choses égales par ailleurs”. [...] C'est pourquoi l'*empowerment* tel qu'il est préconisé ressemble moins à une prise de pouvoir collective par les femmes [...] qu'à un octroi, d'en haut, de certaines parcelles de pouvoir. [...] Le caractère très individualiste de la stratégie de l'*empowerment* telle qu'elle est majoritairement pratiquée à l'heure actuelle [...] repose généralement sur une notion d'autonomie purement individuelle qui pose problème. L'autonomie est désormais présentée comme le résultat d'une dynamique psychologique liant identité et pouvoir dans un travail d'individualisation et d'élévation de l'“estime de soi”²²⁸.

Une convergence entre postmodernisme, politiques de l'*empowerment* et vulgarisateurs du concept butlerien de *gender trouble* avait déjà été observée par Mathieu : bien que ces discours soient différents entre eux, ils présentent « un point commun : le psychologisme et l'abandon de l'analyse des rapports sociaux concrets. Ainsi ne s'intéresse-t-on plus qu'au *gender*, auquel on donne un contenu uniquement symbolique, représentationnel, et au “corps” individuel qu'on se représente finalement comme pur donné anatomique, même quand on prétend le “dénaturaliser”²²⁹. Par conséquent, « the emphasis on the temporary, fluctuating character of identity can undercut any positive identities we construct for ourselves. In particular it challenges the possibility of our taking a collective stance as women, or even as specific categories of women such as Black women or lesbians »²³⁰.

Qu'est-ce que tout cela a à voir avec l'histoire grecque ? *De nobis fabula narratur* : en effet, *mutatis mutandis*, les caractéristiques de cette double racine théorique sont les mêmes qui apparaissent dans certaines études récentes d'histoire ancienne. La première constante dans ces études est la disparition de l'horizon de l'ancienne Athènes des rapports matériels au profit de la sphère du symbolique, qui s'accompagne de l'apparition de catégories comme “autonomie”, “subjectivité” et “identité” en tant que constructions et dynamiques principalement psychologiques. En second lieu on observe une forte insistance sur l'*agency* des femmes anciennes²³¹, sur l'identification de leurs savoirs comme formes de résistance anti-hégémonique, sur le concept de “marge” comme catégorie active et positive²³². En

²²⁸ Falquet 2008, 131-133. Le volume 63 des *Cahiers du Genre* (2017), *Pratiques de l'empowerment*, est consacré à ce thème.

²²⁹ Mathieu 2014, 323.

²³⁰ Jackson 2010, 145.

²³¹ On peut trouver des exemples de cette tendance dans Castiglioni 2019, Boehringer *et al.* 2018, et parmi les contributions de Sebillotte Cuchet, Ernoult 2007 et Fabre-Serris, Keith 2015.

²³² « Non luogo di marginalità da fuggire, ma posizionamento strategico, uno spazio di possibilità per articolare un discorso anti-egemonico che è fatto di parole ma anche di modi di vivere, un punto di resistenza, una prospettiva differente dalla quale vedere le cose » (Adorni 2018, 15-16). Le concept de “marge” dans lequel “les opprimés luttent avec la langue”, emprunté par des féministes intersectionnelles comme bell hooks (1984) et par quelques courants des études post-coloniales, est à mon avis particulièrement inadéquat dans le contexte du monde ancien, pour lequel parler d'un “positionnement anti-hégémonique” est anachronique et, jusqu'à preuve du contraire, infondé (différent est le concept de marge dans Montepaone 1999).

troisième lieu on trouve l'idée selon laquelle mettre en lumière des dynamiques d'oppression des femmes équivaut à nier les autres oppressions²³³ ou à poser en victime à la fois soi-même et les femmes anciennes ; et alors que "les féministes" (ou leur fantôme) sont accusées de souligner uniquement la domination, seules les formes de l'*agency* féminine sont mises en évidence.

Une dernière constante est l'individualisation des femmes anciennes en tant que sujets non incorporables dans une catégorie "femmes", ou "classe de sexe", comme si de telles notions péchaient intrinsèquement par essentialisme ou constituaient des catégories rigides, stables, homogènes et impossibles à historiciser²³⁴. Le choix d'éviter les généralisations sur les catégories d'"hommes" et de "femmes" en vertu de l'impossibilité de reconstruire les catégories anciennes ou le contexte pragmatique des sources se traduit ainsi souvent par une renonciation à isoler des structures sociales générales dans les civilisations étudiées et par la tendance à fondre le travail de recherche dans une myriade de subjectivités hétérogènes. En revanche, le concept de classe en application au genre est profondément anti-essentialiste et « serve ad analizzare. E analizzare significa, prima di tutto, evitare l'illusione che porta a immaginare quei gruppi come entità dotate di un'origine *sui generis*, extra-sociale, indipendente dal rapporto di dominio che li unisce »²³⁵.

À cela s'ajoute l'utilisation d'« un vocabolario orientato ad annebbiare la percezione degli antagonismi e ad eufemizzarne la dizione, sciogliendoli in altrettante 'differenze' astratte dai rapporti sociali che le producono, in particolare da quelli fondati sulla divisione del lavoro »²³⁶ et l'inversion idéaliste de la relation causale entre l'idéologie et le rapport social qui la produit, en l'occurrence l'idée que l'idéologie misogyne est la cause et non l'effet de la domination des femmes dans la Grèce ancienne.

Les études récentes qui adoptent cette perspective le font à des niveaux différents : à côté de travaux structurés, documentés et utiles à la visibilisation des rôles féminins méconnus sans perdre de vue le contexte patriarcal²³⁷, il en existe d'autres entachés de faiblesses méthodologiques. La première caractéristique de ces derniers études est la tendance plutôt marquée à homogénéiser et à banaliser les études de genre pour ensuite les subsumer dans la

²³³ Sebillotte Cuchet 2017. Dans cet article voir les critiques de Frölich 2016 par Sebillotte Cuchet, selon laquelle mettre en évidence la domination masculine dans l'Athènes classique équivaut à « traiter les citoyennes comme des citoyens de seconde catégorie » (p. 2 en ligne).

²³⁴ Parallèlement à ce que les féministes sensibles au postmodernisme ont théorisé sur l'époque contemporaine. Selon Jackson 2010, 146, « Postmodern feminists warn of the dangers of using "women" as a unitary, absolutist category and of making statements about "women" in general which actually only apply to particular women [...]. Trying to come to terms with the complexities of these differences is a real problem for feminist theorists, but I am not convinced that postmodernists have the solution. In fact, although they harp on the arrogance of those who construct general theories of women's subordination, or who dare to speak for all women, they themselves are one of the most exclusive feminist groupings in existence. Their own work silences other women very effectively, and they are as guilty of white, middle-class heterosexist bias as anyone else ». Mais, comme il observe Juteau 2016, 29 « comment expliquer que les critiques d'essentialisme concernant la définition matérialiste des catégories de sexe – la conceptualisation en termes de classes de sexe – prolifèrent « alors qu'on ne rencontre pas de semblables inquiétudes pour les classes » dont on admet pourtant qu'elles ne sont ni fixes, ni homogènes et toujours spécifiques à une formation sociale donnée ? ».

²³⁵ Ardilli 2020, 107.

²³⁶ Ardilli 2020, 103.

²³⁷ Outre les études consacrées à des questions spécifiques, je rappelle le bilan utile et équilibré de la question dans Damet, Moreau 2017, 163-180.

catégorie “les féministes”, afin d’opposer, avec un sentiment de supériorité mal déguisé, une historiographie neutre et scientifique à une historiographie militante et partisane²³⁸. Qui met en lumière l’*agency* des femmes anciennes est invariablement inclus dans l’historiographie neutre qui se base sur les sources, en revanche qui souligne les structures générales de la domination est invariablement accusé de fonder ses conclusions sur des convictions *a priori*²³⁹. Cette approche montre une première limite justement dans le remplacement de l’analyse par l’injure, un choix qui permet de se désintéresser non seulement des articulations théoriques des études de genre, mais même des débats sur le genre au sein des sciences de l’antiquité. Preuve en est le fait que les « études de genre » sont fréquemment critiquées comme s’il s’agissait d’un bloc monolithique²⁴⁰ et non pas d’un ensemble varié de recherches menées sur la base de suppositions théoriques et méthodologiques hétérogènes, qui produisent des résultats divergents et parfois inconciliables. Cette généralisation arbitraire coexiste souvent avec une certaine carence, parfois revendiquée, concernant l’approfondissement, comme si le sujet ne méritait pas cet effort : encore aujourd’hui certains chercheurs s’élèvent contre le *topos* de l’« Oriental seclusion » des femmes anciennes, comme si le débat était encore figé sur l’article de Gomme de 1925 et comme si les recherches des 30 dernières années n’avaient pas déjà fait place nette de cette vision, en se tournant le plus souvent dans la direction opposée²⁴¹. D’autres caractéristiques récurrentes dans certaines de ces études sont

²³⁸ Voir par exemple Bertelli 2014, 737 sur la « consueta lamentazione femminista sulla società maschilista antica » qui s’oppose à la nature scientifique de la donnée anthropologique. La tendance à mettre en grotesque la thèse des adversaires ne date pas de ces dernières années : déjà Arrigoni 1985, XII se moque de l’« etiologia dell’oppressione della donna e dell’umiliazione della medesima in quanto *necessario* presupposto alle battaglie ideologiche del femminismo attuale » par opposition à l’approche « strictement historique » qu’elle a choisie. À cette fin, la référence sarcastique aux théories discutables de Keuls 1985, à partir desquelles était faite une généralisation de toutes les études de genre sur l’antiquité, fut pendant longtemps une habitude.

²³⁹ Parmi les censeurs de la soi-disante historiographie militante ne manquèrent pas à l’appel les rédacteurs d’attaques homophobes contre l’histoire des sexualités, accusée d’être « particulièrement compromise avec la lutte en faveur de l’homosexualité » (Gourevitch 1999, 331-334, qui conclut : « Donc il n’est pas possible à mes yeux d’être à la fois homosexuel militant et historien. Le programme de ces « collègues » n’est pas historique : on n’y trouve ni souci de vérité ni prudence ni humilité ni honnêteté ni objectivité, aucune des vertus auxquelles doit tendre l’historien. Si encore il s’agissait de passion amoureuse, on pourrait avoir quelque indulgence ; mais il s’agit plutôt d’une sorte de passion politique, peut-être dans certains cas pour détruire la société actuelle, mais plus basement en général pour faire carrière dans le féminisme ou l’homosexualité universitaires »).

²⁴⁰ Dimauro 2014, 10 (« pregiudiziale vittimistica che circola [...] negli studi “di genere” »), 40 (« rintuzzare le bordate degli studi di genere »), 46 (« le prospettive riduttive “di genere” »), sans autre précision sur les études ou au moins sur le courant de référence.

²⁴¹ E.g. le compte rendu de M.T. Raepsaet-Charlier a McHardy, Marshall 2004 (L’Antiquité Classique 74, 2005, 492) : « C’est une perspective bien intéressante qui met en grande partie de côté la tendance apparente dans la plupart des *gender’s studies*, celle de minimiser tout ce que la condition de la femme antique avait de positif ». Dix ans après Dimauro 2014, 9-10 souligne l’originalité de son opposition à la « convinzione tetragona, presente in larga prevalenza negli studi del settore, secondo cui ogni segnale di un “contare” della donna greca sarebbe al massimo, o unicamente, l’espressione di un rovesciamento di ruoli o la manifestazione di un’eccezionalità sorprendente ». Dans cet article et dans le second (Bultrighini 2014) d’introduction à l’ouvrage *Donne che contano nella storia greca* il n’est fait aucune référence au débat et au riche panorama des études de genre sur le monde antique en France et aux nombreuses contributions qui réévaluent les rôles féminins en Grèce. Parmi les spécialistes, il y a aussi ceux qui font coexister la croyance en la ségrégation domestique des femmes anciennes avec l’idée de leur pouvoir informel : « Mi sembra in particolare poco appropriato [...] considerare un segno di marginalità e di discriminazione l’elemento della segregazione domestica [...] questo elemento può anche essere visto, in una prospettiva “cross-cultural”, in connessione con una netta separazione tra le sfere di competenza » (Gallo 1984, 23). Un argument dont la

l'absence d'historicisation (par conséquent les données sur les rôles féminins à l'époque hellénistique et romaine sont indûment étendues à l'époque classique); la conviction culturaliste que les représentations misogynes n'ont aucun rapport avec la réalité²⁴²; l'utilisation des notions d'"autorité domestique" et de "pouvoir informel" ou de "pouvoir silencieux" (appliqué uniquement aux femmes)²⁴³, dont font partie les pouvoirs du commérage²⁴⁴ et de la délation²⁴⁵, parfois perçus, conformément à l'opinion des anciens, comme des traits *naturellement* féminins ou instrument de contre-culture²⁴⁶; et enfin l'idée que, à conditions économiques égales, les femmes grecques avaient les mêmes opportunités que les hommes : « Quando il contesto lo consente ed è favorevole, allora in maggior misura si esplica la capacità di intervento diretto della donna sul corso delle cose ; ma, punto nevralgico, questo non crea una distinzione di partenza tra uomo e donna : *vale anche per gli uomini* »²⁴⁷.

Mais cela ne suffit pas encore : si les femmes exerçaient déjà un pouvoir informel (considéré comme préalablement prouvé), se demandent ces chercheurs, pour quelle raison auraient-elles dû aspirer à des droits politiques identiques à ceux des hommes ? « La possibilità che una responsabilità politica diretta in realtà non interessi più di tanto la donna, in grado di esercitare il suo potere in altre forme, non è fuori gioco »²⁴⁸. Une simple question d'intérêt

logique est correcte, mais seulement si l'on postule que la séparation entre les sphères de compétence existe *kata physin*.

²⁴² E.g. Gallo 1984, 10-11 e Just 1989, 191-192 : « It must be stressed, however that no direct causal relationship can be posited in either direction between women's position within the organisation of the Athenian polis and the Athenian conception of women's natural characteristics. The most that can safely be said is that the social and legal provisions pertaining to women and the commonplace characterization of female nature were consonant ».

²⁴³ Bultrighini 2014, Gallo 1984 et Cohen 1989. La notion de "pouvoir informel", empruntée à l'anthropologie fonctionnaliste, pourrait être soumise au même paradoxe utilisé plus haut pour d'autres rapports d'oppression : que dirait-on de ceux qui affirmeraient que les esclaves avaient un pouvoir informel sur les maîtres ou qu'il existait entre eux un rapport de complémentarité ? Le fait que la relation entre hommes et femmes passe par l'affectivité masque au cours des siècles le rapport de pouvoir et la hiérarchie. Sur les faiblesses du concept de « pouvoir informel », qui ne remet pas en cause la dépendance au pouvoir masculin formel, voir Johnstone 2003.

²⁴⁴ Hunter 1994, 96-119 documente comment le contrôle social et l'injonction à la conformité à Athènes était une prérogative non seulement de l'État, mais aussi de chaque citoyen (des deux sexes), par le biais d'arbitrages, de pressions familiales, de commérages, de la délation, de la calomnie et d'autres stratégies. De là à affirmer que les Athéniennes n'étaient pas de « mere passive objects of monolithic masculine domination, but were themselves agents in process of social control that *governed both their lives and the lives of men as well* » ou que « nell'Atene classica la donna aveva in mano, e credo solo *inter alia*, l'*arma micidiale del gossip* : un'arma con cui poteva, in linea di massima, *distuggere* l'uomo. Ossia, guarda un po', il suo presunto oppressore, repressore, carceriere etc. etc. » (Cohen 1991, 161 ; Bultrighini 2014, 72-73, les segments mis en italique l'ont été par mes soins), l'affirmation est osée. Il convient de rappeler que, comme le montre Hunter, c'est avant tout le commérage masculin qui avait un rôle crucial dans le contrôle social des femmes, même au sein des cours de justice. En outre, seul dans le cas des hommes les stratégies informelles pouvaient s'ajouter aux droits et aux pouvoirs formels. Le commérage, bien que prérogative des deux sexes, est perçu comme tel et comme subversif uniquement lorsqu'il provient d'un groupe minoritaire, comme les femmes ou les esclaves. Enfin, la raison pour laquelle les hommes anciens se sont contentés des pouvoirs de gouvernance au lieu de se procurer l'arme "féminine" mortelle du commérage reste entourée d'un mystère insondable.

²⁴⁵ Diverses sources grecques et romaines parlent des femmes dans le rôle d'espionnes et de conspiratrices (Petrocelli 1995).

²⁴⁶ L'idée que la langue est un lieu privilégié de lutte et de résistance est typique du féminisme post-moderniste (e.g. hooks 1984).

²⁴⁷ Dimauro 2014, 19. De même Bultrighini 2014, 87-88 et Antonetti 2016, 32.

²⁴⁸ Dimauro 2014, 26.

entrerait ici en jeu ; un tel choix libre et conscient d'auto-exclusion des institutions serait dicté par des exigences opportunistes : « Occorre interrogarsi, oltre che sul livello reale di emarginazione esclusione segregazione delle donne, sull'interrelazione tra queste condizioni ed i rapporti interpersonali ; soprattutto occorre chiedersi se queste condizioni incidessero realmente sulla qualità della vita femminile, e se non operassero forme di compromesso, di accettazione interessata in quanto abbinate a non dichiarate contropartite [...]. Entrerebbe in gioco un “adattamento” opportunamente gestito, che implica un ruolo tutt'altro che subordinato o ininfluenza della donna »²⁴⁹.

Les personnes sensibles aux anachronismes auraient ici de bonnes raisons de lever un sourcil : est-il possible que les femmes athéniennes à l'époque classique aient pu ne serait-ce qu'imaginer pouvoir changer leur rôle ? Peut-on parler de “consentement” des femmes à leur propre domination ? Il s'agit d'un thème qui, dans les années 1970, suscite d'après discussions dans le champ anthropologique²⁵⁰. La réponse est la même que celle que l'on donnerait pour d'autres rapports d'oppression, c'est-à-dire que l'on ne peut en aucun cas parler de consentement dans le cadre d'une relation asymétrique entre sujets inégaux. Quelle réaction susciterait l'affirmation que les esclaves grecs consentaient à leur servitude ? Aucun choix libre n'est possible selon les conditions du dominant : « le minoritaire se trouve en fait intégré dans le système symbolique défini par le majoritaire quels que soient par ailleurs ses essais ou ses échecs à se constituer un système propre. Plus encore, ses efforts pour se définir un tel système sont orientés et canalisés par le majoritaire ; il ne peut se définir sur des références internes et indépendantes, il doit le faire à partir des références que lui offre le système majoritaire »²⁵¹. Enfin, il me semble intéressant de noter que certains chercheurs, à travers des théories comme celles de l'adaptation opportuniste des femmes, trouvent naturel que ces dernières doivent au pire être satisfaites de “s'adapter” ou de “consentir” et non pas d'être elles aussi autorisées à désirer et à faire des choix.

L'analyse de ce type d'études fournit un élément de réflexion intéressant : alors que pour affronter un thème philologique ou littéraire, pour constituer un appareil critique ou pour reconstituer un événement historique, une *institutio* et la lecture de la doxographie sont tenues pour acquises, dans le cas des études sur les femmes il est possible de s'improviser spécialiste sans connaître le débat théorique en cours au sein des études de genre, des *lesbian and gay studies*, etc. Comme si ces thèmes représentaient un *lusus* dans lequel il suffit de procéder armé d'« un sano ed elementare buon senso »²⁵². Un sain et élémentaire bon sens qui a conduit à l'hypothèse que la théorisation aristotélicienne sur l'infériorité de la femme pourrait être « in larga misura una forma di reazione alla consapevolezza di uno stato di inferiorità, invece, del maschio », « una regola proclamata per reazione, annaspando, da parte di un uomo, magari, caso non peregrino, un tantinello succubo della moglie » ; à l'affirmation qu'Arété

²⁴⁹ Dimauro 2014, 10-11.

²⁵⁰ Depuis que Godelier 1978 a affirmé que le consentement des femmes était la principale cause de la domination masculine. Voir aussi Bourdieu 1998.

²⁵¹ Guillaumin 1972, 125. Voir aussi Mathieu 2013, 121-208.

²⁵² Il s'agit d'un outil exégétique récurrent dans Bultrighini 2014, 55 (« il buon senso non può che »), 59 (« facendo ricorso a un sano ed elementare buon senso »), 82 (« a lume di buon senso »), 86 (« si ha la sensazione che »), 87 (« credo che una almeno media conoscenza degli uomini e delle donne e della dialettica dell'esistenza quotidiana lascino il campo alla banale ma schiacciante ipotesi che »).

commandait sur Alcinoos « un neghittoso ubriacone, fannullone impenitente, apparentemente interessato solo a garantire a sé stesso uno stato di sbronza perenne » ; à croire que le discours d'Andromaque au vv. 654-656 des *Troyennes* (« Ma langue était silencieuse et mon visage serein en présence de mon époux. Je connaissais les cas où il fallait le vaincre et ceux où il fallait lui céder la victoire ») « dice chiaro e tondo che il gioco di coppia con Ettore era nelle sue mani »²⁵³.

Pourquoi alors ne pas supposer que dans la Grèce antique, c'était l'homme qui était opprimé ? « È poi così bizzarro il diciamo blando sospetto che l'accanimento [da parte di Aristotele] nella teorizzazione sia in larga misura una forma di reazione alla consapevolezza di uno stato di inferiorità, invece, del maschio ? »²⁵⁴.

Nous ne sommes pas confrontés ici à une démonstration inappropriée, de la part de l'auteur, de son humour ; il s'agit en revanche de l'application pratique d'une idée diffuse, et parfois verbalisée, selon laquelle les études sur les femmes constituent une activité non-engagée, au sujet de laquelle il n'est pas nécessaire d'argumenter mais il est permis de plaisanter, comme au sujet des femmes elles-mêmes du reste²⁵⁵.

²⁵³ Bultrighini 2014, respectivement 73, 55, 78.

²⁵⁴ Bultrighini 2014, 73.

²⁵⁵ Comme l'a noté Schmitt Pantel, 1984, 118-119, lorsqu'il s'agit des femmes, l'imprécision règne : peut-être parce que pour de nombreux spécialistes, le sujet ne relève pas de la matière noble de la connaissance historique.

I.3 Sources et représentations des femmes, du *folklore* à la philosophie

« *When I use a word* », Humpty Dumpty said in rather a scornful tone, « *it means just what I choose it to mean — neither more nor less* ». « *The question is* », said Alice, « *whether you can make words mean so many different things* ». « *The question is* », said Humpty Dumpty, « *which is to be master — that's all* ».

L. Carroll, *Through the Looking Glass*, chap. 6

I.3.1 Ombres légères : les sources sur les femmes anciennes

Après avoir suivi les traces des femmes dans la vie d'Athènes à l'époque classique, il est maintenant nécessaire de retracer brièvement leurs « ombres légères »²⁵⁶ dans les représentations transmises par les sources, à commencer par Homère et d'autres auteurs de différentes régions de Grèce qui ont néanmoins influencé la culture athénienne. Pas toutes les ombres ni toutes les sources cependant : seulement les plus utiles – comme les récits d'Hésiode sur Pandore – pour reconstruire un cadre général de la façon dont les auteurs grecs de textes et d'images pensaient et représentaient les femmes, pour mettre en évidence les raisons pour lesquelles ils les percevaient comme une menace, et pour esquisser les *topoi*, les imbrications, les continuités et les discontinuités de l'idéologie sur les relations entre les sexes dans une dimension diachronique. L'analyse du discours ancien sur les femmes dangereuses sera ensuite greffée sur ce cadre.

À cet égard, il ne sera pas inutile de souligner que la distinction entre misogynie et gynécophobie est souvent floue et artificielle, et que les deux sentiments (et dispositifs) sont souvent inséparables : les défauts des femmes qui provoquent le mépris ou la haine des hommes sont les mêmes que ceux qui, dans certains cas, chez certains personnages et avec une certaine intensité, provoquent également leur peur. Cela ne s'applique pas symétriquement aux hommes, qui peuvent inspirer la peur en tant qu'individus ou catégories, mais pas parce qu'ils partagent un « péché originel » et des défauts naturels qui caractérisent la masculinité *ab origine*. L'un des objectifs de ce bref *excursus* sera de préciser si et quand les représentations anciennes des femmes ont été soumises à une notion de *genos gynaikon* caractérisée par des traits distinctifs récurrents, et s'il y a eu un traitement similaire des hommes.

Les limites générales des sources relatives au monde grec sont bien connues : elles sont peu nombreuses, souvent fragmentaires et décontextualisées de leur cadre performatif, qui reste souvent indéchiffrable²⁵⁷, tout comme le réseau de conventions tacites qui se sont établies entre l'auteur et le public. De plus, la documentation est fortement unilatérale : dans un vaste

²⁵⁶L'expression est empruntée à Duby, Perrot 1990 (1991), V: « Au théâtre de la mémoire, les femmes sont ombres légères ».

²⁵⁷ Sur la perte de la dimension pragmatique des textes anciens Calame *et al.* 2010, 7-20.

monde de *poleis*, elle est en grande partie athénienne. Elle concerne presque exclusivement le contexte urbain, dans une civilisation essentiellement rurale ; dans un monde caractérisé par l'inégalité, où la majorité des habitants ont été exclus de la citoyenneté, la scène est occupée par la minorité des citoyens libres et, en leur sein, par les classes sociales supérieures. Les sources littéraires ne thématisent d'ailleurs pas les phénomènes sociaux en tant que tels et ne considèrent pas la vie quotidienne comme un objet d'étude, un manque que les sources épigraphiques, iconographiques et archéologiques ne compensent que partiellement. La culture populaire et le *folk-tale* laissent une trace faible et inégale, presque toujours filtrée par la main de l'auteur : cette perte est particulièrement douloureuse pour ceux qui ont affaire à l'idéologie misogyne et gynécophobe, car elle empêche d'évaluer la présence de ces composantes dans la mentalité des Grecs. Enfin, il s'agit d'une documentation « normalisée », une expression des dominants, qui laisse peu de place à l'émergence de cultures minoritaires. Un autre problème réside dans le fait que les sources anciennes fournissent des données et des concepts, mais qu'elles constituent en même temps l'univers de signification de ces concepts, auquel nous sommes obligés de nous référer pour donner un sens à ces sources. En bref, nous analysons des textes ou des images afin de reconstruire un contexte qui aide à clarifier les textes et les images eux-mêmes en tant que produits artistiques. Le matériel n'est souvent pas suffisant pour développer des comparaisons entre les sources, dont les confirmations, les contradictions et les divergences nous aideraient à reconstruire la complexité et la signification d'un phénomène ; dans l'histoire ancienne, les documents sont parfois uniques. De nombreux événements mythiques, comme nous le verrons, ne sont attestés que par des sources mythographiques ou encyclopédiques : ces ouvrages, bien que d'un grand intérêt, car ils s'appuient sur des sources perdues des VI^e et V^e siècles, réduisent pour la plupart l'histoire à sa simple intrigue.

En ce qui concerne les sources sur les femmes et les relations sociales de sexe, la question devient encore plus compliquée, car comme nous l'avons vu la vie des femmes intéresse peu les historiens, les philosophes et les autres types de sources anciennes ; les informations sur les femmes sont donc moins nombreuses que celles sur les hommes et leurs noms sont souvent inconnus²⁵⁸. Un tel anonymat, outre le fait qu'il dépersonnalise les femmes et accentue leur subalternité, finit par les rassembler et aplatir leurs caractéristiques dans le grand contenant du *genos gynaiikon*.

Mais si le matériel est limité, il suffit pour révéler que le discours sur les femmes présente une cohérence marquée dans le temps et dans les différents genres littéraires. Quant aux sources produites par les femmes, elles sont numériquement négligeables²⁵⁹, un problème qui ne concerne pas seulement l'histoire ancienne ; ce que nous savons de la vie, des paroles et des activités des femmes provient presque exclusivement de sources produites et filtrées par les hommes et concerne souvent des femmes qui sont imaginées plutôt que décrites. On parle

²⁵⁸ Les orateurs attiques, par exemple, suivant le précepte de ne pas mentionner le nom des femmes respectables, l'omettent aussi « pour des femmes qu'ils ont à mentionner des dizaines de fois, ce qui peut leur faire employer des expressions peu claires ou peu naturelles » (Vial 1985, 50).

²⁵⁹ Des poétesses comme Sappho, Corinne et Nossis sont connues. En ce qui concerne l'iconographie, l'hypothèse selon laquelle des femmes travaillaient dans les ateliers des peintres est débattue, également sur la base de l'image d'une décoratrice de vases représentée sur un *kalpis* de la première moitié du V^e siècle par le Peintre de Leningrad (F.G. 00002A-E/BI Collezione Banca Intesa, Vicenza).

souvent des femmes pour définir ce qu'elles doivent ou ne doivent pas faire, en fonction des préjugés et des croyances de ceux qui lisent ou écoutent, ou pour juger la manière dont elles s'acquittent de leurs devoirs envers les hommes. Il faut cependant garder à l'esprit que les sources produites par les femmes n'auraient pas nécessairement exprimé une pensée divergente et peu orthodoxe, à moins d'accepter l'idée que les hommes et les femmes ont deux manières *naturellement* distinctes de conceptualiser ce qui les entoure. Il est plus probable que les productions féminines auraient également exprimé l'idéologie dominante pour les raisons exposées dans le chapitre précédent concernant l'assimilation des dominés dans la sphère idéologique des dominants. En tout cas, l'absence presque totale de sources produites par les femmes est un autre symptôme de l'hégémonie masculine notamment sur le plan culturel et artistique, déjà fortement soulignée par le chœur de *Médée* (vv. 424-428) et celui d'*Ion* (vv. 1090-1098) ; l'une des preuves que le silence recommandé aux femmes respectables par de nombreux auteurs anciens²⁶⁰, bien que certainement pas monolithique ni absolu, n'est même pas, comme certains le pensent, un *topos* idéologique désincarné de la réalité. Le silence des femmes, après tout, « est un commandement réitéré à travers les siècles par les religions, les systèmes politiques et les manuels de savoir-vivre »²⁶¹.

Quant à la peur suscitée par les femmes, les sources se réduisent encore davantage. Les images de femmes dangereuses nous sont renvoyées principalement par des sources littéraires ; les épigraphes, qui dans d'autres aspects de l'histoire des femmes sont une source indispensable²⁶², dans notre cas, sont de peu d'utilité, tout comme l'archéologie. L'iconographie, qui propose plusieurs figures de femmes menaçantes dont la représentation change au fil du temps, présente plusieurs limites, à commencer par le fait que toutes les catégories de femmes mythiques et littéraires dangereuses ne sont pas représentées. De plus, pour les femmes comme pour les hommes, il est souvent difficile de distinguer les sujets représentés sur les vases ou les tombes, qu'il s'agisse de mythes ou de la vie quotidienne, et les événements auxquels ils peuvent faire allusion, ainsi que l'appartenance sociale des personnages.

Une source importante sur ces questions est la parémiographie, qui présente un échantillon remarquable de passages sur les vices des femmes. L'intérêt de cette documentation est souvent sous-estimé, en raison d'une énorme limite de la tradition indirecte, à savoir le fait que les passages rapportés par ce type de sources sont généralement décontextualisés : souvent on ne connaît que l'auteur, dans certains cas l'œuvre, beaucoup moins fréquemment le cadre thématique dont ils sont issus, l'identité et la spécificité du personnage auquel le discours est attribué, les intentions de l'auteur, etc. Il est donc évident que nous ne pouvons pas utiliser ces textes pour démontrer, par exemple, la misogynie d'Euripide uniquement

²⁶⁰ Par exemple, Aesch. *Sept.* 232, Soph. *Aj.* 293, fr. 64 R., Ar. *Lys.* 515-516, Eur. *Héracl.* 476-477 sur le silence prescrit pour les femmes. Sur le silence sur les femmes (sur lequel McClure 1999, 19-24 et Hunter 1994, 111-116) la référence la plus célèbre sont les discours de Périclès dans Thuc. II 45,2.

²⁶¹ Perrot 1998, I. Le volume s'intitule précisément *Les femmes ou les silences de l'histoire*.

²⁶² Les épigraphes funéraires, les listes d'affranchissement, les textes financiers, les consécration d'offrandes, les listes de travailleurs et les inventaires fournissent des informations sur l'identité, les professions, les activités et les fonctions civiques des femmes, même sur celles appartenant à des catégories modestes (esclaves, étrangères). Cependant, même ces sources apparemment « neutres » doivent être utilisées avec prudence : les inscriptions funéraires, par exemple, semblent moins « artefacts » que la littérature, mais en réalité elles fonctionnent elles aussi selon les normes d'un discours spécifique et d'idéaux sociaux partagés.

parce que le savant byzantin Stobée extrapolait à partir de contextes indéchiffrables et insérait dans la section de son anthologie sur le *psogos gynaiikon* des textes principalement tirés de cet auteur. En effet, les passages, insérés dans leur contexte, pourraient prendre des significations différentes de celles qui sont apparentes. Un passage des *Lettres à Lucilius* de Sénèque (XIX 115,15) nous vient à l'esprit à cet égard, dans lequel il est dit que lors d'une pièce de théâtre à Athènes, le personnage d'un drame d'Euripide aurait prononcé un éloge de l'argent comme bien suprême des hommes : les spectateurs, indignés, se soulevaient alors, essayant de chasser l'acteur, jusqu'à ce qu'Euripide lui-même intervienne, demandant au public d'attendre de voir ce qui arriverait à l'homme avide dans sa pièce. L'esprit de cette anecdote peut-il être appliqué aux discours misogynes ? Ne seraient-ils que le cri du cœur d'un personnage particulièrement hostile aux femmes, peut-être « le méchant » de l'histoire ? Voyons quelques exemples.

L'*Anthologie* de Stobée, qui contient d'innombrables passages d'auteurs grecs, de l'époque d'Homère jusqu'au IV^e siècle après J.-C., est un cas intéressant pour comprendre comment il est possible d'utiliser au mieux, mais avec prudence, ce genre de sources. L'ouvrage contient dans le quatrième livre un chapitre (22) intitulé *Sur le mariage* (Περὶ γάμου), lui-même divisé en sept parties, dont la dernière, *Le blâme des femmes* (Ψόγος γυναικῶν), contient le célèbre *Iambe sur les femmes* de Sémonide d'Amorgos. Certaines de ces parties examinent le même argument selon des points de vue opposés, selon une procédure habituelle dans le Stobée : la *pars prima* sur les avantages du mariage (Ὅτι κάλλιστον ὁ γάμος), par exemple, est immédiatement suivie d'une *pars secunda* (Ὅτι οὐκ ἀγαθὸν τὸ γαμεῖν) sur le mariage en tant que mal. Mais si l'on examine l'ensemble des deux sections, on s'aperçoit immédiatement que les points de vue ne sont pas vraiment opposés, mais que la même rhétorique sur le vice féminin, homogène dans les arguments et souvent déclinée dans une dimension sentencieuse, est sous-jacente. Face à l'idée que le mariage est mauvais en soi, en raison de la nécessité d'épouser une femme, on dit que le mariage peut être bénéfique si la femme est bonne²⁶³. La possibilité que le mari puisse également être bon ou mauvais est rarement envisagée. De même, la section de Περὶ γάμου consacrée au Ψόγος γυναικῶν ne contraste pas avec un Εὐλογία γυναικῶν ou même un Ψόγος ἀνδρῶν, pour la simple raison que la notion de *genos andron*, homogène et séparée, n'existe pas en tant que *topos*, mais qu'il existe au contraire un contraste entre l'homme en tant que neutre universel et la femme en tant que race particulière. L'ensemble du Περὶ γάμου est une véritable mine de citations misogynes et gynécophobiques, ainsi que d'autres chapitres de l'*Anthologie* de Stobée (par exemple le 23^e, Γαμικὰ παραγγέλματα). La raison pour laquelle un pourcentage élevé de ces étapes proviennent de la tragédie est une question intéressante qui sera traitée plus tard : pour l'instant, il suffit de

²⁶³ Les textes mentionnés dans la *pars secunda* sont souvent proverbiaux et ouvertement anti-féminins. Par exemple : Eur. fr. 36 Kn. (γυναῖκα δ' ὅστις παύσεται λέγων κακῶς, / δύστηνος ἄρα κού σοφὸς κεκλήσεται, « Quiconque cessera de maudire la femme, est un malheureux indigne du nom de sage ») ; fr. 321 Kn. (ἦν γὰρ τις αἶνος, ὡς γυναιξὶ μὲν τέχνηι / μέλουσι, λόγῃ δ' ἄνδρες εὐστοχώτεροι. / Εἰ γὰρ δόλοισιν ἦν τὸ νικητήριον, / ἡμεῖς ἂν τυραννίδα, « Car il existe <depuis toujours> un proverbe qui dit que les femmes sont plus fortes dans les intrigues, tandis que les hommes sont plus habiles à toucher le but par la lance. Si le prix de la victoire allait à la ruse, c'est nous qui régnerions sur les hommes ») ; fr. 401 Kn. (φεῦ, / ὅσῳ τὸ θῆλυ δυστυχέστερον γένος / πέφυκεν ἀνδρῶν- ἐν τε τοῖσι γὰρ καλοῖς / πολλῶν λέλειπται κάπι τοῖς αἰσχροῖς πλέον, « Hélas. Combien la nature a rendu la race des femmes plus malheureuse que celle des hommes ! Dans le bien elle reste en effet loin derrière eux, mais dans l'infamie elle les dépasse »).

supposer que ces *gnomai* anti-féminines ont en quelque sorte répondu à l'horizon d'attente du public.

Même dans la parémiographie, les proverbes dénigrant les femmes attestent de la même séparation et particularisation du genre féminin : ils sont en effet fréquents, alors que ceux dénigrant les hommes en tant que catégorie n'existent pas, tout comme il n'y a pas de vices typiquement masculins. Plus précisément, dans Diogénien, Apostolios, Zénobios et les autres auteurs dans le *Corpus Paroemiographorum Graecorum*, il n'y a pas de proverbes sur les hommes (*andres*) en tant que *genos*, mais seulement sur des catégories d'hommes spécifiées de temps en temps (ἀνήρ ἀτεχνῆς, ἄ. σοφός, le vieil homme qui épouse une jeune femme, l'homme qui épouse une femme plus riche que lui, etc.), alors qu'il y a des citations qui rendent proverbiales et antonomastiques les vices des femmes (Diogen. IV 1, 3, 5 : γυνὴ στρατεγεῖ, και, γυνὴ στρατεύεται· ἐπὶ τῶν δειλῶν, « Une femme commande et Une femme soldat : pour les vils ») ; γυναικὸς φρένες· ἐπὶ τῶν ἀνοήτων, « Pensées de femme : pour les insensés » ; γυναικῶν ὄλεθροι· ἐπὶ τῶν οἰκτρῶς ἀναιροθμένων, « Une fin de femme : pour ceux qui meurent misérablement »).

Aux fins d'une évaluation générale de la présence de la misogynie et de la gynécophobie dans les mentalités de la Grèce ancienne, la question de savoir quel personnage prononçait le passage misogyne, ou dans quel contexte, vient en second lieu : la fréquence statistique des passages sentencieux à l'encontre des femmes et l'absence de passages se référant aux défauts des hommes en tant que sexe homogène sont significatives. Dans les textes anciens qui nous sont parvenus, tout personnage peut dire : πλὴν τῆς τεκούσης θῆλυ πᾶν μισῶ γένος, « A part celle qui m'a enfanté, je hais toute la race des femmes » (Eur. fr. 498 Kn.) ; mais aucun personnage, même présenté comme méprisable, voire menteur, ne dira la même chose des hommes en tant que « race ». Des expressions fréquentes telles que « les femmes toujours se doivent entr'aider » (Eur. *Hel.* 329) n'ont de sens qu'en postulant que les femmes sont comprises comme une catégorie distincte d'une généralité, les hommes. Nous ne trouvons pas d'expressions symétriques sur une solidarité entre les hommes en tant que tels. Cela met en évidence un traitement asymétrique des femmes et des hommes en Grèce, à travers les époques et les genres littéraires, et confirme que la binarisation des genres était perçue comme classificatrice et hiérarchique. L'utilité de ce type de sources est d'attester que si les caractéristiques et l'intensité des dispositifs misogynes et gynécophobiques changent dans le temps et l'espace, la disparité de traitement dans le discours demeure.

Pour conclure, il convient de souligner que les sources citées sur les figures des femmes dangereuses doivent être déconstruites et interprétées, en évitant de les aplatir, en respectant leurs codes individuels et leur discours spécifique ; de cette façon, il sera plus facile d'analyser leur rapport (individuel et lié au genre littéraire) avec les récits mythiques qu'elles re-sémantisent et de reconstruire l'idéologie sur les rapports entre les sexes dans la cité à l'époque classique et, à l'intérieur de celle-ci, les spécificités et les changements dans le temps du discours misogyne et gynécophobe. Si, comme nous l'avons dit, les sources ne sont pas le miroir de la réalité féminine, puisqu'elles disent « ce qu'il convient de dire », offrent des modèles prescriptifs et adhèrent aux attentes du public, elles n'en sont pas moins des sources d'une valeur inestimable pour reconstruire l'idéologie dominante d'une époque.

Une idéologie et une culture qui ne sont pas détachées de la réalité, mais qui découlent de bases matérielles spécifiques et qui, à leur tour, influenceront concrètement les conditions matérielles d'existence des êtres humains réels.

I.3.2 De la « sage Pénélope » à la « race des femmes » : l'âge archaïque.

HOMÈRE

La première source littéraire sur les femmes grecques sont les poèmes homériques. Les histoires des dieux et des héros de l'épopée, en plus d'avoir une fonction récréative, ont rempli un rôle culturel et pédagogique, en transmettant des mythes, des techniques, des traditions, des valeurs, des modèles de comportement à imiter ou à éviter : à partir des poèmes homériques, nous pouvons donc tirer, avec une certaine prudence, quelques indices sur les formes de mariage et sur l'idéologie concernant les rapports sociaux entre les sexes pendant une période qui va de l'époque mycénienne aux Siècles Obscurs. Cependant, étant donné la variété des matériaux qui nous sont parvenus dans les poèmes, et compte tenu de leur caractéristique de poésie orale et en constante évolution, il n'est pas toujours facile de délimiter chronologiquement les références ou d'identifier, sous les voiles du récit ou des archétypes folkloriques, les institutions, les pratiques matrimoniales et les relations sociales réelles.

Comme on le sait, les figures féminines sont rares dans les poèmes, surtout dans l'*Iliade*, et pas seulement à cause du thème de la guerre. Ce sont en effet les événements des dieux et des héros qui prennent une valeur païdeutique importante, et non ceux du commun des mortels et encore moins des femmes, porteuses d'un point de vue non influent. Les figures féminines des poèmes appartiennent principalement à trois groupes sociaux, les épouses des héros, les prisonniers de guerre, qui font partie du butin, et les servantes²⁶⁴, auxquelles s'ajoutent les figures rencontrées par Ulysse lors de ses voyages et pendant la *nekyia*²⁶⁵. Elles représentent des exemples de comportements positifs ou négatifs par rapport aux devoirs et aux valeurs propres au sexe, au statut social et à l'âge de chaque personnage²⁶⁶. Si les interférences entre les sphères masculines et féminines ne manquent pas sur le plan psychologique et comportemental²⁶⁷, la division des rôles sociaux entre les deux sexes est claire, tant dans la

²⁶⁴ Sur celles-ci Thalmann 1998, Montepaone 1999, 177-189.

²⁶⁵ Un aperçu général dans Franco 2012a.

²⁶⁶ Sur l'idéologie des genres dans les poèmes homériques, voir Wohl 1993.

²⁶⁷ Une tradition d'études dans ce sens a été inaugurée par Pomeroy 1974 et Foley 1978. Ces échanges sont toutefois temporaires : Pénélope à *Od.* XIX 109 est comparée à un « roi parfait » comme substitut de son mari ; même dans le cas d'Andromaque (pour laquelle Pomeroy 1974 parle même de résidu de matriarcat) et d'Hélène, les éléments de masculinisation sont temporaires et sont rapidement réintégrés dans l'ordre normal. Les attributions de caractéristiques du sexe opposé sont également asymétriques dans leur signification : alors qu'attribuer à une femme des caractéristiques masculines est positif (*Od.* XIX 109-114), comparer un homme à une femme est généralement insultant (*Il.* II 235 et 289-290, VII 96 e 235-236, VIII 162-163 : *νῦν δὲ σ' ἀτιμήσουσι- γυναικὸς ἄρ' ἀντι / ἔρρε, κακὴ γλήνη* ; XI 389, XVI 7-8, XX 251-257 ; avec quelques exceptions telles que l'image maternelle du guerrier protégeant un autre dans *Il.* VIII 266-272 ; XVII 4-6 ou comme la similitude sur le chagrin d'Agamemnon par rapport à une femme qui accouche dans *Il.* XI 269-272). Sur cette question également Monsacré 1984, 78-94 et 124-133.

société guerrière de l'*Illiade* que dans l'espace du voyage et de l'aventure de l'*Odyssée*. Comme on peut le voir dans la narration, la femme idéale des poèmes homériques est belle, elle s'occupe des tâches domestiques, et en particulier du tissage et de la surveillance des servantes²⁶⁸, elle est réservée²⁶⁹, fidèle²⁷⁰, prudente, doit obéir à son mari ou au parent mâle le plus proche²⁷¹ et se conforme au rôle qui lui est assigné, comme Andromaque dans la célèbre scène du VI^e livre qui culmine avec les paroles d'Hector πόλεμος δ' ἄνδρεςσι μελήσει (vv. 490-493). Ce sont des vertus typiques de ceux qui sont subordonnés, même lorsque les femmes possèdent l'autorité, comme Pénélope ou Arété : il est vrai en effet que selon les mots d'Ulysse à Nausicaa (*Od.* VI 182-184 : « Il n'est rien de meilleur, ni de plus précieux que l'accord, au foyer, de tous les sentiments entre mari et femme »), il semble y avoir une forme de complémentarité, mais il est vrai aussi que le gouvernement commun de la maison semble bien concilier la soumission de l'épouse à son mari, même dans le cas d'une figure influente comme la reine Arété (*Od.* VII 66-68 : « Son frère Alkinoos, ayant pris Arété pour femme, l'honora comme pas une au monde ne peut l'être aujourd'hui, parmi toutes les femmes qui tiennent (ἔχουσιν) la maison sous la loi d'un époux (ὕπ' ἀνδράσιν) »)²⁷². Même les femmes illustres citées dans le long catalogue à l'intérieur du *Nekya* (*Od.* XI 225-330) doivent leur mention, comme le poète lui-même le précise, au fait d'être « épouses et filles » (ou mères) de héros, tout comme les personnages féminins des généalogies du *Catalogue* attribué à Hésiode. Les femmes diffèrent des hommes sous bien des aspects, non seulement dans leurs activités, mais aussi dans leur nature : elles sont peureuses, enclines au trouble d'amour (même si elles sont honnêtes)²⁷³, elles pleurent souvent et même leurs larmes, passives et impuissantes, circonscrites dans la dimension de la lamentation, sont différentes des larmes masculines²⁷⁴. Une récente étude sur la voix des femmes dans Homère²⁷⁵ a montré que même dans le domaine des poèmes oraux et traditionnels comme l'*Illiade* et l'*Odyssée*, l'aède reflète des différences dans les discours et les récits féminins par rapport aux récits masculins, différences qui correspondent à la hiérarchie entre les sexes : « We observe that in the epics, as in our own world, it is men who tell more stories than women; their stories are tales of

²⁶⁸ Par exemple, *Od.* IV 296-9, VI 90-2, VII 236-241, XX 149-154. Dans *Od.* I 356-359, VII 108-110, XXI 350-353, *Il.* VI 490-493, les rôles domestiques féminins sont mis en opposition avec les activités masculines de guerre, de navigation, de discours public.

²⁶⁹ Par exemple, *Od.* I 330-335, VI 18-19 et 66-67.

²⁷⁰ L'adultère d'Aphrodite à *Od.* VIII 266-366 est un modèle didactique qui montre la punition de la femme infidèle. Comme en témoignent les aventures d'Ulysse, l'obligation de fidélité n'est pas réciproque, comme elle ne l'était pas à l'époque classique ni dans les siècles suivants. La présence de concubines est bien attestée dans les deux poèmes.

²⁷¹ Pénélope, par exemple, n'est pas libre de refuser le mariage ; on ne sait pas très bien qui avait le pouvoir de la donner en mariage, son père Icaros ou son fils Télémaque, qui rappelle à sa mère que ce pouvoir lui appartient en l'absence d'Ulysse (*Od.* I 356-359, XXI 350-353).

²⁷² Le concept est réaffirmé plus loin (*Od.* XI 344-346) : « Mes amis, écoutons la plus sage des reines ! Car, selon notre attente, elle va droit au but. Suivez donc son conseil : Alkinoos est là, qu'il agisse et que il parle ». Il n'est pas possible d'entrer ici dans le débat sur les raisons de l'importance particulière d'Arété au sein de la cour des Phéaciens : je me borne à rappeler que, au-delà du fait que nous nous trouvons dans un monde aux caractères utopiques différents de celui réel (justice, automatisme des biens, etc.), Arété n'est pas seulement la femme, mais aussi la sœur d'Alcinoos, et elle appartient donc à la même famille royale.

²⁷³ *Od.* XVIII 340-342, VI 160, XV 421-422.

²⁷⁴ Monsacré 1984, 166-170.

²⁷⁵ Minchin 2007, en particulier 143-231, qui utilise les outils de la socio-linguistique dans une perspective de genre.

adventure and triumph or of survival against the odds in a harsh and hostile world. Their stories are long. Status and gender entitle men to speak at much greater length than do women. The stories that men tell are set outdoors, in a man's world; women are peripheral. By contrast women's stories in the epics—stories appropriate to their circumstances, of loss, failure, and unhappiness—are set, as are stories told by women in our own world, in the home, in the context of family and friends. The stories of men include details of time and place; their language is technical. Women, by contrast, are interested in character and motivation. And they do not seek the praise that men seek for their tales of achievement; rather, women look for sympathy and understanding »²⁷⁶.

Même la colère des femmes, comme les pleurs, se déchaîne sans contrôle : dans *Il.* XX 251-255 Énée, s'adressant à Achille, affirme : « Mais sommes-nous forcés de nous disputer, de nous prendre à parti ainsi face à face, comme des femmes en colère que l'esprit de querelle, qui dévore les cœurs, fait aller en pleine rue se prendre à parti et se lancer mutuellement autant de mensonges que de vérités, le dépit leur dictant les uns comme les autres? (ὥς τε γυναῖκας, / αἶ τε χολωσάμεναι ἔριδος πέρι θυμοβόροιο / νεικεῦσ' ἀλλήλησι μέσην ἐς ἄγυιαν ἰοῦσαι / πόλλ' ἔτεά τε καὶ οὐκί) ». En plus de la colère, dans ce passage apparaît le thème de la tromperie des femmes, qui mélangent mensonge et vérité. Les femmes homériques sont également décrites comme faibles (*Il.* V 349 γυναῖκας ἀνάγκιδας), comme les hommes peu virils ; elles constituent souvent un terme de comparaison pour indiquer ce qu'un guerrier ne doit pas être, l'antithèse au modèle héroïque : « C'est donc l'arrière-plan symbolique des relations de puissance entre les sexes qui détermine le jeu des insultes que les hommes échangent sur le champ de bataille. En niant la virilité de l'adversaire, l'injure lui retire aussi sa valeur »²⁷⁷. De ce point de vue, les femmes, déjà chez Homère, peuvent agir comme un opérateur pour penser ce que doit ou ne doit pas être un homme.

Ainsi se dessine un catalogue des défauts inhérents à la nature féminine qui vont s'inscrire dans le discours misogyne des Grecs, à partir de leur lâcheté, de leur inconstance et de leur inclination au mensonge. C'est dans ce sens que vont les célèbres mots de l'ombre d'Agamemnon dans *Od.* XI 441-443, qui après avoir raconté son propre meurtre par sa femme conclut : « Par l'exemple averti, sois dur envers ta femme ! Ne lui confie jamais tout ce que tu résous ! Il faut de l'abandon, mais aussi du secret ». Cela ne s'applique apparemment pas à la sage Pénélope (vv. 444-446) : « Mais ce n'est pas ta femme, Ulysse, qui ne te donnera jamais la mort : elle a trop de raison, un cœur trop vertueux, cette fille d'Icare ». Cette confiance est cependant immédiatement désavouée (vv. 455-456) : « Cache toi, ne va pas te montrer au grand jour, quand tu abordas au pays de tes pères ; aujourd'hui, il n'est rien de sacré pour les femmes ». Il sera donc plus prudent de ne pas faire confiance à la reine, en qui il y a toujours une nature féminine. Dans le même sens vont les mots d'Athéna à *Od.* XV 19-23. La déesse exhorte Télémaque à rentrer bientôt chez lui, afin de ne pas laisser sa mère seule avec les prétendants : « Prends garde ! À ton insu, si quelqu'un de tes biens sortait de ton logis ! Tu sais le cœur des femmes : c'est toujours la maison de leur nouveau mari qu'elles veulent servir ; leur fils d'un premier lit, l'époux de leur jeunesse ne comptent plus pour

²⁷⁶ Minchin 2007, 286.

²⁷⁷ Monsacré 1984, 84. D'autres termes de comparaison en antithèse au modèle guerrier sont les enfants et les animaux femelles.

elles ; il est mort ! C'est l'oubli ! »). Le même soupçon tourmente Télémaque qui, avant de rentrer chez lui, va voir Eumée pour savoir « si ma mère au manoir continua de rester ou si quelqu'un est déjà nouveau mari et si le lit d'Ulysse, en proie aux araignées, n'est plus qu'un cadre vide » (*Od.* XVI 33-35). En ce qui concerne les femmes, l'opinion des héros homériques ne semble donc pas élogieuse.

Quant aux personnages individuels, on trouve plusieurs figures féminines dangereuses pour les hommes, comme les servantes infidèles, Circé, Calypso, Hélène et Clytemnestre κυνῶπις ou les redoutables monstres charmeurs au visage de femme, comme les Sirènes, dont nous parlerons plus loin. En ce qui concerne les personnages comme Hélène et surtout Clytemnestre, le jugement, bien que négatif, n'apparaît pas hostile comme dans la littérature postérieure. L'épouse d'Agamemnon, bien que décrite par son mari dans des couleurs sombres (*Od.* XI 405-456), n'est pas tenue entièrement responsable de ses actes : Nestor (*Od.* III 265-269) affirme en effet que la reine « au commencement, repoussait l'œuvre infâme : divin Clytemnestre ! Elle n'avait au cœur qu'honnêtes sentiments », mais elle a changé d'attitude lorsque « vint l'heure où le sort lui jeta le lacet et la mit sous le joug ». De même, Hélène, qui s'accuse elle-même à plusieurs reprises, est justifiée par Priam, qui attribue au contraire la responsabilité aux dieux (*Il.* III 164). En tout cas, la culpabilité dans ces deux exemples, plutôt que de découler de caractéristiques universelles de la nature féminine, semble être liée au caractère individuel des deux figures et au fait qu'elles ont échappé au rôle qui leur a été assigné. Cependant, il est vrai que ces deux personnages, ainsi que Circé δεινὴ θεός et Calypso δολόεσσα, constituent les archétypes des types de femmes terribles et dangereuses par excellence, la tueuse d'hommes, la séductrice, la sorcière, la trompeuse²⁷⁸. Parmi tous les dangers qu'Ulysse rencontre au cours de ses vicissitudes, les séduisantes enchanteresses, qu'elles soient nymphes ou monstres marins, occupent une place importante ; leur nature trompeuse et leur apparente innocuité les caractérisent souvent comme une menace plus sournoise, plus ambiguë et plus tentante – et donc plus difficile à affronter – que la violence évidente de Polyphème ou de Lestrygons.

Comme le montrent les passages mentionnés ci-dessus, même le personnage de Pénélope, qui est entré dans l'histoire comme la quintessence de l'épouse fidèle, comporte plusieurs ambiguïtés. Son mari la loue, mais lorsqu'il retourne à Ithaque, il ne révèle pas sa véritable identité²⁷⁹. Elle seule porte l'épithète περίφρων, elle est travailleuse, silencieuse, réservée, soumise à l'autorité masculine, et aussi dotée de *metis*, à tel point qu'on l'a appelée un *alter ego* d'Ulysse, et surtout elle est fidèle²⁸⁰ : néanmoins, plusieurs personnages font douter de la paternité de Télémaque²⁸¹ et tant Athéna que son fils attisent la possibilité qu'un second mariage ne soit pas malvenu pour Pénélope. Les contradictions du personnage ont été

²⁷⁸ La ruse féminine maligne contre les hommes apparaît également dans le récit (*Il.* VI 152-165) de la tentative de la femme de Proétos de séduire Bellerophon, qui la rejette et est accusé par elle de violence (voir *infra*, chap. II.3.1).

²⁷⁹ À ce propos Murnaghan 1987.

²⁸⁰ Sur l'*aidos* voir *Od.* XVIII 184, sur la soumission I 360-361, sur la *metis*, démontrés par la ruse du linceul et du lit, II 94-121, XXIII 177-206. Sur la fidélité incertaine de Pénélope voir Mactoux 1975, 7-15, Zeitlin 1996, 19-52, Cantarella 2002, 65-72 ; sur les autres caractéristiques du personnage Felson Rubin 1994, Foley 1995 (dans Cohen 1995, volume entièrement consacré aux figures féminines de l'*Odyssée*).

²⁸¹ *Od.* I 215-216, II 274-275, III 122-123, XVI 300. Dans certaines variantes du mythe (Apollod. *Epit.* 7 38, Paus. VIII 12,5), Pénélope est infidèle à son mari (Cantarella 2002, 70).

expliquées en postulant un croisement entre deux traditions, l'une positive et l'autre négative, ou entre deux modèles folkloriques différents : un personnage d'épouse rusée (ou le motif folklorique de l'« épouse perdue à retrouver », comme Hélène, et sur le point de se remarier) se superposerait à la caractérisation d'une épouse fidèle²⁸². Ou encore, il a été émis l'hypothèse que sur la nécessité de l'épopée de fournir un modèle didactique de « mère dévouée et épouse fidèle », les thèmes misogynes de la mentalité de l'époque se sont « instinctivement » greffés. Quelles que soient les origines de cette ambiguïté, le message paideutique qui émerge est que les femmes constituent un danger auquel on ne peut et ne doit pas faire confiance : si même la meilleure des épouses est perfide, cela signifie que le manque de fiabilité et la tromperie sont des traits innés et inaltérables de la nature des femmes.

Bien que les rôles féminins dans les deux poèmes soient subordonnés aux rôles masculins et dévalorisés sur le plan social, et malgré la présence de la *vulgate* sur les vices de la nature féminine et de deux figures du mythe, les Tyndarides, qui dans la littérature suivante donneront corps aux angoisses masculines envers les femmes, on n'observe pas chez Homère la virulence envers le genre féminin que l'on retrouvera chez beaucoup de poètes plus récents. Même les cinquante servantes infidèles pendues dans le livre XX de l'*Odyssée* ne témoignent pas d'un jugement sur la nature traîtresse des femmes, puisqu'elles sont opposées à la nourrice et aux autres servantes restées fidèles à leur maître. Surtout, les femmes ne sont pas le centre de l'intérêt de l'*Odyssée* et encore moins du « poème de la force » ; leur relation avec les hommes est perçue dans une complémentarité hiérarchique et leur dangerosité n'est pas particulièrement soulignée en général, mais concentrée dans quelques figures spécifiques qui résument les nuances de la menace féminine. Dans les deux poèmes, il y a aussi des modèles féminins positifs à imiter et des attestations d'estime envers certaines figures porteuses de valeurs « féminines », comme Hécube, Andromaque, Arété ou Nausicaa, dont on ne trouvera presque pas de trace chez Hésiode.

HÉSIODE

Le poète d'Ascra offre, dans *Les travaux et les jours* et dans la *Théogonie*, une description fortement négative des femmes et de leur ancêtre mythique, Pandore. Le mythe de Pandore raconté par Hésiode est doublement intéressant pour les études sur l'idéologie des relations entre les sexes en Grèce : en tant que texte clé de la vision de la femme comme genre dangereux et pour sa grande fortune parmi les auteurs des siècles suivants, qui en ont fait un véritable « testo sacro della *gynaikologia* »²⁸³. La notion de *genos gynaiikon* qui émerge dans

²⁸² Mactoux 1975, 15.

²⁸³ La définition est de Savalli 1983, 97. Pour le mythe de Pandore, l'iconographie nous est de peu d'utilité : comme le fait remarquer Lissarrague 2001, la représentation figurative de Pandore est limitée (voir *LIMC s.v. Pandora*, FIGG. 32-33) et ne se caractérise pas par des schémas iconographiques spécifiques, empruntés plutôt à d'autres personnages. Selon Paus. I 24.7 la naissance de Pandore était représentée sur la base de la statue d'Athéna dans le Parthénon. Même la littérature ultérieure reprend rarement le mythe de Pandore. Le comédien Nicophon écrit une *Pandore*, Sophocle un drame satirique intitulé *Pandore ou les forgerons*, dans lequel les satyres du chœur étaient probablement les aides d'Héphaïstos. L'épisode du vase est apparu dans le *Prométhée porte-feu* d'Eschyle. Dans *Prométhée enchaîné*, Pandore n'est pas mentionnée ; les femmes de ce drame (Io et les Océanides), selon Gagarin 2014, loin de représenter une menace pour les hommes, en sont plutôt les victimes.

la *Théogonie* est d'une importance fondamentale pour comprendre la physionomie de la gynécophobie dans le monde ancien : en effet, si les femmes sont perçues comme un groupe compact et solidaire, caractérisé par la relation dérivation-filiation qui distingue le *genos*, leur danger potentiel s'intensifie.

L'analyse du texte hésiodique est compliquée par de nombreuses difficultés, à commencer par celle liée au statut des poèmes eux-mêmes. En fait, l'évaluation du contenu, des structures et des aspects formels du texte est différente selon que l'on met l'accent sur le poids d'un « auteur » ou sur leur dimension de poèmes traditionnels des deux œuvres. Ne pouvant entrer ici dans le débat sur le sujet, nous nous limiterons à résumer le présupposé sur lequel se fonde l'analyse, à savoir que la *Théogonie* et *Les travaux et les jours* sont des formes d'*epos* traditionnelles, inscrites dans une société encore majoritairement orale mais déjà intéressée par l'écriture, caractérisée par une formularité et par un langage qui présente les caractères d'une *Kunstsprache*. La *Théogonie* est le seul poème grec archaïque à sujet théogonique qui nous soit parvenu – mais il n'était probablement pas le seul – et présente de nombreux parallèles avec la tradition mythique du Proche-Orient ancien ²⁸⁴ ; les *Erga* sont plutôt le témoignage d'une tradition sapientielle sous forme d'*epos*, non pas héroïque, mais véhicule de connaissances liées à la vie quotidienne, de techniques, de préceptes, de modèles éthiques, une sorte d'encyclopédie d'une communauté rurale, qui transmet et célèbre les valeurs fondatrices de la communauté elle-même. Il est difficile d'établir quelle est la relation entre l'oralité et l'écriture dans la formation de ces poèmes²⁸⁵, et, plus précisément, à quel point le récit hésiodique sur Pandore et le *genos gynaikon* est original et à quel point il dérive du folklore et des matériaux traditionnels antérieurs, même orientaux. Certes, encore à l'époque de Pausanias, les poèmes étaient perçus comme les textes canoniques sur le mythe de Pandore (Paus. I 24,7) : « Hésiode et d'autres poètes ont raconté dans leurs vers que cette Pandore fut la première femme ; avant sa naissance, il n'y avait pas encore de gent féminine (*gynaikon genos*) ».

Quoi qu'il en soit, le débat sur la subjectivité misogyne d'Hésiode manque de pertinence ; il s'agit plutôt de comprendre quelle était la fonction du mythe sur la « race » des femmes dans son contexte d'origine.

Dans le récit hésiodique, comme on le sait, la création de Pandore fait partie du mythe plus large de Prométhée²⁸⁶ : en réponse à la tromperie de Mécôné et au vol du feu, Zeus cache aux hommes la nourriture, le βίος, les obligeant à travailler, et ordonne à Héphaïstos et Athéna (et aussi à Aphrodite et Hermès dans les *Erga*) la création de la première femme. Dans ce mythe,

²⁸⁴ E.g. West 1997. Voir aussi Duchemin 1974, Penglase 1994, 197-229.

²⁸⁵ Parry avait déjà émis l'hypothèse que les poèmes attribués à Hésiode étaient le résultat d'une composition orale (1930, 90-91). En effet, d'une part la densité formulaire des poèmes est élevée, allant de 72 à 60,7 % dans l'échantillon examiné par Minton 1975 ; d'autre part, la violation des principes d'économie (que Parry considérait comme l'une des caractéristiques les plus typiques de la composition orale), la décomposition et la recomposition des formules, ainsi que le remaniement des modèles semblent être des indications de l'adaptation des formules à de nouveaux modes de composition qui ne sont plus complètement oraux.

²⁸⁶ Le mythe de Prométhée et la création de Pandore ont fait l'objet d'innombrables études, dont il n'est pas possible de fournir un résumé ici. Nous nous contentons de mentionner l'analyse fondatrice de Vernant 1974, 177-194, qui a ouvert un débat sur la structure du mythe dans son ensemble et sur ses homologies, inversions et correspondances, et à celle de Loraux 1978 (1981), qui ont servi de base à de nombreuses études ultérieures.

dense et d'une forte valeur étiologique, les statuts des hommes et des dieux sont fixés, à travers quelques étapes, et l'origine mythique de certaines institutions du monde grec est expliquée : le sacrifice, qui marque la séparation entre les mortels et les dieux, et entre les hommes qui mangent de la viande cuite et les animaux *allelophagoi* ; l'agriculture, qui caractérise les hommes comme des mangeurs de pain et des travailleurs agricoles ; le don du feu, qui permet la cuisson et le développement de techniques artisanales. Le mythe dans son ensemble a également pour fonction d'expliquer la dureté de la condition humaine, ainsi que la nécessité du travail, de la maladie et de la mort. Enfin, la création de Pandore établit la famille monogame et la nécessité du mariage en vue d'une progéniture légitime. Elle établit ainsi un modèle de vie pour les hommes, caractérisé par des biens et des maux, et différencié de celui des dieux, d'une part, et des animaux, d'autre part.

Malgré les nombreuses correspondances narratives, conceptuelles et linguistiques entre les deux récits sur Prométhée et Pandore, ils ne sont pas superposables et, en raison également des différents contextes dans lesquels ils s'insèrent, ils présentent des caractéristiques différentes, qui ont fait l'objet d'une analyse et d'une discussion approfondies au fil des ans. Nous nous limiterons ici à signaler quelques problèmes importants afin de traiter les questions spécifiques abordées dans ce travail, en tenant compte de la nature orale de la diction poétique hésiodique ; en effet, il n'est pas toujours possible de distinguer la réutilisation mécanique des *iuncturae* et des styles épiques de l'adaptation intentionnelle du patrimoine traditionnel à de nouveaux contextes thématiques.

Le passage le plus important et le plus détaillé de la naissance de Pandore et de la « race des femmes » sont les vv. 570-612 de la *Théogonie*, qui décrit la fente finale de Zeus contre Prométhée après le vol du feu, le dernier *dolos* d'une chaîne de cadeaux et de soustractions²⁸⁷ :

αὐτίκα δ' ἀντί πυρὸς τεῦξεν κακὸν ἀνθρώποισιν.	570
γαίης γὰρ σύμπλασσε περικλυτὸς Ἀμφιγυήεις παρθένῳ αἰδοίῃ Ἴκελον Κρονίδεω διὰ βουλάς. ζῶσε δὲ καὶ κόσμησε θεὰ γλαυκῶπις Ἀθήνη ἀργυφῆ ἐσθῆτι, κατὰ κρηῆθεν δὲ καλύπτρην δαίδαλέην χεῖρεσσι κατέσχεθε, θαῦμα ιδέσθαι,	575
ἀμφὶ δέ οἱ στεφάνους, νεοθηλέος ἄνθεα ποίης, ἱμερτοῦς περίθηκε καρήατι Παλλὰς Ἀθήνη. ἀμφὶ δέ οἱ στεφάνην χρυσέην κεφαλῆφιν ἔθηκε, τὴν αὐτὸς ποίησε περικλυτὸς Ἀμφιγυήεις ἀσκήσας παλάμησι, χαριζόμενος Διὶ πατρί.	580
ἦ δ' ἐνὶ δαίδαλα πολλὰ τετεύχαστο, θαῦμα ιδέσθαι, κνώδαλ', ὅσ' ἠπειρος πολλὰ τρέφει ἠδὲ θάλασσα, τῶν ὅ γε πόλλ' ἐνέθηκε,—χάρις δ' ἐπὶ πᾶσιν ἄητο, — θαυμάσια, ζῴοισιν ἐοικότα φωνήεσσιν. αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ τεῦξε καλὸν κακὸν ἀντ' ἀγαθοῖο.	585
ἐξάγαγ', ἔνθα περ ἄλλοι ἔσαν θεοὶ ἠδ' ἄνθρωποι, κόσμῳ ἀγαλλομένην γλαυκῶπιδος ὀβριμοπάτρης.	

²⁸⁷ Les éditions critiques de référence sont West 1966 et 1978. Sur la relation et les différences entre les deux récits, voir les derniers Mureddu 2012-2013 et Lanza 2014.

θαῦμα δ' ἔχ' ἀθανάτους τε θεοὺς θνητοὺς τ' ἀνθρώπους,
 ὡς εἶδον δόλον αἰπὺν, ἀμήχανον ἀνθρώποισιν.
 ἐκ τῆς γὰρ γένος ἐστὶ γυναικῶν θηλυτεράων, 590
 τῆς γὰρ ὀλώϊόν ἐστι γένος καὶ φῦλα γυναικῶν,
 πῆμα μέγα θνητοῖσι σὺν ἀνδράσι ναιετάουσιν
 οὐλομένης πενίης οὐ σύμφοροι, ἀλλὰ κόροιο.
 ὡς δ' ὅπῳτ' ἐν σμήνεσσι κατηρεφέεσσι μέλισσαι
 κηφῆνας βόσκωσι, κακῶν ξυνήονας ἔργων— 595
 αἷ μὲν τε πρόπαν ἦμαρ ἐς ἠέλιον καταδύντα
 ἡμάτια σπεύδουσι τιθεῖσί τε κηρία λευκά,
 οἷ δ' ἔντοσθε μένοντες ἐπηρεφέας κατὰ σίμβλους
 ἀλλότριον κάματον σφετέρην ἐς γαστέρ' ἀμῶνται—
 ὡς δ' αὐτῶς ἀνδρεσσι κακὸν θνητοῖσι γυναικῶν 600
 Ζεὺς ὑψιβρεμέτης θῆκεν, ξυνήονας ἔργων
 ἀργαλέων. ἕτερον δὲ πόρεν κακὸν ἀντ' ἀγαθοῖο,
 ὅς κε γάμον φεύγων καὶ μέρμερα ἔργα γυναικῶν
 μὴ γῆμαι ἐθέλη, ὀλοὸν δ' ἐπὶ γῆρας ἵκηται
 χήτει γηροκόμοιο. ὅ γ' οὐ βιότου ἐπιδευῆς 605
 ζῶει, ἀποφθιμένου δὲ διὰ ζωὴν δατέονται
 χηρωσταί, ᾧ δ' αὖτε γάμου μετὰ μοῖρα γένηται,
 κεδνὴν δ' ἔσχεν ἄκοιτιν ἀρηρυῖαν πραπίδεσσι,
 τῷ δέ τ' ἀπ' αἰῶνος κακὸν ἐσθλῶ ἀντιφερίζει
 ἐμμενές, ὅς δέ κε τέτμη ἀταρτηροῖο γενέθλης, 610
 ζῶει ἐνὶ στήθεσσιν ἔχων ἀλίσστον ἀνίην
 θυμῷ καὶ κραδίη, καὶ ἀνήκεστον κακὸν ἐστίν.

Aussitôt, en place du feu, il créa un mal, destiné aux humains. Avec de la terre²⁸⁸, l'illustre Boiteux modela un être tout pareil à une chaste vierge²⁸⁹, par le vouloir du Cronide. La déesse aux jeux pers, Athéna, lui noua sa ceinture, après l'avoir parée d'une robe blanche, tandis que de son front ses mains faisaient tomber un voile aux mille broderies, merveille pour les yeux. Autour de sa tête elle posa un diadème d'or forgé par l'illustre Boiteux lui-même, de ses mains adroites, pour plaire à Zeus son père : il portait d'innombrables ciselures, merveille pour les yeux, images des bêtes que par milliers nourrissent la terre et les mers ; Héphaïstos en avait mis des milliers – et un charme infini illuminait le bijou – véritables merveilles, toutes semblables à des êtres vivants. Et quand, en place d'un bien, eut créé ce mal si beau, il l'amena où étaient dieux et hommes, superbement paré par la Vierge aux yeux pers, la fille du dieu fort ; et les dieux immortels et les hommes mortels allaient s'émerveillant à la vue de ce piège, profond et sans issue, destiné aux humains. Car c'est de celle-là qu'est sortie la race, l'engeance maudite

²⁸⁸ L'image de l'homme façonné par la terre est très répandue dans de nombreuses cultures (Frazer 1918, I, 3-29, Thompson 1955-1958, I 210.9, Otte 2017, 439-440). Elle est déjà attestée dans *Il.* VII 99. L'attribution de caractéristiques particulières à un individu nouveau-né par des pouvoirs surnaturels est également un motif folklorique (Thompson 1955-1958, F 305.1 ; F312 ; F340.1). Dans Platon *Prot.* 320 c-322a la création des animaux et des hommes à partir de l'eau et du feu est attribuée aux dieux, tandis que Prométhée et Epiméthée s'occupent de la distribution des différentes caractéristiques ; dans Apollod. I 7,1, l'auteur est Prométhée, qui utilise de l'eau et de la terre. L'histoire est reprise dans le *corpus* ésopique (228 Hausrath).

²⁸⁹ Nous accueillons ici la traduction « vierge » proposée par Mazon ; cependant le terme *parthenos* désigne une jeune femme non mariée, mais pas nécessairement vierge au sens anatomique. Voir à ce sujet *infra*, chap. II.3.3.

des femmes, terrible fléau installé au milieu des hommes mortels. Elles ne s'accrochent pas de la pauvreté odieuse, mais de la seule abondance. Ainsi, dans les abris où nichent les essaims, les abeilles nourrissent les frelons que partout suivent œuvres de mal. Tandis qu'elles, sans repos, jusqu'au coucher du Soleil, s'empressent chaque jour à former des rayons de cire blanche, ils demeurent, eux, à l'abri des ruches et engrangent dans leur ventre le fruit des peines d'autrui. Tout de même, Zeus qui gronde dans les nues, pour le grand malheur des hommes mortels, a créé les femmes, que partout suivent œuvres d'angoisse, et leur a, en place d'un bien, fourni tout au contraire un mal. Celui qui, fuyant, avec le mariage, les œuvres de souci qu'apportent les femmes, refuse de se marier, et qui, lorsqu'il atteint la vieillesse maudite, n'a pas d'appui pour ses vieux jours, celui-là sans doute ne voit pas le pain lui manquer, tant qu'il vit, mais, dès qu'il meurt, son bien est partagé entre collatéraux. Et celui, en revanche, qui dans son lot trouve le mariage, peut rencontrer sans doute une bonne épouse, de sain jugement ; mais, même alors, il voit toute sa vie le mal compenser le bien ; et, s'il tombe sur une espèce folle, alors, sa vie durant, il porte en sa poitrine un chagrin qui ne quitte plus son âme ni son cœur, et son mal est sans remède.

Le passage des *Erga* (vv. 53-105) ajoute un autre développement, la « boîte de Pandore » :

τὸν δὲ χολωσάμενος προσέφη νεφεληγερέτα Ζεὺς·
 “Ἰαπετιονίδη, πάντων πέρι μῆδεα εἰδώς,
 χαίρεις πῦρ κλέψας καὶ ἑμὰς φρένας ἠπεροπέυσας, 55
 σοὶ τ’ αὐτῷ μέγα πῆμα καὶ ἀνδράσιν ἐσσομένοισιν.
 τοῖς δ’ ἐγὼ ἀντι πυρὸς δώσω κακόν, ᾧ κεν ἅπαντες
 τέρπωνται κατὰ θυμὸν, ἐὼν κακὸν ἀμφαγαπῶντες.”
 Ὡς ἔφατ’, ἐκ δ’ ἐγέλασσε πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε·
 Ἥφαιστον δ’ ἐκέλευσε περικλυτὸν ὅττι τάχιστα 60
 γαῖαν ὕδει φύρειν, ἐν δ’ ἀνθρώπου θέμεν αὐδὴν
 καὶ σθένος, ἀθανάτης δὲ θεῆς εἰς ὅπα εἰσκειν
 παρθενικῆς καλὸν εἶδος ἐπήρατον· αὐτὰρ Ἀθήνην
 ἔργα διδασκῆσαι, πολυδαίδαλον ἴστων ὑφαίνειν·
 καὶ χάριν ἀμφιγέαι κεφαλῇ χρυσεὴν Ἀφροδίτην 65
 καὶ πόθον ἀργαλέον καὶ γυιοβόρους μελεδώνας·
 ἐν δὲ θέμεν κύνεόν τε νόον καὶ ἐπίκλοπον ἦθος
 Ἑρμείην ἦνωγε, διάκτορον Ἀργεῖφόντην.
 Ὡς ἔφαθ’, οἱ δ’ ἐπίθοντο Διὶ Κρονίῳνι ἄνακτι.
 αὐτίκα δ’ ἐκ γαίης πλάσσει κλυτὸς Ἀμφιγυήεις 70
 παρθένῳ αἰδοίῃ ἵκελον Κρονίδεω διὰ βουλάς·
 ζῶσε δὲ καὶ κόσμησε θεὰ γλαυκῶπις Ἀθήνη·
 ἀμφὶ δὲ οἱ Χάριτες τε θεαὶ καὶ πότνια Πειθῶ
 ὄρμους χρυσεῖους ἔθεσαν χροῖ· ἀμφὶ δὲ τήν γε
 Ὕραι καλλίκομοι στέφον ἄνθεσι εἰαρινοῖσιν· 75
 πάντα δὲ οἱ χροῖ κόσμον ἐφήρμοσε Παλλὰς Ἀθήνη·
 ἐν δ’ ἄρα οἱ στήθεσσι διάκτορος Ἀργεῖφόντης
 ψεύδεά θ’ αἰμυλίους τε λόγους καὶ ἐπίκλοπον ἦθος
 τεῦξε Διὸς βουλῆσι βαρυκτύπου· ἐν δ’ ἄρα φωνὴν
 θῆκε θεῶν κῆρυξ, ὀνόμηνε δὲ τήνδε γυναῖκα 80

<p>Πανδώραν, ὅτι πάντες Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες δῶρον ἐδώρησαν, πῆμ' ἀνδράσιν ἀλφειστῆσιν. αὐτὰρ ἐπεὶ δόλον αἰπὸν ἀμήχανον ἐξετέλεσσαν, εἰς Ἐπιμηθέα πέμπε πατὴρ κλυτὸν Ἀργεῖφόντην δῶρον ἄγοντα, θεῶν ταχὺν ἄγγελον· οὐδ' Ἐπιμηθεὺς 85 ἐφράσαθ' ὥς οἱ ἔειπε Προμηθεὺς μὴ ποτε δῶρον δέξασθαι παρ Ζηνὸς Ὀλυμπίου, ἀλλ' ἀποπέμψειν ἐξοπίσω, μὴ πού τι κακὸν θνητοῖσι γένηται· αὐτὰρ ὁ δεξάμενος ὅτε δὴ κακὸν εἶχ' ἐνόησεν. Πρὶν μὲν γὰρ ζώεσκον ἐπὶ χθονὶ φῦλ' ἀνθρώπων 90 νόσφιν ἄτερ τε κακῶν καὶ ἄτερ χαλεποῖο πόνοιο νούσων τ' ἀργαλέων, αἱ τ' ἀνδράσι κῆρας ἔδωκαν. [αἴψα γὰρ ἐν κακότητι βροτοὶ καταγυράσκουσιν.] ἀλλὰ γυνὴ χεῖρεσσι πίθου μέγα πῶμ' ἀφελούσα ἐσκέδασ', ἀνθρώποισι δ' ἐμήσατο κήδεα λυγρὰ. 95 μόνη δ' αὐτόθι Ἑλπίς ἐν ἀρρήκτοισι δόμοισιν ἔνδον ἔμεινε πίθου ὑπὸ χεῖλεσιν οὐδὲ θύραζε ἐξέπτῃ· πρόσθεν γὰρ ἐπέμβαλε πῶμα πίθου αἰγιόχου βουλήσιν Διὸς νεφεληγερέταο. ἀλλὰ δὲ μυρία λυγρὰ κατ' ἀνθρώπους ἀλάληται· 100 πλείη μὲν γὰρ γαῖα κακῶν, πλείη δὲ θάλασσα· νοῦσοι δ' ἀνθρώποισιν ἐφ' ἡμέρη, αἱ δ' ἐπὶ νυκτὶ αὐτόματοι φοιτῶσι κακὰ θνητοῖσι φέρουσαι σιγῇ, ἐπεὶ φωνὴν ἐξείλετο μητίετα Ζεὺς. οὕτως οὐ τί πη ἔστι Διὸς νόον ἐξαλέασθαι. 105</p>	
--	--

Et, courroucé, Zeus qui assemble les nuées lui dit: « Fils de Japet, qui en sais plus que tous les autres. Tu ris d'avoir volé le feu et trompé mon âme, pour ton plus grand malheur, à toi, comme aux hommes à naître : moi, en place du feu, je leur ferai présent d'un mal, en qui tous, au fond du cœur, se complairont à entourer d'amour leur propre malheur». Il dit et éclate de rire, le père des dieux et des hommes ; et il commande à l'illustre Héphaïstos de tremper d'eau un peu de terre sans tarder, d'y mettre la voix et les forces d'un être humain et d'en former, à l'image des déesses immortelles, un beau corps aimable de vierge ; Athéna lui apprendra ses travaux, le métier qui tisse mille couleurs ; Aphrodite d'or sur son front répandra la grâce, le douloureux désir, les soucis qui brisent les membres, tandis qu'un esprit impudent, un cœur artificieux seront, sur l'ordre de Zeus, mis en elle par Hermès, le Messenger, Tueur d'Argos ». Il dit, et tous obéissent au seigneur Zeus, fils de Cronos. En hâte, l'illustre Boiteux modèle dans la terre la forme d'une chaste vierge, selon le vouloir du Cronide. La déesse aux yeux pers, Athéna, la pare et lui noue sa ceinture. Autour de son cou les Grâces divines, l'auguste Persuasion mettent des colliers d'or ; tout autour d'elle les Heures aux beaux cheveux disposent en guirlandes des fleurs printanières. Pallas Athéna ajuste sur son corps toute sa parure. Et, dans son sein, le Messenger, Tueur d'Argos, crée mensonges, mots trompeurs, cœur artificieux, ainsi que le veut Zeus aux lourds grondements. Puis, héraut des dieux, il met en elle la parole et à cette femme il donne le nom de « Pandore », parce que ce sont tous les habitants de l'Olympe qui, avec ce présent, font présent du malheur aux hommes qui mangent le pain. Son piège ainsi creusé, aux bords abrupts et sans issue, le Père des dieux dépêche à Épiméthée, avec le présent des dieux, l'illustre Tueur

d'Argos, rapide messager. Épiméthée ne songe point à ce que lui a dit Prométhée : que jamais il n'accepte un présent de Zeus Olympien, mais le renvoie à qui l'envoie, s'il veut épargner un malheur aux mortels. Il accepte et, quand il subit son malheur, comprend. La race humaine vivait auparavant sur la terre à l'écart et à l'abri des peines, de la dure fatigue, des maladies douloureuses, qui apportent le trépas aux hommes. Mais la femme, enlevant de ses mains le large couvercle de la jarre, les dispersa par le monde et prépara aux hommes de tristes soucis. Seul, l'Espoir restait là, à l'intérieur de son infrangible prison, sans passer les lèvres de la jarre, et ne s'envola pas au dehors, car Pandore déjà avait remplacé le couvercle, par le vouloir de Zeus, assembleur de nuées, qui porte l'égide. Mais des tristesses en revanche errent innombrables au milieu des hommes : la terre est pleine de maux, la mer en est pleine ! Les maladies, les unes de jour, les autres de nuit, à leur guise, visitent les hommes, apportant la souffrance aux mortels – en silence, car le sage Zeus leur a refusé la parole. Ainsi donc in n'est nul moyen d'échapper aux desseins de Zeus.

Le premier fait qui vient à l'esprit est que Pandore, dans les deux textes, est déjà connotée négativement avant même d'entrer en scène : elle est en effet immédiatement définie comme κακόν, fruit de la colère de Zeus (*Op.* 53 : χολωσάμενος), instrument de séparation des dieux envoyé aux hommes pour se venger des tromperies de Prométhée²⁹⁰. Le terme est répété plusieurs fois dans les deux passages en référence à Pandore et aux maux qu'elle a causés (*Th.* 570, 585, 600, 612 ; *Op.* 57, 58, 88, 89, 91, 101, 103) ; de même, la première femme²⁹¹ est appelée πῆμα « fléau » (*Th.* 592 ; *Op.* 56, 82) et δόλος « piège » (*Th.* 589, *Op.* 83), cause de κήδεα λυγρά « tristes soucis » (*Op.* 95). La nature même de Pandore est en fait une tromperie, puisque l'acte de sa création est différent de tous les actes de génération de la *Théogonie* : elle n'est rien d'autre qu'un artefact, un *daidalon*, un simulacre frauduleux, « tout pareil à une chaste vierge » (*Th.* 572, *Op.* 71)²⁹². Cet aspect trompeur²⁹³, résumé par δόλον αἰπύν, ἀμήχανον « piège, profond et sans issue » (*Th.* 589 ; *Op.* 83), qui souligne sa force irrésistible, s'accompagne du mensonge, de la ruse du voleur (*Op.* 78 : ψεύδεά θ' αἰμυλίου τε λόγους καὶ ἐπικλοπον ἦθος) et l'impudence (*Op.* 67 : κύνεόν... τε νόον). La « voix d'un être humain » que lui a insufflée Héphaïstos (*Op.* 61) sera utilisée pour mentir ; la beauté, qui chez la femme homérique est un attribut positif²⁹⁴, devient chez Pandore un dangereux moyen de tromperie et de séduction, auquel s'ajoutent les vêtements et les ornements que les déesses lui offrent, la χάρις, le πόθος, le γυιοβόροι μελεδώναι (*op.* 65-66) et la capacité de persuasion²⁹⁵. Le

²⁹⁰ Sur le motif traditionnel du don trompeur en Grèce voir Nagy 1981.

²⁹¹ Pandore est la première femme, mais pas le premier être féminin. Dans les *Erga*, il est dit que dans la race d'argent, les enfants naissent des mères (*Op.* 130) ; dans la *Théogonie*, il existe plusieurs puissances divines féminines, à commencer par Gaïa, mais aussi des créatures mortelles, comme Méduse (vv. 276-278). Cela n'est toutefois pas en contradiction avec le statut de « première femme » de Pandore : elle est en effet la première femme de la nouvelle société humaine séparée des dieux après la crise de Prométhée (Rudhardt 1986, 237-242).

²⁹² Voir aussi *Op.* 63 : παρθενικῆς καλὸν εἶδος ἐπῆρατον. Comme l'observe Pucci 1977, 216 cette ressemblance est paradoxale, car « Pandora è imitazione, copia e apprendista di tutto ciò che essa è supposta originare ».

²⁹³ Le tempérament trompeur de Pandore est le pendant de l'*ethos* frauduleux de Prométhée (Arrighetti 1981, 39-40), mais si ce dernier agit en faveur des hommes, Pandore n'est qu'un mal pour eux.

²⁹⁴ Sauf dans le cas d'Hélène, dont la beauté, cause de la guerre de Troie, est, comme celle de Pandore, un fléau pour les hommes (*Il.* III 50 : μέγα πῆμα). Sur les homologues entre Hélène et Pandore, voir *infra*, chap. II.3.1.

²⁹⁵ Parmi les dieux qui président à la création de Pandore figurent les Charites et Péitho (*Op.* 73), souvent liés, avec les Horai, à Aphrodite. Sur la *charis* de Pandore, voir Santillan 1996.

diadème et les bijoux en or sont des éléments d'attraction appartenant également à Aphrodite (par exemple *Od.* VI 1 et 7)²⁹⁶, et l'effet d'émerveillement et d'admiration causé par Pandore sur les hommes, et même sur les dieux (*Th.* 588 : θαῦμα), est le même que celui causé par la déesse de l'amour (*Hymn. Hom. Aphr.* II 18), dont la naissance, telle que représentée dans la *Théogonie*, présente en outre des caractéristiques (*charis*, *aidos*, *himeros*) qui l'assimilent à celle de l'ancêtre du *genos gynaiikon* (*Th.* 191-206).

Ces caractéristiques font de Pandore, avec Hélène, l'archétype de la séductrice féminine à la beauté dangereuse, une menace et une source d'angoisse pour le genre masculin en raison de la force irrésistible de son charme : *charis* et *himeros* sont associés au *dolos* et à *apate* déjà chez Homère, notamment dans la scène de la séduction de Zeus par Héra dans *Il.* XIV. Le danger ambigu de cette beauté et le désir qu'elle inspire sont exprimés par le syntagme oxymorique « ce mal si beau » (*Th.* 585) et, plus ouvertement encore, par les paroles de Zeus dans *Op.* 57-58. Une ambiguïté qui découle également du fait que Pandore est un symbole de la nouvelle condition humaine, où il n'y a pas de biens sans maux. La séduction de Pandore, et de toutes les femmes qui en descendent, n'est que l'apparence extérieure d'une intériorité sournoise, d'une nature menteuse, effrontée et profiteuse (*Th.* 593 et 601-602)²⁹⁷ ; d'où la fameuse ressemblance avec les faux-bourdon, parasites et les inopérants. (*Th.* 594-602). Comme nous le verrons, la représentation de la femme comme une coquille agréable cachant un intérieur maléfique, parfois putrescent et monstrueux, est fréquente à différentes époques et dans différentes cultures.

Dans les *Erga*, le récit se poursuit avec un développement du mythe absent de la *Théogonie* : le mal envoyé par Zeus ne consiste pas seulement dans le fait que Pandore sera la progénitrice de l'infâme lignée féminine (*Th.* 591 : ὀλώγιον), mais aussi dans l'ouverture de la jarre contenant la mort et les maux qui affligent les hommes, qui se répandent ainsi sur terre²⁹⁸. La création de Pandore, comme celle d'Ève dans la tradition judéo-chrétienne, est l'un des nombreux mythes qui créent la femme comme une catégorie secondaire, après la création de l'homme ; dans de nombreux cas, cette création est associée au début de la condition

²⁹⁶ *Th.* 578 : στεφάνην χρυσέην ; *Op.* 74 : ὄρμους χρυσείους. Les bijoux sont typiques de nombreuses déesses orientales, comme la sumérienne Inanna, qui les porte notamment dans les scènes de séduction (Brown 1997). La tiare de Pandore porte des « images des bêtes » sculptées (*Th.* 581-582) : il est vrai, comme le note West 1966, 328, que la description rappelle les diadèmes funéraires à décor zoomorphe du VIII^e siècle trouvés à Athènes et Érétie, mais il est difficile de ne pas penser que les κνώδαλα font également référence au danger du θαῦμα nouvellement créé, d'autant plus qu'eux aussi, comme Pandore, sont équipés de χάρις (v. 583) et constituent une imitation trompeuse de la réalité (v. 584 : ζῳοισιν εοικότα φωνήεσσιν). De même, le voile est un élément qui cache, à la frontière entre l'apparence et la réalité, et il est typique d'autres femmes dangereuses, comme Calypso (sur les significations sociales et symboliques du voile voir Llewellyn-Jones 2003). Tant Pandore que le diadème et le voile sont définis, avec une *iunctura* déjà homérique, θαῦμα ιδέσθαι ; comme Pandore est un *daidalon* vivant (et le concept de *daidalon* et celui de *charis* sont liés), le καλύπτρη est δαιδαλέην et le diadème porte δαίδαλα πολλὰ. Sur le thème du *daidalon* en relation avec l'épisode hésiodique de Pandore, voir Frontisi-Ducroux 1975, 72-78.

²⁹⁷ Pandore est la contrepartie de la tromperie de Mécôné : tout comme la graisse cachait les os, la *charis* de Pandore cache les vices féminins (Vernant 2001, 32). Dans un mythe qui définit les statuts des dieux, des hommes et des animaux, Pandore, « bestiale d'esprit, divine d'apparence, exprime bien le paradoxe d'une créature au statut problématique : à cause de sa position intermédiaire elle se définit par son rapport à deux formes opposées d'existence, dont elle se démarque tout en y participant » (Vernant 2001, 36-37).

²⁹⁸ Sur les questions de l'identification du *pithos* et de l'interprétation de *elpis* voir la bibliographie dans Ercolani 2010, 154-158.

humaine, à la mort et à la douleur, à la nécessité de travailler et à la fin du bonheur primitif²⁹⁹. Les différences entre le mythe grec et le récit biblique sont cependant innombrables³⁰⁰, à commencer par le fait que dans les deux récits attribués à Hésiode, il n'existe pas de mythe anthropogonique antérieur à la naissance de Pandore ; les hommes préexistent et constituent une catégorie plurielle, *anthropoi* et pas encore *andres*, tandis que la femme naît seule, en tant qu'artefact. Le récit hésiodique structure donc déjà une première disparité et une altérité entre les deux sexes.

Cette donnée est importante. Le genre féminin dans le mythe grec est né au nom de la séparation et continue de constituer un écart et une spécificité par rapport à un neutre universel préexistant : il existe un *genos anthropon* (*Th.* 50) et un *genos gynaiikon* (mais pas un *genos andron*), une médecine pour tous les êtres humains et une gynécologie (mais pas une andrologie), des fêtes de la cité et des « fêtes de femmes » (mais pas des « fêtes d'hommes »), etc.³⁰¹ Pour souligner le concept de séparation, la présence chez Hésiode de termes comme *genos* et *phyla*, lignée et tribu, pour indiquer les groupes de femmes, est intéressante : « En ces termes qui désignent de grandes unités sociales, perçues à la fois dans leur clôture et dans le rapport qu'elles entretiennent avec d'autres unités analogues se lit le statut des femmes, complémentaire en même temps qu'isolé »³⁰². De plus, comme on peut le voir dans *Il.* II 362-363³⁰³, un autre trait qui qualifie le *phyla* est leur solidarité interne, une autre caractéristique attribuée par les sources à l'ensemble des filles de Pandore.

Le traitement du genre masculin n'est pas symétrique : une seule occurrence dans la littérature ancienne exprime cette notion³⁰⁴, mais le contenu du passage dans lequel elle est incluse justifie largement l'exception. Dans le premier *stasimon* de la *Médée* d'Euripide, qui suit l'épisode dans lequel le protagoniste prononce la célèbre *rhexis* sur le malheur du sexe féminin, le chœur espère un avenir meilleur, dans lequel la vie des femmes aura une bonne réputation (421-428) : « Les poèmes des antiques chanteurs cesseront de célébrer ma perfidie. Il n'a point doté notre esprit du chant inspiré de la lyre, Phoibos, le maître des mélodies ; sans quoi j'aurais retourné l'hymne contre la race des mâles (ἀρσένων γέννα, dont γέννα est

²⁹⁹ Thompson 1955-1958 A1331.2.1. L'idée que c'est la faute d'une femme qui porte la mort à l'humanité est particulièrement développée dans les mythes de l'Afrique Noire ; chez les Guro de Nouvelle Guinée, c'est la Mort en personne qui donne aux hommes la première femme (Otte 2017, 445, 564-566). Pour d'autres mythes sur l'origine des femmes voir Guarducci 1927, Alster 1978, Penglase 1994 (pour le Proche-Orient ancien), Otte 2017, 437-632 (pour l'Afrique, Océanie, Amériques, cercle polaire arctique). Justement parce que les mythes sur les dommages créés par les femmes imprudentes sont si répandus, certains chercheurs estiment que même l'histoire de Pandore était traditionnelle (West 1978, 155) ; pour Arrighetti 1981 sa combinaison avec le mythe de Prométhée serait peut-être hésiodique.

³⁰⁰ Pour une comparaison entre Eva et Pandora, voir Schmitt Pantel 2001, Vernant 2001.

³⁰¹ Lombardi 1994, 23 : « Come su un piano pragmatico in Grecia può esistere solo una ginecologia, non un'andrologia, altrettanto deve verificarsi per il tema delle origini o, per dir meglio, della creazione *ex nihilo* che, di fatto, si impone solo a proposito della componente femminile dell'umanità ».

³⁰² Loraux 1978 (1981), 90, selon laquelle l'isolement des femmes est également exprimé par l'idée que la fille est fille d'abord de sa mère (Hes. *Th.* 448, Aesch. *Sept.* 791, Arist. *HA* VII 6 586a ; Detienne 1976).

³⁰³ « Groupe les hommes, Agamemnon, par pays (κατὰ φύλα) et par clan (κατὰ φρήτρας), pour que le clan serve d'appui au clan, le pays au pays ».

³⁰⁴ Dans d'autres cas, γ. ἀνδρῶν est utilisé dans le sens de γ. ἀνθρώπων (par exemple par opposition à γ. θεῶν) ou se trouve dans des expressions qui opposent les deux sexes (comme τὸ τῶν ἀνδρῶν καὶ τὸ γυναικῶν γένος = hommes et femmes, comme dans Eur. fr. 401 Kn.), dans d'autres, il est accompagné d'un adjectif (*Il.* XII 23 : ἡμιθέων γ. ἀνδρῶν ; Hes. *Op.* 159 : ἀνδρῶν ἡρώων θεῶν γ. ; Theogn. I 1141 : εὐσεβέων δ' ἀνδρῶν γ. etc.). L'expression ἀνδρῶν φύλον n'est pas non plus attestée.

poétique pour γένος) ». Le chœur est ici dans une position symétrique à celle des poètes anciens : tout comme ces derniers calomniaient le *genos gynaiikon*, les femmes calomnieront le *genna arsenon*. Une fois la position des calomnieurs rendue symétrique au sein d'un rapport de force inversé – dans un avenir qui ressemble à un *adynaton* –, la notion qui définit le groupe calomnié est elle aussi rendue symétrique : ainsi l'inconcevable *genos andron* est fugitivement révélé. De la même manière et dans un contexte similaire, le chœur de l'*Ion* déplore les calomnies que les poètes adressent aux femmes, affirmant qu'elles gagnent en vertu l'ἄδικον ἄροτον ἀνδρῶν.

Une autre différence entre le récit biblique et celui d'Hésiode est qu'Ève est créée comme compagne d'Adam, tandis que Pandore naît spécifiquement comme une punition pour les hommes, et constitue donc un mal par sa nature même. Comme l'ont fait remarquer de nombreux commentateurs, Pandore est en vérité irréprochable en ce qui concerne le sort des hommes : le premier responsable est Prométhée, qui initie la chaîne de tromperie, le second est Zeus, qui crée délibérément Pandore en tant que *kakon*, le troisième est Épiméthée, qui ignore l'avertissement de Prométhée de ne pas accepter de cadeaux de Zeus. De plus, bien que certaines versions plus récentes du mythe attribuent – selon le stéréotype de la « femme curieuse » – l'ouverture de la jarre à un acte d'indiscrétion coupable de Pandore, rien dans le texte d'Hésiode ne révèle que Pandore avait l'interdiction d'accomplir un tel acte, contrairement à ce qui se passe dans le cas d'Ève. Mais, malgré cela, l'accent du récit est mis sur Pandore³⁰⁵, la belle méchante, et sur ses descendants.

La question de la descendance est certainement l'un des aspects les plus intéressants du mythe de Pandore. Comme l'indiquent les vv. 590-591 de la *Théogonie*³⁰⁶, Pandore n'est pas la mère de l'humanité, mais la mère de la « lignée des femmes » : qu'il s'agisse d'une métaphore ou d'une filiation concrète, « c'est bien une reproduction en circuit fermé que suggère le texte hésiodique »³⁰⁷. Cependant, il n'est pas facile d'expliquer comment Hésiode entendait ce circuit fermé. Le γένος est un groupement basé sur l'origine commune des membres, généralement un ancêtre en lignée masculine³⁰⁸, et qui se reproduit en son sein : dans ce cas, le terme exprime bien les descendants de l'ancêtre commun des femmes, Pandore. La signification de φύλα est controversée : il semble indiquer des unités plus petites que celles de γένος, comme l'explique également le *Iambe contre les femmes* de Sémonide. Les *genos* représenteraient l'unité de la lignée des femmes en tant que *kakon*, différenciée cependant en son sein par des degrés (femmes plus ou moins intensément dangereuses) ou par une typologie (caractères féminins qualitativement différents)³⁰⁹. Selon Nicole Loraux, « *genos* dit

³⁰⁵ Selon Pucci 1977, 208, tant que le « duel » entre Zeus et Prométhée se poursuit, rien n'est perdu pour les hommes ; le désastre devient irréversible lorsque la symétrie est rompue et qu'un troisième élément, Pandore, est introduit.

³⁰⁶ Les vers en question sont débattus. Face à ceux qui retiennent le texte dans son intégralité, certains éditeurs effacent le premier vers, d'autres le second, soit sur la base de questions textuelles, soit en les considérant comme une version alternative l'un de l'autre (sur les différentes hypothèses voir West 1966, 329-330). Je les garde tous les deux ici, en suivant Schwabl 1966, 73-76, 83 et Loraux 1981a, 77-78.

³⁰⁷ Loraux 1981a, 91. *Contra* Rudhardt 1986, 240 : « En affirmant que les femmes procèdent de Pandora, Hésiode veut simplement dire que, dans les sociétés humaines telles que la crise prométhéenne les a constituées, les femmes ressemblent à celle qui fut alors façonnée pour y prendre place »).

³⁰⁸ Benveniste 1969, I, 315.

³⁰⁹ La faiblesse apparente de cette thèse réside dans le fait que dans le vocabulaire politique *genos* correspond à une plus petite unité de *phyle* (Benveniste 1969, I 317). Φύλον, cependant, n'est pas exactement synonyme

le mal absolu, *phyla* rend l'espoir possible »³¹⁰. Dans l'unité du *genos*, mise en évidence chez Hésiode, la diversité des *phyla* trouve un espace sur lequel, comme nous le verrons, l'intérêt de Sémonide sera dirigé.

L'interprétation de l'expression γένος γυναικῶν est également débattue : Violaine Sebillotte Cuchet estime par exemple qu'il est erroné de définir Pandore comme « la première femme » ou l'ancêtre de la « race des femmes », car le terme *gyne* désignerait non pas les femmes en général, mais une réalité plus circonscrite, celle de l'épouse légitime destinée à générer des héritiers légitimes. Au centre de l'intérêt du poète ne serait pas le sexe féminin, mais le dilemme de la reproduction humaine³¹¹. Les conséquences d'une telle hypothèse sont substantielles : en circonscrivant les *gynaiikes* de *Th.* 590-592 à un groupe social spécifique, l'historienne nie l'existence d'une catégorie générale de « femmes » dans Hésiode et donc dans la tradition ultérieure. Sebillotte Cuchet n'apporte cependant aucune preuve à l'appui de cette signification restrictive du terme, qui est déjà couramment utilisé chez Homère, puis dans la littérature grecque archaïque et classique pour désigner les femmes en général et aussi les femmes en dehors du statut de l'épouse légitime³¹². Le syntagme γένος γυναικῶν est également interchangeable dans les sources avec γυναικεῖον γένος et θῆλυ γένος³¹³, où l'adjectif θῆλυς, qui est également couramment utilisé pour les animaux et les plantes, ne se réfère pas uniquement aux épouses légitimes³¹⁴. Plusieurs passages attestent de la valeur générale de ces expressions, en référence aux femmes dans leur ensemble, en tant que genre séparé et sans distinctions particulières ; parmi eux, les vv. 355-356 des *Phéniciens* d'Euripide, « C'est pour les femmes un lien étrangement fort que l'enfantement dans la douleur, et l'amour maternel est pour ainsi dire commun à tout leur sexe (πᾶν γυναικεῖον γένος) » ou le passage d'Hérodote sur les coutumes funéraires des Egyptiens (II 85, 1) : « Lorsque, dans une maison, un homme de quelque considération vient à mourir, toutes les femmes de la maison (τὸ θῆλυ γένος πᾶν τὸ ἐκ τῶν οἰκίων) s'enduisent de boue la tête ou même le visage ». Plus significatif encore est le fait que des phrases sentencieuses sur les

de φύλη, et a d'autres significations plus génériques que celle technique de « tribu », par exemple celui de « peuple » (Hom. *Il.* II 840 φύλα Πελασγῶν), ou celui de « genre », « lignée », « espèce », ou de groupe de personnes réunies par la même activité (*Il.* V 441 : φ. θεῶν; *Od.* VIII 481 φ. ἀοιδῶν). Le syntagme φύλα γυναικῶν désignant le sexe féminin est déjà dans *Il.* IX 130, 272 et, au singulier, dans Hes. *Th.* 1021, puis dans Ar. *Th.* 786 : τὸ γυναικεῖον φ.

³¹⁰ Loraux 1981a, 95.

³¹¹ Sebillotte Cuchet 2012a, 170-171. De la même opinion est également Osborne 2001, 50.

³¹² Γυνή signifie principalement 1) une personne de sexe féminin (rarement un animal) par opposition à une personne de sexe masculin (LSJ s.v. « woman, opp. man » ; Bailly s.v. : « sans considération d'âge ni de condition ; mariée ou non », comme dans *Il.* IX 134, XV 683, XX 252) ; 2) l'épouse légitime (déjà dans Homer en concurrence avec δάμαρ, et ἄλοχος) par opposition à la παρθένος ou à l'ἑταίρα (les concubines sont définies γυναικες dans Hom. *Il.* XXIV 497 et aussi des esclaves dans *Il.* IX 127 et 366, XIX 195, Eur. *Ion* 747 et *Hipp.* 656) ; 3) la mortelle en opposition à la déesse (Hom. *Od.* X 235 ; voir Chantraine s.v. et LSJ s.v.). Parfois en union avec un nom ou un adjectif γ. précise la catégorie féminine à laquelle il se rapporte (e.g. *Il.* VI 390 γ. ταμίη ; *Od.* VII 347 γ. δέσποινα, ; Eur. *Phoen.* 278 ξέναι γυναῖκες).

³¹³ Voir e.g. Aesch. *Sept.* 188, Eur. *Hec.* 885, 1184 ; *IT* 1298, fr. 16, 111,1, 401, 498, 493, 1061 Kn., Plato *Resp.* 454 d 8 etc. Ces syntagmes sont souvent utilisés de façon désobligeante dans la tragédie (Bruit Zaidman 2007b).

³¹⁴ L'adjectif θῆλυς, -εια, -υ, corradical de θηλή « sein », indique un aspect fonctionnel « celle qui allaite » (Benveniste 1969, I, 22-23) et signifie « féminine », par opposition à ἄρσην, pour les personnes et les animaux. À *Th.* 590 l'expression γένος γυναικῶν θηλυτεράων est formulaire (e.g. Hom. *Od.* XI 386, 434, XV 422, XXIII 166 etc.) et l'adjectif, redondant, signifie simplement « féminine », avec suffixe -τερο, pour marquer l'opposition.

caractéristiques et les vices typiques des femmes font référence aux esclaves (par exemple *IT* 1061-1062, où les esclaves et les femmes libres sont unies par la solidarité mutuelle entre les femmes, ou dans Eur. *Ph.* 196-197 et *Hipp.* 661-668) ou les filles non mariées : Antigone, souvent appelée κόρη ou παῖς dans la tragédie du même nom, devient une γυνή lorsqu’Ismène l’assimile au groupe des femmes faibles par nature (vv. 61-62). Le passage le plus significatif dans ce sens est peut-être le fr. 494, 12-23 Kn. de la *Melanippe enchaînée* d’Euripide dans lequel les deux syntagmes *thely genos* et *gynaikeion genos* sont utilisés en référence aux prêtresses vierges puis aux femmes en général : « En ce qui concerne les dieux, ce que je considère de première importance, nous jouons un rôle essentiel : dans la maison de Phoibos, ce sont les femmes (*gynaikes*) qui interprètent la pensée de Loxias, et autour du siège saint de Dodone près du hêtre sacré, c’est le sexe féminin (*thely genos*) qui communique les volontés de Zeus à tout Grec qui le désire. Les rituels qui sont pratiqués dans l’honneur des Moires et des Déesses anonymes, le sacrilège que soient entre les mains des hommes, (20) mais ils prospèrent sans exception dans les mains des femmes. C’est ainsi que se fonde le droit des femmes pour ce qui touche aux dieux. Comment dès lors, le sexe féminin (*gynaikeion genos*) devrait-il être insulté ? »³¹⁵.

Bien sûr, au sein du *genos gynaikeion*, il existe des distinctions importantes liées à la classe d’âge et au statut matrimonial : les sources littéraires grecques traitent principalement des femmes libres et mariées, puisque la phase fondamentale de la vie d’une femme est considérée celle où elle devient épouse et mère ; c’est aussi la période où elle doit être mieux contrôlée afin de garantir la légitimité de sa progéniture et la transmission conséquente de la citoyenneté et du patrimoine³¹⁶. Il s’ensuit que le terme se réfère très souvent à cette catégorie et que, comme dans d’autres langues, le même terme indique également en grec la « femme » et l’« épouse », superposant le genre à la fonction considérée comme principale³¹⁷.

La raison du jugement de Sebillotte Cuchet semble résider notamment dans l’opinion selon laquelle, en Grèce, l’opposition homme/femme n’était pas structurante et classificatrice : « Pandore n’est pas l’ancêtre des femmes car les femmes comme catégorie homogène n’existent pas »³¹⁸. Les limites de cette conception ont déjà été discutées : il est également préférable de ne pas fonder une hypothèse sur une autre hypothèse, au risque de donner lieu à

³¹⁵ Un passage intéressant sur le *genos gynaikeion* en tant que race se trouve dans la *Physiognomie* pseudo-aristotélicienne dans laquelle les femmes sont traitées comme un peuple étranger à part (812a 12-14) : « Ceux qui sont trop sombres ont peur : voyez les Égyptiens et les Éthiopiens. Mais ceux qui sont trop clairs sont aussi craintifs : voyez les femmes ». Dans Plato *Leg.* VI 781a, l’altérité et la séparation du *genos gynaikeion* de celui des *anthropoi* sont accentuées : ἀλλ’ ὁ καὶ ἄλλως γένος ἡμῶν τῶν ἀνθρώπων λαθραϊότερον μᾶλλον καὶ ἐπικλοπώτερον ἔφου, τὸ θῆλυ, διὰ τὸ ἀσθενές, οὐκ ὀρθῶς τοῦτο εἴξαντος τοῦ νομοθέτου δύστακτον ὄν ἀφείθη, « Au contraire, cette moitié de l’espèce qui est la nôtre, déjà plus naturellement dissimulée et plus artificielle en raison de sa faiblesse, le sexe féminin, a été à grand tort abandonnée à son désordre par cette reculade du législateur » (trad L. Brisson).

³¹⁶ King 1983, 112 : « In a society in which women are valued above all for their reproductive capacities, it is to be expected that a biological event or series of events will be used to form the entry to the category “mature women”: in a society in which woman can also be seen as the “Other” to be brought under male control, it is to be expected that the cultural ideal will be one of a close connection between the male-controlled social event, marriage, and the less controllable physical changes in a woman’s life ».

³¹⁷ Dans certains passages, il est clair que *gynaikes* désignent spécifiquement les épouses et non les femmes en général : par exemple Eur. fr. 463 et 464 Kn. Dans ces cas, cependant, le syntagme *genos gynaikeion* ou un de ses équivalents n’est pas utilisé.

³¹⁸ Sebillotte Cuchet 2012a, 171. Voir aussi Rudhardt 1986, 142-143.

une pétition de principe dans laquelle, circulairement, l'affirmation à démontrer est considérée comme allant de soi au cours du raisonnement qui doit en attester la validité. Enfin, l'historienne ne précise pas pourquoi la catégorie « femmes » devrait nécessairement être homogène : au contraire, le *genos gynaiikon* est un excellent exemple de la façon dont on peut racialement une catégorie sociale, même si elle est hétérogène, afin de la dominer.

Même la caractérisation de la figure de Pandore conduit à donner crédit à l'interprétation traditionnelle, c'est-à-dire que le discours hésiodique se réfère aux femmes dans leur ensemble, sans distinction sociale ni d'âge : l'artefact voulu par Zeus est en effet décrit dans les deux ouvrages comme « semblable à une *parthenos* »³¹⁹ – qui, comme nous le verrons plus loin³²⁰, constitue une forme de féminité problématique et inquiétante – une jeune fille dotée d'un *aidos* menteur cachant une séductrice. Dans *Th.* 513-514, dans l'*excursus* consacré aux descendants de Japet, Hésiode dit d'Épiméthée : *πῶτος γὰρ ῥα Διὸς πλαστὴν ὑπέδεκτο γυναῖκα/παρθένον* ; l'expression semblait contradictoire à plusieurs spécialistes, qui proposaient des traductions parfois forcées³²¹ en se basant sur le fait que *gyne* et *parthenos* sont des expressions utilisées en opposition l'une à l'autre lorsque *gyne* désigne la « femme mariée ». Mais si le terme est interprété dans le sens primaire de « femme », « personne de sexe féminin », le passage s'explique facilement : « En recevant le premier sous son toit la vierge formée par Zeus ».

Ainsi, si l'avènement de la première femme a sanctionné l'institution du mariage et l'a définie comme nécessaire à la reproduction, rien n'est plus étranger à Pandore (bien que définie *γυναῖκα*, *Op.* 80) que la figure de l'épouse reproductrice : toute référence à l'acte sexuel et à la fonction maternelle est omise, même dans le choix des déesses qui parrainent sa naissance, car Aphrodite est la déesse de l'amour et de la séduction, et non du mariage ou de l'accouchement, et Athéna est vierge, comme Pandore elle-même, et tout comme elle, elle est un produit de Zeus³²². Dans les deux récits, Pandore est préparée par Athéna comme une jeune fille à la veille de son mariage³²³. Bien que faite de terre, Pandore n'imité pas la terre fertile³²⁴, et sa force destructrice³²⁵ de *parthenos* et de séductrice – deux types de femmes fascinantes et souvent contraires à l'épouse – l'emporte largement sur sa force reproductive.

Le statut de la première femme est donc ambigu et problématique : plus généralement dans Hésiode, et en particulier dans les *Erga*, il y a une contradiction entre l'affirmation de la nécessité de la femme pour une reproduction légitime et la dissimulation de son rôle maternel. Même le *ponos* de l'accouchement n'est pas envisagé, le *ponos* n'est que masculin, à la fois professionnel et sexuel.

³¹⁹ Dans *Op.* 62, Pandore est également assimilée à une déesse : *ἀθανάτης δὲ θεῆς εἰς ὄπα εἵσκειν*, qui rappelle *Il.* III 158 sur Hélène (« Elle a terriblement l'air, quand on l'a devant soi, des déesses immortelles »).

³²⁰ *Infra*, chap. I.3.3.

³²¹ Pour un résumé de ces interprétations, voir Loraux 1981a, 87 n. 62.

³²² Loraux 1981a, 84. Zeus seul donne naissance à Athéna, mais selon Hésiode (fr. 343, 13-18 M.-W.) la déesse avait une mère, Métis. Sur les analogies entre Pandore et Athéna, voir déjà Dumézil 1924a, 89, 224.

³²³ Sur le rôle de la ceinture dans le changement d'état de *parthénos* à épouse, voir Schmitt Pantel 1977 et 2012b.

³²⁴ Nous n'entrerons pas dans la question problématique, déjà introduite par Jane Harrison (1900), de la relation de Pandore et de ses descendants avec la terre ; nous faisons donc référence à la synthèse de West 1978, 164-166, de Casanova 1979, 62-89 et à la bibliographie dans Ercolani 2010, 151-152. Voir aussi Loraux 1996, chap. 7-9.

³²⁵ Pour la contiguïté entre les *parthenoi* et la mort, voir Kahn, Loraux 1981, 121-123.

Même la sexualité est en fait décrite par Hésiode comme un danger, celui de la dessiccation provoquée par la femme-*gaster* – gorge et désir insatiable – qui dévore le fruit du travail de son mari et lui vole sa force (*Op.* 702-705) : « Il n'est pas pour l'homme de meilleure aubaine qu'une bonne épouse, ni, en revanche, de pire malheur qu'une mauvaise, toujours à l'affût de la table (δειπνολόχης), qui, si vigoureux que soit son mari, le consume sans torche (εὔει ἄτερ δαλοῖο) et le livre à une vieille prématurée ». L'extorsion de la force vitale masculine par les femmes au moyen de rapports sexuels est l'un des nombreux discours gynécophobiques qui jouiront d'une certaine vitalité dans la littérature ultérieure, accompagné de l'image de la dessiccation et de la femme comme feu : que le trait pertinent soit la femme et non les rapports sexuels est suggéré par le fait que la question ne se pose pas en ces termes dans les relations homoérotiques³²⁶.

À la peur de l'affaiblissement s'ajoute une autre peur, que nous pourrions définir comme égale et contraire, celle de l'adultère, également bien documentée dans la littérature ultérieure : la femme ne doit pas être lubrique, mais elle ne doit pas non plus refuser de procréer. Compte tenu de la tendance naturelle des femmes à mentir et à commettre l'adultère, l'anxiété de contrôler la légitimité de la lignée, et donc la sexualité féminine, est forte ; à cela répond l'indication d'épouser une vierge, qui peut être mieux éduquée et contrôlée : « Épouse une vierge, afin de lui donner de sages principes (ἦθεα κεδνὰ). Et épouse de préférence qui habite près de toi ; mais d'abord examine bien tout, afin de ne pas épouser de la risée pour tes voisins » (*Op.* 699-701)³²⁷. Cette prescription, au goût de sagesse populaire, répond à une logique de réduction des risques, au cas où l'on ne voudrait pas renoncer à une lignée : Hésiode admet l'existence de « bonnes femmes », mais comme la vie de l'homme est marquée par le *ponos* et que la lignée des femmes est naturellement « défectueuse », elles peuvent tout au plus garantir à leur mari une existence où « le mal compense le bien » (*Th.* 609). Très précis dans le ciselage de l'image négative de la femme, le texte hésiodique ne donne cependant pas de détails sur les vertus de la bonne épouse.

L'image de la femme-*gaster* – et de sa relation économique (consommateur contre producteur) plutôt que reproductive avec l'homme – revient dans la fameuse similitude avec les faux-bourdon, qui caractérise le genre féminin pour son indolence et son attitude parasitaire : alors que les hommes se fatiguent comme des abeilles pour fournir le *bios*, les femmes « s'engrangent dans leur ventre le fruit des peines d'autrui » (*Th.* 599)³²⁸. La

³²⁶ La peur de la dessiccation est également présente au v. 586 des *Erga* où il est dit qu'en été *μαχλόταται δὲ γυναῖκες, ἀφαιρότατοι δὲ τοὶ ἄνδρες*, « les femmes sont plus ardentes et les hommes plus mous ». *Ἀφαιρός* signifie « faible », et, selon certains interprètes, cela pourrait constituer un jeu para-étymologique avec *ἄσος*, « sec » ; en tout cas l'idée de dessiccation émerge dans le vers suivant « Sirius leur brûle (ἄζει) la tête et les genoux, la chaleur leur sèche la peau (ἀναλέος) ». Pour l'image de la femme en tant que feu, voir e.g. Eur. fr. 429 Kn.; Aristoph. fr. 469 K.-A.; *AP IX 167* (dans lequel Palladas associe la métaphore à Pandore : ὁ Ζεὺς ἀντὶ πυρὸς πῦρ ὥπασεν ἄλλο γυναῖκας).

³²⁷ L'expression *γείτοσι χάρματα* (« de la risée pour tes voisins ») indique que la femme ne doit pas être l'objet de bavardages ou est une allusion à l'adultère et aux voisins qui se moquent du mari trompé ; ou bien la risée vient du fait que la femme se donne aux voisins. Il existe de nombreux passages parallèles, par exemple Archil. fr. 478a, 42-43 *PMG* : ὅ]πως ἐγὼ γυναῖκα τ[ο]ιαύτην ἔχων γεί]τοσι χάρμ' ἔσομαι.

³²⁸ La similitude avec le faux-bourdon revient dans *Op.* 302-306 : « La faim est partout la compagne de l'homme qui ne fait rien. Les dieux et les mortels s'indignent également contre quiconque vit sans rien faire et montre les instincts du frelon sans dard, qui, se refusant à travail, gaspille et dévore le labeur des abeilles ». La similitude entre l'abeille et la femme industrielle attestée dans la littérature ultérieure dès Semonide est ici inversée, puisque l'homme est comparé à l'abeille : il nous semble cependant que la

juxtaposition entre les couples femelle/mâle, faux-bourdon et abeille est d'autant plus significative que, dans la pensée zoologique des Grecs, le bourdon et l'abeille ne sont pas le mâle et la femelle de la même espèce, mais appartiennent à des γένη séparés vivant ensemble dans la ruche³²⁹ ; et la séparation est précisément l'une des caractéristiques du *genos gynaiikon*. Un concept similaire sur l'inaction des femmes est exprimé dans *Op.* 373-375 : μηδὲ γυνή σε νόον πυγοστόλος ἐξαπατάτω/αἰμύλα κωτίλλουσα, τειν διφῶσα καλιήν/ὄς δὲ γυναικὶ πέποιθε, πέποιθ' ὅ γε φιλήτησιν. « Qu'une femme n'aille pas non plus, avec sa croupe attifée, te faire perdre le sens : son babil flatteur n'en veut qu'à ta grange : qui se fie à une femme se fie aux voleurs ». La forme proverbiale du dernier vers et le lien logique ténu avec ce qui a été dit ci-dessus montrent comment le texte juxtapose des matériaux sapientiels, dans lesquels on note la misogynie de la vision traditionnelle ; après tout, l'avertissement de ne pas faire confiance au genre féminin est très répandu dans de nombreuses civilisations, même sous la forme d'un proverbe, tant dans la littérature que dans la culture populaire, comme également la caractérisation des femmes comme avides et profiteuses³³⁰. Ces défauts féminins et l'inquiétude qu'ils suscitent chez les hommes justifient le contrôle exercé sur les femmes que, comme nous l'avons vu, Hésiode recommande également à son auditoire (*Op.* 701 : πάντα μάλ' ἀμφὶς ἰδών).

Nous sommes ici bien loin de la description des laborieuses femmes homériques ; et la stigmatisation de l'improductivité semble particulièrement grave dans une société paysanne. En fait, il ne faut pas oublier qu'Hésiode dans les *Erga* s'efforce de démontrer que le travail, voulu par la *dike* de Zeus, ennoblit l'homme ; en excluant la femme du *ponos*, voire de l'accouchement et même du tissage comme activité féminine par excellence (déjà bien présente chez Homère), on l'exclut aussi de l'ennoblissement qui en résulte³³¹. Cette caractérisation apparaît encore plus intéressante si l'on considère qu'elle ne répond vraisemblablement pas à la réalité : que dans une société paysanne comme celle vers laquelle se tourne Hésiode, les femmes n'aient effectué aucun travail, surtout dans les petites propriétés, semble complètement irréaliste³³². Il faut plutôt supposer que le travail des femmes a été dévalorisé et dissimulé, dans le poème d'Hésiode comme plus généralement dans les sources de l'époque archaïque et classique.

L'image de la femme inopérante, solidement articulée dans les sections narratives des deux poèmes³³³, est cependant entaillée par certaines allusions qui apparaissent dans les sections plus techniques et moins élaborées, où la juxtaposition parfois mécanique de matériel sapientiel au sein d'une poésie encore largement orale, donne lieu à des incohérences de contenu par rapport à ce qui est dit ailleurs. Nous nous référons en particulier aux vv. 405-406

juxtaposition entre l'homme et l'abeille est ici une conséquence du parallèle entre femme et faux-bourdon.

Sur la valeur métaphorique de l'abeille et de la ruche voir Roscalla 1988 selon lequel, de tous les aspects auxquels la métaphore de l'abeille fait allusion, la relation homme-femme est l'un des plus récurrents.

³²⁹ Une illustration de la question dans Roscalla 1988, 23-36 (auquel nous nous référons pour les sources), qui note que ἀλλότριον au v. 599 indique une altérité totale, alors que ἄλλος peut désigner une altérité complémentaire.

³³⁰ Voir Ercolani 2010, 274-275.

³³¹ Selon Zeitlin 1995, 58, la suppression de toute référence à l'activité sexuelle et reproductive de Pandore sert précisément à éliminer l'idée de *ponos* en référence aux femmes.

³³² C'est également l'avis de Sussmann 1978.

³³³ La mention (*Op.* 63-64) de l'enseignement du tissage par Athéna à Pandore reste isolée.

des *Erga*, qui mentionnent une femme qui « suit les bœufs » (οἶκον μὲν πρότιστα γυναῖκά τε βοῶν τ' ἀροτῆρα,/[κτητῆν, οὐ γαμετῆν, ἤτις καὶ βουσίην ἔποιτο] « Ayez d'abord une maison, une femme et un bœuf de labour – une femme achetée, non pas épousée, qui, au besoin, puisse suivre les bœufs »)³³⁴ et aux vv. 777-779, où sont définis les jours du calendrier dans lesquels « femme dresse son métier et entame son ouvrage ».

Ces passages semblent faire ressortir plus fidèlement certains détails sur le travail des femmes dans la réalité agricole décrite dans le poème, tandis que le discours général sur les femmes s'aligne sur l'idéologie dominante en matière de rapports sociaux de sexe et relègue les activités des femmes aux oubliettes³³⁵. La dévalorisation – consciente ou inconsciente – du travail des femmes, en revanche, souvent non rémunéré et produisant une valeur qui n'est pas immédiatement visible, est typique de nombreuses époques³³⁶ : elle représente l'un des nombreux facteurs qui justifient l'asymétrie entre les sexes en termes de droits et de pouvoirs. Quant à la virulence de cette attaque contre les femmes, de nombreux chercheurs se sont interrogés sur les raisons de cette attaque. L'hypothèse de la misogynie du poète a aujourd'hui disparu, et les causes ont été liées de diverses manières aux changements dans le mode de production agricole lors de la transition de l'époque mycénienne aux Siècles Obscurs, à la différence entre la mentalité aristocratique et la mentalité paysanne, à la perte de pouvoir des femmes avec l'essor de la cité³³⁷, auxquels il faut ajouter la centralité de la question du travail dans les *Erga* et, plus généralement, les différences de thèmes, de public et de finalité entre les poèmes héroïques et les poèmes didactiques³³⁸.

Le jugement sur la question reste difficile, étant donné l'absence de certitude sur le contexte de production et de transmission des œuvres attribuées à Hésiode : ce qui est certain, c'est que le discours sur les femmes rendu canonique par celles-ci continuera à être un point de

³³⁴ Cependant, le passage est controversé : le v. 406, absent dans une partie de la tradition manuscrite, est parfois supprimé ; l'activité de « suivre les bœufs » a été lue par certains non pas comme une référence au labourage, mais aux soins de l'étable, ce qui resterait de toute manière un travail ; enfin γυναῖκά... κτητῆν a été diversement interprété comme « esclave » ou « femme achetée » (pour désigner, comme l'entend Di Lello Finuoli 1984, le mariage accompagné des *hedna*, car il est plus apte à garantir le pouvoir marital). Selon West 1978, 259 le contexte proverbial renforce l'hypothèse qu'il s'agit d'une épouse : l'importance de la femme pour la continuation de l'espèce fait en effet partie de la tradition proverbiale de nombreuses cultures.

³³⁵ Tant Arrighetti 1981 que Leveque 1988 distinguent l'attitude d'Hésiode envers Pandore de la misogynie d'origine paysanne qui caractérise les autres passages cités des *Erga*.

³³⁶ Pour l'âge classique, voir e.g. Aesch. *Co.* 912-921, où, dans le dialogue entre Clytemnestre et Oreste avant le matricide, le fils dit à la mère : « N'accuse pas ceux qui ont subi de glorieux tourments alors que tu étais assise dans la maison ». « C'est un tourment pour les femmes, ô fils, de rester loin de leur époux », répondit Clytemnestre, à laquelle Oreste répondit : « Le dur labeur de l'homme nourrit les femmes, qui vivent oisives à la maison ».

³³⁷ Ce qu'était l'époque, l'horizon sociologique et le public de la poésie d'Hésiode est encore débattu aujourd'hui : la conception qui voyait en Hésiode un petit paysan s'adressant à ses pairs a fait place à une époque sur la possibilité de définir de tels paramètres, ou à l'idée que le propriétaire foncier abordé dans les *Erga* était tout sauf modeste et que la vision d'Hésiode contenait des éléments d'idéologie aristocratique. Selon Will 1965, le tissu social présumé par les *Erga* serait celui de propriétaires fonciers moyens, mais, en tout cas, l'idée d'un travail ennoblissant dans une dimension éthique ferait appel à un public plus large.

³³⁸ Même les interprétations psychologiques ne faisaient pas défaut, tantôt liées à des invariants (la terreur de la sexualité féminine), tantôt historicisées : selon Madrid 1999, 121-128, par exemple, avec l'avènement de la polis les Grecs se seraient éloignés de leur « pensée sauvage », liée à la religiosité chthonique ; cela aurait provoqué chez eux un déracinement et un sentiment de culpabilité, dont le bouc émissaire serait la femme, représentée comme la cause de tout mal. Par conséquent, selon Madrid, « la misogynie de Hesíodo es ante todo ginecofobia ».

référence pour les auteurs ultérieurs, bien au-delà des VIII^e et VII^e siècles, même dans des contextes sociaux, politiques et économiques très différents. Cela n'est pas surprenant : cette vision et ce mythe, qui trouvent leurs racines dans une tradition antérieure à Hésiode, connaissent une fortune durable en tant que « rencontre d'un texte et d'une pratique politique. Car la référence à Hésiode permet d'exprimer une question toujours ouverte dans l'idéologie grecque de la citoyenneté – l'exclusion, à la fois nécessaire et impossible, des femmes, moitié paradoxale de la polis grecque »³³⁹.

Le mythe de Pandore est le seul récit grec sur l'origine de la femme, auquel la tradition ultérieure n'apporte pas de variations. Face à cette unanimité, il est essentiel de noter qu'il n'en va pas de même pour l'homme, dont l'origine est matière aux récits les plus divers : de nombreuses régions et cités de Grèce fabriquent l'histoire de leur « premier homme » comme symbole de leur identité³⁴⁰. Même le mythe de Deucalion et Pyrrha, qui décrit également une renaissance contemporaine des hommes et des femmes à partir des pierres après le déluge, maintient séparées les deux lignes génératrices. Selon l'idée que le semblable naît du semblable, les hommes s'élèvent des pierres lancées par Deucalion et les femmes de celles lancées par Pyrrha, qui est la fille de Pandore³⁴¹. Encore une fois, pour le dire avec Pindare, « sans l'aide du lit » (*Ol.* IX 43-44 : ἄτερ δ'εὐνᾶς), comme pour la naissance de Pandore. Même dans les discours sur les origines, la polarité entre les sexes est donc rigide : comme nous le verrons, les mythes de l'autochtonie ou de la production d'enfants par le père seul sont souvent caractérisés comme dichotomiques *ad excludendum*, en tant que naissances « sans femmes »³⁴². En revanche, les femmes autochtones n'existent pas.

Sur cette base, il nous semble donc que la conceptualisation de la « race des femmes », séparée et asymétrique, est non seulement existante, mais aussi très bien ancrée dans la littérature archaïque et classique, comme le démontre la fortune du texte d'Hésiode et la tradition plus ancienne qu'il intègre. Cette « race » se présente d'ailleurs dès le début comme étant constitutivement encline au mal, à tel point que dans diverses sources on trouvera l'idée que le nom même de « femme » équivaut à une insulte³⁴³. De plus, les Athéniens eux-mêmes étaient pleinement conscients de la diffusion du discours misogyne et gynécophobe contre le *genos gynaiikon*³⁴⁴. Un des éléments de la dangerosité des femmes réside précisément dans l'unité de leurs *genos*, qui peut évoluer vers une complicité dans les pires actions³⁴⁵.

Le texte d'Hésiode montre également qu'il n'y a pas de symétrie dans l'évaluation morale des hommes et des femmes, comme le pense Rudhardt, selon lequel non seulement la partie

³³⁹ Loraux 1981a, 79.

³⁴⁰ Guthrie 1957, Loraux 1981c, Bonnard 2004.

³⁴¹ Le mythe est ancien, attesté déjà dans Hès. fr. 234 M.-W. ; voir aussi Pind. *Ol.* IX 40-46; Apollod. I 7, 2.

³⁴² Le mythe connaît aussi quelques naissances sans père dont Hera est la protagoniste. Comme nous le verrons, seules les naissances d'Héphaïstos et de Typhon sont issues d'une tradition ancienne et toutes sont accompagnées de variations dans le récit qui effacent le manque de fécondation paternelle. À cet égard, voir Detienne 1976.

³⁴³ Eur. fr. 666 Kn. : ὃ παγκακίστη καὶ γυνή· τί γὰρ λέγων / μεῖζόν σε τοῦδ' ὄνειδος ἐξείποι τις ἄν ; (« Toi, la pire des misérables, toi, une femme : quel terme plus insultant pourrait-on t'appliquer ? »).

³⁴⁴ E.g. Eur. *Med.* 421-428 ; Ar. *Th.* 786-788.

³⁴⁵ Sur la solidarité parmi les femmes, souvent dirigée contre les hommes, voir Semon. 7, 90-91 W. ; Eur. *IT* 1060-1062, *Hel.* 830 et 1627-1641, fr. 108 Kn. Sur les actions criminelles des femmes agissant en groupe, Eur. *Hec.* 1052, 1061-75 et *passim*; *Ion* 1113-1116 etc. (et *infra*, chap. II).

féminine de l'humanité est vicieuse, mais aussi la partie masculine³⁴⁶. Il est vrai qu'il y a des hommes vicieux et des femmes vicieuses, ainsi que des hommes vertueux et des femmes vertueuses, mais l'origine de ces différences n'est pas la même sur le plan conceptuel. Chez l'homme, la dimension morale est un trait individuel ; si certains d'entre eux n'agissent pas en conformité avec les vertus considérées comme les leurs, comme le courage, ils peuvent perdre leur statut et être assimilés à une femme, comme nous l'avons vu dans Homère. Les femmes, au contraire, sont marquées par des vices inhérents à leur *genos*, qu'elles parviennent parfois à atténuer en devenant de bonnes épouses. Comme nous le verrons, cette différence trouvera sa plus grande preuve dans l'iambe contre les femmes de Sémonide d'Amorgos.

Nous y reviendrons plus tard. En ce qui concerne l'évaluation du succès de la vision hésiodique sur les femmes, il importe peu de définir l'intentionnalité présumée d'un auteur présumé dans la description de la figure de Pandore ou de ses descendants ; nous devons plutôt nous concentrer sur l'utilisation qui est faite du texte hésiodique après Hésiode. Et cet usage sans doute crédite une évaluation négative du *genos gynaiikon* dans son ensemble, en maintenant une caractérisation désobligeante et gynécophobique³⁴⁷ : ce récit, comme ceux de la *Genèse* pour l'Occident chrétien, a ainsi fortifié une idéologie dominante basée sur le naturel de l'infériorité féminine³⁴⁸.

LA POÉSIE LYRIQUE : SÉMONIDE D'AMORGOS

Le premier auteur à avoir recueilli les suggestions d'Hésiode sur le *genos gynaiikon* est Sémonide d'Amorgos dans son célèbre *Iambe contre les femmes*. Cependant, sa vision ne peut être généralisée à la poésie lyrique monodique et chorale, au iambe et à l'élégie entre le VII^e et le VI^e siècle dans leur ensemble, du moins sur la base du matériel que nous avons reçu, qui est particulièrement fragmentaire et décontextualisé de son cadre textuel et performatif.

La lyrique, née et exécutée par des hommes dans des cercles essentiellement masculins – à l'exception de Sappho, des quelques autres poétesses et des parthénées d'Alcman, destinés à être chantés par les chœurs de jeunes spartiates –, présente un intérêt intermittent pour le monde féminin. Les destinataires sont souvent identifiables comme étant des hommes et les lieux d'action sont généralement des environnements masculins tels que les banquets. Dans la poésie lyrique, seule une faible trace des rôles sociaux féminins apparaît, tandis que les rôles masculins des citoyens, des combattants et des athlètes, sont présents³⁴⁹.

³⁴⁶ Rudhardt 1986, 142-143: « C'est dans cette humanité médiocre qu'il faut situer les femmes dont Hésiode évoque les défauts [...] Il faut noter toutefois qu'Hésiode dénonce les vices masculins plus souvent encore et avec plus de véhémence ».

³⁴⁷ Cependant, Zeitlin 1996, 366 a raison de faire remarquer qu'Hésiode est plus soucieux de souligner l'infériorité morale des femmes et le danger qu'elles représentent que de revendiquer la nécessité de la souveraineté du mari.

³⁴⁸ Le parallèle du texte hésiodique avec le récit biblique est intéressant pour distinguer l'intentionnalité d'un texte – si l'on peut parler d'intentionnalité – de ses réutilisations ultérieures. Selon certains savants, le passage de *Genèse* II ne souligne pas l'infériorité de la femme par rapport à l'homme : la dérivation secondaire d'Ève indiquerait plutôt un raffinement par rapport au « prototype ». Pourtant, même si tel était le cas, cela n'aurait pas empêché qu'au cours des siècles suivants, et en particulier au Moyen Âge, la dérivation d'Adam soit interprétée comme un indice de minorité et traduite en nécessité naturelle de la subordination féminine, notamment dans l'ordre social.

³⁴⁹ Mais aussi les paysans, les marins, les poètes, les forgerons et les médecins mentionnés dans l'*Élégie aux*

Les femmes sont mentionnées comme héroïnes mythiques (surtout dans la lyrique chorale), comme des personnages réels (ou fictifs mais proposés comme réels) ou comme une catégorie générale. Leur présence est faible dans les œuvres qui nous sont parvenues de poètes tels que Tyrtée et Callinos, qui placent la guerre au centre de leurs compositions. Même Solon, qui dans ses élégies consacre de nombreuses réflexions à la condition humaine dans son ensemble, ne semble pas croire que les femmes en font partie ; cela semble particulièrement significatif compte tenu du fait que l'activité législative de Solon a eu pour objet la vie des femmes dans plusieurs cas. Théognis fait peu référence à des figures féminines, ce qui n'est pas surprenant compte tenu du contenu de ses poèmes et de son contexte performatif. Les iambographes, au contraire, abordent souvent le *psogos* et la *loidoria* typiques de ce genre contre les femmes, non pas en tant que catégorie, mais en tant que personnages, comme le Néoboulé d'Archiloque ou l'Arété d'Hipponax ; nous n'affirmerons pas, cependant, que les attaques contre les figures féminines diffèrent par la violence de ton de celles qui visent les personnages masculins. De même, Anacréon et Alcée font allusion à des personnages féminins, des ivrognes, des hétaïres ou d'autres objets de désir, sans toutefois universaliser leurs caractéristiques.

Il ne reste dans les fragments que quelques indices de la sagesse populaire anti-féminine : il ne faut pas faire confiance aux femmes (Archil. fr. 184 W. τῆ μὲν ὕδωρ ἐφόρει δολοφρον<έου>σα χειρί, θῆτέρη δὲ πῦρ) ; le chagrin est propre aux femmes (Archil. fr. 13,10 W. : γυναικεῖον πένθος) ; les prostituées dévorent la richesse (Archil. fr. 302 W.) ; les épouses ne rendent les hommes heureux que pendant deux jours, celui du mariage et celui de leur mort (Hippon. fr. 68 W.) ; la jeune épouse avec un vieux mari est comme un bateau indocile, ayant besoin d'un gouvernail pour ne pas « accoster » ailleurs (Theogn. I 457-460) ; « en une femme aucun compagnon ne peut croire ; elle accueille toujours l'homme du moment (αἰεὶ τὸν παρεόντα φιλεῖ) », tandis que « la gratitude est la vertu du jeune amant » (III 1367-1368). L'antithèse est forte, car pour Théognis, la loyauté et la constance représentent des valeurs fondamentales (vv. I 601-602).

L'intérêt pour le mythe prévaut dans la lyrique chorale, où les femmes apparaissent comme des héroïnes, des filles et des mères de héros. Dans les odes de Pindare, nous trouvons, parfois seulement par allusions, certaines des criminelles du mythe grec : Médée (*Pyth.* IV 213-252), Hippolyte épouse d'Acaste et calomniatrice de Pélée (*Nem.* V 27-31), Ériphyle traîtresse de son mari (*Nem.* IX 16), les Amazones (*Ol.* VIII 47-48 et XIII 88-89, *Nem.* III 37-39) et les femmes de Lemnos (*Ol.* IV 19-28, *Pyth.* IV 252), Clytemnestre (*Pyth.* XI 16-37). Dans l'œuvre de Bacchylide, on trouve également des figures d'héroïnes menaçantes, comme Althée (*Ep.* V 137-144), Déjanire (*Dyth.* II 23-35), les filles de Proétos (*Ep.* XI 82-112), mais sans les accents de réprobation. La figure d'Hélène apparaît enfin dans l'œuvre homonyme de Stésichore, puis dans la *Palinodie* (187-191 et 192-193 *PMG*) et dans un fragment d'Ibycos (282,5 *PMG*)³⁵⁰.

Mais le poème le plus célèbre de la poésie de l'âge archaïque sur le thème du sexe féminin est certainement le fr. 7 W (= 7 P.-T.) de Sémonide d'Amorgos, poète ayant vécu entre le VII^e et

Muses de Solon (13,43-62 W.).

³⁵⁰ Des considérations générales sur les figures féminines dans la poésie lyrique se trouvent dans Degani 1987 et Madrid 1999, 129-176.

le VI^e siècle – mais la chronologie est encore discutée – à laquelle s’ajoute le fr. 6 plus court qui développe le thème traditionnel des avantages pour un homme de la bonne épouse et des inconvénients de la mauvaise³⁵¹.

Le fr. 7, également connu sous le nom de *Iambe sur les femmes* ou *Satire des femmes*, est composé de 118 trimètres iambiques dans lesquels le poète propose un catalogue de dix types de femmes, dont neuf sont fortement négatives, mises en relation de dérivation avec un animal ou un élément naturel ; on partage généralement l’hypothèse que le contexte d’exécution de la composition était symposiaque. Le texte, qui s’inscrit dans la tradition hésiodique, présente d’innombrables problèmes de nature textuelle et interprétative : nous nous limiterons ici à discuter des questions pertinentes pour la définition de la catégorie de *genos gynaikon* et de son danger³⁵².

χωρίς γυναικὸς θ<εὸ>ς ἐποίησεν νόον
τὰ πρῶτα. τὴν μὲν ἐξ ὑὸς τανύτριχος,
τῆ πάντ’ ἀν’ οἶκον βορβόρω πεφυρμένα
ἄκοσμα κεῖται καὶ κυλίνδεται χαμαί·
αὐτὴ δ’ ἄλουτος ἀπλύτοις ἐν εἴμασιν 5
ἐν κοπρήσιν ἡμένῃ πιαίνεται.
τὴν δ’ ἐξ ἀλιτρῆς θ<εὸ>ς ἔθηκ’ ἀλώπεκος
γυναῖκα πάντων ἴδριν· οὐδέ μιν κακῶν
λέληθεν οὐδὲν οὐδὲ τῶν ἀμεινόνων·
τὸ μὲν γὰρ αὐτῶν εἶπε πολλάκις κακόν, 10
τὸ δ’ ἐσθλόν· ὀργὴν δ’ ἄλλοτ’ ἀλλοίην ἔχει.
τὴν δ’ ἐκ κυνός, λιτοργόν, αὐτομήτορα,
ἢ πάντ’ ἀκοῦσαι, πάντα δ’ εἰδέναι θέλει,
πάντῃ δὲ παπταίνουσα καὶ πλανωμένη
λέληκεν, ἦν καὶ μηδέν’ ἀνθρώπων ὄρᾱ. 15
παύσειε δ’ ἄν μιν οὔτ’ ἀπειλήσας ἀνήρ,
οὐδ’ εἰ χολωθεὶς ἐξαράξειεν λίθῳ
ὀδόντας, οὐδ’ ἂν μειλίχως μυθ<εὸ>μενος,
οὐδ’ εἰ παρὰ ξείνοισιν ἡμένῃ τύχη,
ἀλλ’ ἐμπέδως ἄπρηκτον αὐονὴν ἔχει. 20
τὴν δὲ πλάσαντες γηῖνῃν Ὀλύμπιοι
ἔδωκαν ἀνδρὶ πηρόν· οὔτε γὰρ κακόν
οὔτ’ ἐσθλόν οὐδὲν οἶδε τοιαύτῃ γυνή·
ἔργων δὲ μόνον ἐσθίειν ἐπίσταται.
κῶταν κακὸν χειμῶνα ποιήσῃ θεός, 25
ρίγῳσα δίφρον ἄσσον ἔλκεται πυρός.
τὴν δ’ ἐκ θαλάσσης, ἢ δὴ ἐν φρεσὶν νοεῖ·

³⁵¹ Γυναικὸς οὐδὲν χρῆμ’ ἀνὴρ ληΐζεται / ἐσθλῆς ἄμεινον οὐδὲ ρίγιον κακῆς, « Il n’y a pas de bien pour un homme à conquérir plus grand qu’une femme vertueuse : que la mauvaise femme, il n’y a rien de plus effrayant au monde ». Le fragment est si semblable à Hes. *Op.* 702-704 qu’il en constitue presque une métaphore en trimètres iambiques. Le passage est en fait cité par Clément d’Alexandrie pour démontrer l’inclination des païens au plagiat.

³⁵² Le texte critique est celui de West 1972, la traduction (avec de légères modifications) est celle de M.-A. Colbeaux (<https://insula.univ-lille3.fr/2010/10/traduction-semonide-amorgos/>).

τὴν μὲν γελᾷ τε καὶ γέγηθεν ἡμέρην·
 ἐπαινέσει μιν ξεῖνος ἐν δόμοις ἰδῶν·
 “οὐκ ἔστιν ἄλλη τῆσδε λωΐων γυνὴ 30
 ἐν πᾶσιν ἀνθρώποισιν οὐδὲ καλλίων”·
 τὴν δ’ οὐκ ἀνεκτὸς οὐδ’ ἐν ὀφθαλμοῖς ἰδεῖν
 οὔτ’ ἄσσον ἐλθεῖν, ἀλλὰ μαίνεται τότε
 ἄπλητον ὥσπερ ἀμφὶ τέκνοισιν κύων,
 ἀμείλιχος δὲ πᾶσι κάποθυμή 35
 ἐχθροῖσιν ἴσα καὶ φίλοισι γίνεται·
 ὥσπερ θάλασσα πολλάκις μὲν ἀτρεμῆς
 ἔστηκε, ἀπήμων, χάρμα ναύτησιν μέγα,
 θέρ<εο>ς ἐν ὥρῃ, πολλάκις δὲ μαίνεται 40
 βαρυκτύποισι κύμασιν φορ<εο>μένη.
 ταύτη μάλιστ’ ἔοικε τοιαύτη γυνὴ
 ὀργὴν· φυὴν δὲ πόντος ἀλλοίην ἔχει.
 τὴν δ’ ἔκ ῥτε σποδιῆς† καὶ παλιντριβ<εο>ς ὄνου,
 ἢ σὺν τ’ ἀνάγκῃ σὺν τ’ ἐνιπῆσιν μόγις 45
 ἔστερξεν ὧν ἅπαντα κάπονήσατο
 ἀρεστά· τόφρα δ’ ἐσθίει μὲν ἐν μυχῶ
 προνύξ προῆμαρ, ἐσθίει δ’ ἐπ’ ἐσχάρῃ.
 ὁμῶς δὲ καὶ πρὸς ἔργον ἀφροδίσιον
 ἐλθόντ’ ἐταῖρον ὄντινων ἐδέξατο.
 τὴν δ’ ἐκ γαλῆς, δύστηνον οἰζυρὸν γένος· 50
 κείνη γὰρ οὔ τι καλὸν οὐδ’ ἐπίμερον
 πρόσσεστιν οὐδὲ τερπνὸν οὐδ’ ἐράσμιον.
 εὐνῆς δ’ ἀληνῆς ἐστὶν ἀφροδισίης,
 τὸν δ’ ἄνδρα τὸν περῶντα ναυσίῃ διδοῖ.
 κλέπτουσα δ’ ἔρδει πολλὰ γείτονας κακά, 55
 ἄθυστα δ’ ἱρὰ πολλάκις κατεσθίει.
 τὴν δ’ ἵππος ἀβρὴ χαιτέεσσ’ ἐγείνατο,
 ἢ δούλι’ ἔργα καὶ δύην περιτρέπει,
 κοὔτ’ ἂν μύλης ψαύσειεν, οὔτε κόσκινον
 ἄρειεν, οὔτε κόπρον ἐξ οἴκου βάλοι, 60
 οὔτε πρὸς ἵπνον ἀσβόλην ἀλ<εο>μένη
 ἵζοιτ’· ἀνάγκῃ δ’ ἄνδρα ποιεῖται φίλον·
 λούται δὲ πάσης ἡμέρης ἅπο ρύπον
 δῖς, ἄλλοτε τρίς, καὶ μύροις ἀλείφεται,
 αἰεὶ δὲ χαίτην ἐκτενισμένην φορεῖ 65
 βαθεῖαν, ἀνθέμοισιν ἐσκιασμένην.
 κᾶλὸν μὲν ὧν θέημα τοιαύτη γυνὴ
 ἄλλοισι, τῶ δ’ ἔχοντι γίνεται κακόν,
 ἦν μὴ τις ἢ τύραννος ἢ σκηπτοῦχος ἦ,
 ὅστις τοιούτοις θυμὸν ἀγλαΐζεται. 70
 τὴν δ’ ἐκ πιθήκου· τοῦτο δὴ διακριδὸν
 Ζεὺς ἀνδράσιν μέγιστον ὥπασεν κακόν.
 αἵσχιστα μὲν πρόσωπα· τοιαύτη γυνὴ

εἶσιν δι' ἄστ<εο>ς πᾶσιν ἀνθρώποις γέλωσ·
 ἐπ' αὐχένα βραχεῖα· κινεῖται μόγις· 75
 ἄπυγος, αὐτόκωλος. ἅ τάλας ἀνήρ
 ὅστις κακὸν τοιοῦτον ἀγκαλίζεται.
 δῆν<εα> δὲ πάντα καὶ τρόπους ἐπίσταται
 ὥσπερ πίθηκος· οὐδέ οἱ γέλωσ μέλει·
 οὐδ' ἄν τιν' εὖ ἔρξειεν, ἀλλὰ τοῦτ' ὄρᾳ 80
 καὶ τοῦτο πᾶσαν ἡμέρην βουλευέται,
 ὅκως τι κῶς μέγιστον ἔρξειεν κακόν.
 τὴν δ' ἐκ μελίσσης· τὴν τις εὐτυχεῖ λαβῶν
 κείνη γὰρ οἷη μῶμος οὐ προσιζάνει,
 θάλλει δ' ὑπ' αὐτῆς κάπαέζεται βίος, 85
 φίλη δὲ σὺν φιλ<έο>ντι γηράσκει πόσει
 τεκοῦσα καλὸν κῶνομάκλυτον γένος.
 κάριπρεπῆς μὲν ἐν γυναιξὶ γίνεται
 πάσησι, θεῖη δ' ἀμφιδέδρομεν χάρις.
 οὐδ' ἐν γυναιξὶν ἦδετα καθημένη 90
 ὅκου λέγουσιν ἀφροδισίους λόγους.
 τοίας γυναῖκας ἀνδράσιν χαρίζεται
 Ζεὺς τὰς ἀρίστας καὶ πολυφραδεστάτας·
 τὰ δ' ἄλλα φῦλα ταῦτα μηχανῆ Διὸς
 ἔστιν τε πάντα καὶ παρ' ἀνδράσιν μένει. 95
 Ζεὺς γὰρ μέγιστον τοῦτ' ἐποίησεν κακόν,
 γυναῖκας· ἦν τι καὶ δοκ<έω>σιν ὠφελεῖν
 ἔχοντι, τῷ μάλιστα γίνεται κακόν·
 οὐ γὰρ κοτ' εὐφρων ἡμέρην διέρχεται
 ἅπασαν, ὅστις σὺν γυναικὶ ἴπέλεται, 100
 οὐδ' αἴψα Λιμὸν οἰκίης ἀπώσεται,
 ἐχθρὸν συνοικητῆρα, δυσμεν<έα> θεῶν.
 ἀνήρ δ' ὅταν μάλιστα θυμηδεῖν δοκῆ
 κατ' οἶκον, ἢ θ<εοῦ> μοῖραν <ἢ ἀ>νθρώπου χάριν,
 εὐροῦσα μῶμον ἐς μάχην κορύσσεται. 105
 ὅκου γυνὴ γὰρ ἐστὶν οὐδ' ἐς οἰκίην
 ξεῖνον μολόντα προφρόνως δεκοῖατο.
 ἦτις δὲ τοὶ μάλιστα σωφρονεῖν δοκεῖ,
 αὕτη μέγιστα τυγχάνει λωβωμένη·
 κεχηνότος γὰρ ἀνδρός, οἱ δὲ γείτονες 110
 χαίρουσ' ὄρῶντες καὶ τόν, ὡς ἀμαρτάνει.
 τὴν ἦν δ' ἕκαστος αἰνέσει μεμνημένος
 γυναῖκα, τὴν δὲ τοῦτέρου μωμήσεται·
 ἴσῃν δ' ἔχοντες μοῖραν οὐ γινώσκομεν.
 Ζεὺς γὰρ μέγιστον τοῦτ' ἐποίησεν κακόν, 115
 καὶ δεσμὸν ἀμφέθηκεν ἄρρηκτον πέδην,
 ἐξ οὗ τε τοὺς μὲν Αἴδης ἐδέξατο
 γυναικὸς εἶνεκ' ἀμφιδηριωμένους,....

C'est à part que le dieu créa l'esprit de la femme tout d'abord. L'une, sur le modèle du cochon aux longues soies ; tout dans sa maison, souillé de boue par elle, gît en désordre et roule à terre ; mais elle, sans se laver, dans ses habits sales, au milieu des ordures, engraisse. Le dieu posa une autre femme, sur le modèle du renard malfaisant, roublarde accomplie : du mal ni du bien, rien ne lui échappe. En effet, elle dit souvent « c'est mal », « c'est bien », sans distinction. Elle est d'humeur toujours différente. Une autre, sur le modèle de la chienne: elle court vite. Est le vivant portrait de sa mère. Elle veut tout entendre, tout voir et partout scrute et rôde en aboyant, quand bien même elle ne voit personne. Un homme ne la ferait cesser, pas même sous la menace, pas même si, en colère, il lui arrachait d'un coup de pierre les dents, pas même par des paroles de miel, pas même si parmi les hôtes, elle se trouve assise. Au contraire, fermement, elle continue son cri contre lequel on ne peut rien. Une autre, après l'avoir façonnée avec de la terre, les Olympiens la donnèrent à l'homme, estropiée : une telle femme ne connaît rien de mauvais ni de bon ; le seul travail qu'elle connaisse est manger. Et lorsque le dieu prépare un hiver mauvais, frissonnante, elle tire un siège près du feu. Une autre, sur le modèle de la mer. Celle-ci a deux pensées dans son esprit : un jour, elle rit et se réjouit. L'hôte qui la verra chez elle la louera ! « Il n'y a pas de femme meilleure dans toute l'humanité, ni de plus belle ! » Un autre jour, la voir ou l'approcher est insupportable. Elle est alors furieuse, inabordable comme une chienne autour de ses petits. Elle devient sans miel, odieuse avec tous, pareille avec les ennemis comme les amis. Comme la mer qui souvent reste calme, bienveillante, grande réjouissance pour les matelots, pendant la saison de l'été, mais qui souvent aussi est furieuse, se portant çà et là, avec des vagues retentissantes. C'est à celle-ci que ressemble une telle femme, pour son humeur, mais la mer prend des apparences différentes. Une autre, sur le modèle de l'âne, couleur de cendre, frottée encore et encore. Elle n'a pas besoin de la contrainte ni des menaces pour aimer tout et se donner du mal à l'agréable ; et elle mange au fond de la maison, pendant ce temps, nuit et jour, et elle mange près du foyer. De la même façon, elle reçoit au travail d'Aphrodite n'importe quel compagnon qui vient. Une autre, race misérable et lamentable, sur le modèle de la belette : en effet, n'émane d'elle rien de beau, ni d'aimable, ni d'agréable, ni de désirable. Pourtant, elle est folle de la couche d'Aphrodite, mais elle donne la nausée à l'homme présent. Par ses vols, elle nuit beaucoup à ses voisins et souvent elle dévore des offrandes qui n'ont pas été consacrées. Une autre, c'est une cavale délicate, à la longue crinière, qui l'engendra. Elle repousse les travaux serviles et les peines sur les autres et ne pourrait toucher à la meule, ni lever le crible, ni sortir les ordures de la maison, ni s'asseoir près du fourneau. Elle évite la suie ! Et elle contraint l'homme à être son amant : elle se lave chaque jour pour enlever la crasse, deux fois, tantôt trois, et elle s'enduit d'huiles parfumées. Toujours elle porte, çà et là, sa crinière peignée, abondante, ombrée de fleurs. Beau spectacle donc qu'une telle femme, pour les autres ! Mais elle devient pour l'homme à qui elle appartient un mal, à moins que ce soit un tyran ou un porte-sceptre, qui, en son âme, s'enorgueillit de tels trésors. Une autre, sur le modèle du singe. Assurément, c'est le plus grand mal que Zeus a donné aux hommes par cette décision. Le visage le plus laid. Une telle femme va à travers la ville pour le rire de tous les hommes. Elle a un petit cou ; elle bouge avec peine ; sans fesse, on ne voit que ses bras et ses jambes. Ah, malheureux l'homme qui embrasse un tel mal ! Mais elle connaît tous les desseins et tous les tours, comme un singe, et peu lui importe de faire rire. Elle ne pourrait faire de bien à quiconque. Au contraire, elle voit et cherche toute la journée comment faire le plus de mal possible. Une autre, sur le modèle de l'abeille : l'homme qui l'a prise en mariage est heureux. Elle seule, en effet, le blâme ne s'attache pas. La vie, grâce à elle, est florissante et prospère. Chère, elle vieillit avec son époux qui la chérit, après avoir engendré une descendance belle et

renommée. Elle est remarquable, parmi les femmes, toutes autant qu'elles sont ; la grâce divine règne autour d'elle. Et elle ne se réjouit pas d'être assise parmi les femmes où l'on parle d'amour. De telles femmes Zeus gratifie les hommes, de celles qui sont les plus belles et les plus avisées. Ces autres tribus, c'est selon le plan de Zeus qu'elles existent, toutes, et elles restent près des hommes. Zeus, en effet, a créé ce très grand mal, les femmes : si l'une semble avoir quelque utilité pour celui qui la tient, assurément, elle devient pour lui un mal. En effet, il ne passe pas le jour entier le coeur léger, celui qui est avec une femme, et il n'écartera pas facilement la Faim de sa demeure, ennemie qui habite sous son toit, malheur venu des dieux. Si un homme, semble-t-il, se réjouit vraiment dans sa maison, par la volonté divine ou grâce à la faveur d'un pair, sa femme trouve un motif de blâme et elle s'arme pour le combat. Où se trouve une femme, on ne pourrait recevoir avec empressement l'étranger qui vient dans sa maison. Et celle qui semble la plus sage, se trouve provoquer les plus grands outrages : alors que l'homme est bouche bée, les voisins se réjouissent de voir comme il se trompe, lui aussi. Chaque homme louera, en se souvenant, sa propre épouse, mais il blâmera celle de l'autre : nous avons le même lot et nous ne le savons pas ! Zeus, en effet, a fait ce très grand mal et il a mis autour des pieds des liens infrangibles, à partir du jour où Hadès a reçu ceux qui combattaient pour une femme...

Le texte présente de nombreux thèmes traditionnels et est influencé par différents genres littéraires. La première partie (vv. 1-95) constitue un catalogue³⁵³, structurellement similaire aux catalogues épiques, et comparable pour le thème au catalogue des femmes dans *Od.* XI 225-332 et aux *Éhéés* : τὴν μὲν... τὴν δέ... τὴν δέ... τὴν δέ qui marquent le texte, remplissent la même fonction que ἡ οἴη récurrent dans le poème d'Hésiode. De l'épopée, Sémonide s'inspire également du langage, surtout dans certaines sections ; la principale référence pour le contenu est Hésiode, également repris dans la deuxième partie du poème (vv. 96-118) dans laquelle est développée la vision de la femme comme un mal pernicieux. À la tradition de l'*ainos*, représentée également chez Hésiode, Archiloque et Sémonide lui-même, on doit plutôt la juxtaposition des types humains aux animaux³⁵⁴, tandis que le *psogos* qui constitue le fil rouge du poème, parfois décliné sous des formes sarcastiques, est lié au genre iambique ; sur ce dernier se greffe la misogynie de la culture populaire et de la tradition sapientielle. L'imbrication de toutes ces suggestions met en évidence l'opération d'intertextualité réalisée par le poète et révèle la fausseté de l'hypothèse qui fait de ce dernier un membre des classes populaires ou un banal imitateur d'Hésiode³⁵⁵. La physionomie traditionnelle de la composition ne permet pas d'utiliser le texte – comme cela a été fait récemment – comme une source historique utile, non seulement pour reconstruire les relations sociales de sexe « on one specific place and moment in Greek history, and on one particular writer, but should affect the whole way in which we think about relations between men and women in seventh-century Greece and about archaic Greek literature »³⁵⁶.

³⁵³ Sur la logique d'organisation du catalogue de Sémonide, voir Anderson 2018, qui rend compte des hypothèses à cet égard.

³⁵⁴ Hes. *Op.* 202-212, Archil. fr. 174 et 185 W., Semon. fr. 9 W. L'assimilation entre personnages humains et animaux est ancienne (elle est déjà attestée en Égypte au troisième millénaire avant J.-C.) ; les Grecs l'attribuaient à Ésope (VI^e siècle), mais ses fables étaient plus anciennes et parfois d'origine orientale. L'association entre personnages féminins et animaux est attestée dans le folklore de nombreux pays (voir par exemple Pizzigalli 1934 ; Kakridis 1962).

³⁵⁵ Pour une critique de l'idée sur la négligence formelle du *Iambe sur les femmes* voir Roscalla 2003.

³⁵⁶ Osborne 2001, 47. Voir également Morgan 2005.

Reprenant la conception d'Hésiode de la femme comme mal envoyé par Zeus³⁵⁷, Sémonide commence par affirmer que « le dieu » créa la nature de la femme « à part ». Le premier problème d'interprétation concerne l'adverbe *χωρίς* en *incipit* : les femmes sont-elles séparées des hommes ou l'une de l'autre ? La multiplicité des catégories de femmes qui suivent, et que le poète définira plus tard *φῶλα* (v. 94), nous amènerait à penser à une séparation entre elles : chaque femme, qui est issue d'un animal ou d'un élément naturel³⁵⁸, présente en effet une physionomie qui lui est propre, différente de celles des autres catégories. En controverse avec Hésiode, Sémonide briserait donc l'unité du *genos* des femmes, remplacé par la multiplicité et la variété des *phyla*³⁵⁹.

À y regarder de plus près, il reste cependant des éléments ambigus dans le texte qui ne sont pas clarifiés par cette interprétation, à commencer par le fait qu'avant d'introduire son catalogue de *phyla*, au v. 1, Sémonide parle du tempérament féminin (*noon*) au singulier : cela suggère une nature typique de l'ensemble du *genos gynaikon*. Comme Loraux, nous pourrions donc laisser à *choris* son ambiguïté, pour indiquer à la fois la diversité des personnages entre eux et la séparation du *noon* féminin du *noon* masculin (ce qui est pourtant implicite, vu le traitement « monographique » des personnages féminins et vu que la femme est définie par des termes de comparaison qui ne sont pas l'homme). Par ailleurs, il ne semble pas que Sémonide ait voulu souligner l'opposition conceptuelle entre *genos* et *phyla* en accordant une attention particulière au lexique, puisqu'au v. 50 il utilise *genos* pour indiquer le *phylon* de la belette, comme s'il s'agissait de synonymes ; l'utilisation de *phylon* comme synonyme de *genos* est également attestée ailleurs³⁶⁰. Il ne s'agirait donc pas d'une substitution des *genos* par le *phyla*, mais d'un *genos gynaikon* unitaire au sein duquel s'articulent différentes espèces de typologies féminines, qui incarnent icastiquement les différents vices féminins. Au lieu de définir le fragment de Sémonide à travers le prisme de la controverse avec la tradition hésiodique, il faut plutôt noter une variation du modèle dans la continuité, une différence liée à une question d'accent mis sur les enjeux et non à une divergence substantielle dans l'inspiration. Le catalogue de Sémonide basé sur les *phyla* nous semble plutôt répondre à des

³⁵⁷ Κακόν est présent douze fois, dont huit dans le vers final (dont v. 96 = v. 115 : Ζεὺς γὰρ μέγιστον τοῦτ' ἐποίησεν κακόν ; v. 72 : Ζεὺς ἀνδράσιν μέγιστον ὤπασεν κακόν).

³⁵⁸ La relation exacte entre les animaux/éléments et les femmes est incertaine : s'agit-il d'une filiation ? S'agit-il d'une dérivation d'un autre type ? Ou simplement d'une similitude ? Dans une fable du *corpus* ésoopique (228 Hausrath), Prométhée donne aux animaux les différents attributs après la création ; comme il n'y a plus rien pour les humains, il doit changer certains animaux en humains. Il y a donc des individus qui ont une apparence humaine, mais l'âme des bêtes. Sémonide rappelle-t-il un tel conte ? Le texte n'aide pas à éclaircir le doute : la relation entre l'animal/élément et la femme est en effet introduite dans huit cas par ἐκ « qui vient de » (ce qui peut indiquer une dérivation par filiation, fabrication ou métamorphose), sans mentionner les sujets créateurs directs ; de la femme qui vient de la terre on dit que les dieux l'ont façonnée, tandis que pour la femme-cheval, une filiation est indiquée (τὴν δ' ἵππος... ἐγένετο) et la chienne est définie αὐτομήτορα « le vivant portrait de sa mère ». Ce n'est que dans le cas de la femme-mer qu'une réelle similitude est utilisée (ὥσπερ θάλασσα). En tout cas, les femmes ne sont pas égales aux animaux, mais en dérivent : « l'*ek* creuse la distance au sein de l'affinité, la distinction au cœur de l'indistinct » ; donc « ni participation ni comparaison, et les deux à la fois : en un mot, une métaphore » (Loraux 1981a, 105).

³⁵⁹ Loraux 1981a. Bien que nous ne soyons pas entièrement d'accord avec l'analyse proposée, nous pensons que cette étude constitue un point de départ essentiel pour comprendre le texte de Sémonide. Sur les ambiguïtés dans l'utilisation des *choris*, *genos*, *phyla* voir Anderson 2018.

³⁶⁰ L'exemple le plus clair est peut-être Soph. fr. 591 R. où une affirmation sur l'égalité de tous les hommes, heureux et malheureux, libres et esclaves, est introduite par la phrase ἐν φῶλον ἀνθρώπων, μί' ἔδειξε πατρός καὶ μητρός ἡμᾶς ἀμέρα τοὺς πάντας.

besoins liés au genre littéraire et à la relation avec le public : alors que dans les deux poèmes hésiodiques, la dépréciation du *genos gynaikon* s'insérait dans un contexte plus large, mythique et sapientiel, et était déjà suffisamment justifiée et déclinée à travers le mythe de Pandore, le choix de Sémonide – qui concentre sa satire dans une courte composition probablement destinée au public d'un symposium³⁶¹ –, est de privilégier la *poikilia* des *phyla*. Il reprend le modèle, mais compose une variation sur le thème de manière à déployer le *psogos* et l'ironie pour le plaisir des auditeurs, qui ont certainement apprécié le filon du blâme des femmes. D'une dimension traditionnelle, nous passons à une dimension d'auteur dans laquelle ce n'est cependant pas tant le « moi » individuel de Sémonide qui s'exprime que le « nous » communautaire composé du poète, de son public et des hommes en général (v. 114 : γινώσκομεν) ; tous ces derniers sont également raillés parce qu'ils sont crédules et des proies faciles pour les femmes. Cela ne fait que servir la lamentation des hommes contre le danger féminin. Dans ce cas également, l'hypothèse d'une éventuelle misogynie de l'auteur n'est pas pertinente.

La complémentarité entre le *genos* et les *phyla* et la continuité avec Hésiode est confirmée par le fait que, à y regarder de plus près, la notion de *genos gynaikon* n'est pas vraiment niée, mais apparaît à plusieurs reprises dans le texte, à la fois explicitement et implicitement. Après le catalogue des dix typologies féminines, dont une seule est bonne pour les hommes, le poète commence en fait une variation sur le thème hésiodique de la femme comme mauvaise pour l'homme (vv. 96-118). Dans cette invective, la femme est traitée comme une unité compacte, et il ne semble pas y avoir d'exception, même pour le seul type de femme positif, celui qui vient de l'abeille et qui conclut le catalogue. À partir de la formule Ζεὺς γὰρ μέγιστον τοῦτ' ἐποίησεν κακόν encadrant le passage (v. 96 et v. 115)³⁶², la référence à Hésiode est explicite : la faim qui accompagne la femme vue comme un ventre oisif, le blâme et le rire des voisins, la force de séduction féminine comme δεσμὸν ἄρρηκτον, la création de la femme comme μηχανή, la dure nécessité du destin masculin, la nature féminine trompeuse...

Plus intéressante encore est la présence implicite du *genos gynaikon* dans la première partie : si l'on observe les caractères féminins répertoriés et esquissés par Sémonide et si l'on réunit les tesselles de la mosaïque, on s'aperçoit que de la somme des vices de ces catégories féminines émerge le portrait du *genos gynaikon* hésiodique, résumé par la figure de Pandore et ici décliné du point de vue grotesque : la méchante ruse du renard, expert en tout (πάντων ἴδρις)³⁶³, mais qui, en proie à son instabilité, ne distingue pas le bien du mal ; la curieuse impudence de la chienne (qui rappelle le κύνεόν νόον de Pandore), curieuse et bavarde ; l'avidité et la paresse de la femme moulée dans la terre, qui, bien que semblable à Pandore dans sa fabrication, rappelle plutôt la femme-faux bourdon de la *Théogonie*. La femme de la terre est aussi πηρός (v. 22), ce qui signifie littéralement « mutilée », dans le corps ou dans l'esprit : l'idée du manque de capacité de la femme par rapport à l'homme, de la femme en

³⁶¹ *Contra* Seelentag 2014, selon qui le contexte de l'exécution étaient des fêtes rurales auxquelles participaient les petits propriétaires terriens.

³⁶² Le vers « resounds like a remorseless drumbeat » (Lloyd-Jones 1975, 87).

³⁶³ Ἀλιτρός peut avoir une valeur positive, « astucieux », mais il signifie plus souvent « méchant » (Hom. *Il.* VIII 361, Theogn. I 377). Ἴδρις indique habileté et prévoyance en général, mais aussi la ruse (Hom. *Od.* XXIII 82).

tant que mâle mutilé, se répandra surtout à l'époque classique à côté de l'idée archaïque de la différence et de l'extranéité entre les deux sexes. L'inconstance et la duplicité d'esprit constituent la spécificité de la femme qui vient de la mer, qui alterne entre la gentillesse et la fureur³⁶⁴, une nature ambiguë comme celle de Pandore, un *dolos* parfois caché sous de douces apparences. La comparaison avec la chienne réaffirme ici la « chiennerie » comme caractère du genre féminin³⁶⁵. La paresse revient dans la figure de la femme-ânesse, qui ne travaille que si elle est forcée : comme la femme hésiodique, l'ânesse de Sémonide (et peu après la jument) ne semble pas aimer le *ponos*. Elle est au contraire encline à la gourmandise, soulignée par l'exaspération grotesque avec laquelle les rythmes des repas sont indiqués (v. 47 : *προνὺξ προῆμαρ*), et par la répétition de *ἐσθίει* en deux vers contigus et dans la même position métrique (vv. 46-47) : cette femme se goinfre non seulement ouvertement, mais aussi secrètement *ἐν μυχῷ*, confirmant la tromperie de la nature féminine. Typiquement féminine est aussi l'inclination à la luxure, qui dans les textes anciens, mais pas uniquement (et aussi dans Hésiode), va de pair avec la gloutonnerie, et que l'ânesse possède au point de s'accoupler avec celui qui se trouve à sa portée³⁶⁶ : le souvenir revient à la femme-*gaster* hésiodique, qui ne produit rien, mais consomme les fruits du travail du mâle et l'assèche avec son débridement alimentaire et sexuel. La luxure et la gourmandise sont également des défauts caractéristiques de la belette, *δύστηνον οἰζυρὸν γένοϛ*³⁶⁷ qui dégoûte l'homme par son insatiabilité, nuit aux voisins et va même jusqu'à dévorer les offrandes sacrificielles. La femme-jument, belle et vaniteuse, est le type féminin le plus proche de Pandore, un « beau mal » qui subjugué les hommes avec la force sans issue de sa séduction³⁶⁸, une apparence magnifique, mais trompeuse, qui cache un *kakon* ; elle non plus n'aime pas travailler³⁶⁹, et passe le temps à se laver et à se coiffer. En contrepoint avec la jument gracieuse, le principal défaut de la femme issue du singe semble être la laideur : le poète semble considérer la désharmonie physique au moins aussi grave que les défauts moraux, puisqu'il la décrit avec une richesse de détails et avec un sarcasme plus extrême que celui réservé aux autres types de femmes. L'idée que les défauts physiques reflètent ou annoncent les défauts moraux est, du reste, grecque, puis répandue dans les cultures méditerranéennes des siècles suivants. La femme-singe est à l'opposé de la beauté parfaite des femmes homériques, qui est presque un devoir social, mais aussi de la femme à la « croupe attifée » d'Hésiode : qu'elle soit trop belle

³⁶⁴ Vv. 33, 39 : *μαίνεται*. Le terme indique la fureur incontrôlable du guerrier (Hom. *Il.* VIII 355), mais aussi la frénésie dionysiaque, désignant la femme de la mer en tant que Ménade.

³⁶⁵ Sur la « chiennerie » des femmes voir *infra* chap. II.3.1.

³⁶⁶ Selon Loraux 1981a, 103 serait plutôt une femme-âne (mâle), car l'exubérante sexualité est normalement attribuée au mâle de l'espèce. En l'absence d'un article devant *ὄνον*, le v. 43 étant un *locus desperatus*, il ne reste plus qu'à suspendre le jugement ; dans un texte qui fait des femmes une catégorie distincte, la dérivation à partir des animaux femelles apparaîtrait, en tout cas, plus cohérente.

³⁶⁷ Le poète est féroce à propos de cette catégorie : *δύστηνος* est utilisé par Sémonide (fr. 1 W.) pour indiquer les maladies qui touchent les mortels, *οἰζυρός* est ce qui produit *οἰζύς*, la misère. L'invective est alourdie par les expressions lithotiques des deux vers suivants. La belette était pour les Grecs un animal de mauvais augure ; selon Degani 1987, 86-87, ce serait plutôt une moufette qui dégoûte l'homme par son odeur, comme les femmes de Lemnos.

³⁶⁸ V. 62 : *ἀνάγκη* (érotique). L'interprétation « n'aime l'homme que si elle est forcée » me semble moins adaptée au contexte.

³⁶⁹ Les travaux ménagers sont définis *δοῦλι' ἔργα* : est-ce le point de vue du poète ou de la jument ? Le type de travail effectué par les femmes est-il assimilé à celui des esclaves en raison de sa faible valeur ? Ou bien le passage fait-il référence au fait que les femmes supervisaient le travail des esclaves dans l'*oikos* ?

ou trop laide, la femme jette le ridicule sur son mari, la première pour ses trahisons, la seconde pour son apparence ridicule. Mais cela ne suffit pas : cette femme tente par tous les moyens de nuire aux autres.

Les neuf catégories féminines de Sémonide résument donc les clichés hésiodiques et, plus généralement, le discours misogynne sur le *genos gynaiikon* : la femme-truie semble être l'exception, car le trait de la saleté n'est pas un *topos* répandu. L'exception, cependant, n'est qu'apparente : le trait pertinent de la truie n'est en fait pas la saleté mais l'indolence poussée à l'extrême, dont la saleté est une conséquence. Comme la jument, la truie représente aussi une violation de l'ordre naturel, qui veut que la femme se consacre aux soins de la maison.

De cette façon, tous les *phyla* recomposent ainsi un ensemble, le *genos* infâme des femmes. Les défauts qui leur sont attribués ne sont souvent pas les vices par excellence de chacun des animaux choisis par le poète³⁷⁰, mais au contraire, l'animal prototype perd son autonomie et devient porteur de défauts typiquement féminins. Cela explique pourquoi certains vices ne sont pas typiques d'une seule typologie d'animaux/éléments, mais de deux ou plusieurs. L'inverse de ces vices, exprimant ce que la femme ne doit pas faire, propose en filigrane les bonnes règles du comportement féminin : assiduité, tempérance, chasteté et fiabilité, c'est-à-dire, en bref, les vertus féminines subsumées sous la catégorie de *sophrosyne* et qui seront décrites quelques siècles plus tard dans l'*Economique* de Xénophon.

Le *psogos* de Sémonide exprime donc trois niveaux de critique. Le premier est générique : les femmes sont naturellement vicieuses et dangereuses pour les hommes. Le second exprime la caractéristique commune de ces vices, à savoir le fait qu'ils sont en parfaite antinomie avec tout ce que la société juge approprié pour une femme vertueuse ; on préfigure ici l'idée, à laquelle les philosophes donneront une forme théorique, selon laquelle la femme, dépourvue de rationalité et de principes fermes, est par nature errante, en proie aux passions et aux instincts, comme un enfant. Enfin, nombre de ces vices conduisent à la violation des normes de la morale grecque de l'époque : les femmes ne respectent pas et ne permettent pas à leurs maris de respecter les règles de l'hospitalité (vv. 19, 106-107) ; elles n'honorent pas la règle selon laquelle il faut « faire du bien à ses amis et du mal à ses ennemis » (vv. 35, 22-23) ; elles se moquent du *gelos* qui s'abat sur leur mari à cause d'elles, ce qui est une cause de grave déshonneur, transgressant le principe selon lequel on ne doit pas pouvoir parler des femmes honnêtes (vv. 74-74, 79, 110-111) ; elles négligent les tâches domestiques qui leur sont assignées par la nature (vv. 3-6, 44-45, 58-61) ; elles volent et même commettent l'impiété en mangeant la nourriture des offrandes religieuses (vv. 55-56). Elles constituent donc une menace non seulement individuelle, mais aussi sociale et politique : par le rire et en utilisant des sujets misogynes traditionnels, le poète ravive ainsi la gynécophobie de son public.

Ce n'est pas une coïncidence si aucune de ces femmes n'est liée à la maternité et aux activités connexes, de la même manière que leur ancêtre Pandore ne l'était pas. Comme chez Hésiode, dans le fr. 7 de Sémonide également le *ponos* des femmes est gommé et n'est pas investi d'une importance sociale. Au contraire, l'insistance sur la paresse féminine tend à le nier : une sorte de *lapsus* de l'auteur nous en restitue pourtant les traces à travers la liste des travaux

³⁷⁰ Sur les clichés anciens liés à ces animaux, voir Egoscózábal 2003. Selon Anderson 2018, les types féminins du catalogue sous le signe de l'hétérogénéité et de l'altérité constituent une collection assemblée à partir d'une variété de modèles et de traditions archaïques.

domestiques qu'il cite lui-même pour dire que la femme-jument les rejette. Puisque le discours de Sémonide est une critique, cela présuppose que ces tâches étaient considérées comme faisant partie des tâches féminines. Phocylide le fera savoir clairement, en brisant le silence et en mentionnant le travail des femmes et leur devoir d'être laborieuses.

Il reste une catégorie à examiner dans le catalogue de Sémonide, la dernière, une exception à la vision déclinée jusqu'à présent : la femme-abeille, la bonne épouse, qui concentre en elle toutes les vertus féminines, l'inverse de Pandore, avec laquelle elle partage cependant la *charis*. Fidèle et irréprochable, la *melissa* fait fructifier la fortune de son mari³⁷¹, qu'elle aime et dont elle est aimée en retour, et elle n'assiste pas aux réunions de femmes. Elle engendre des enfants – elle, le fait – beaux et illustres, dans le cadre d'un mariage légitime³⁷² : des enfants « semblables à leur père », aurait dit Hésiode. Pour elle, le langage du poète s'élève à travers le style épique.

Comment expliquer l'incohérence entre l'éloge de la *melissa* et la véhémence de l'invective contre l'ensemble du *genos gynaiikon* ? Ce contraste a conduit dans le passé certains interprètes à disjoindre les deux parties du texte, en supposant que la seconde était une interpolation ou le début d'une nouvelle composition. L'incohérence est cependant apparente. Tout d'abord, la femme-abeille est autant hésiodique que les autres. Comme nous l'avons vu, même le poète d'Ascre admet l'existence d'une bonne épouse, qui peut faire la fortune de son mari : la *topos* sera répandu parmi les auteurs ultérieurs, surtout ceux de l'époque classique³⁷³. Chez les deux poètes, cette possibilité est cependant minoritaire et – comme l'affirme Hésiode et comme le théoriserait plus tard Xénophon dans l'*Economique* – son existence est subordonnée à une éducation préalable par son mari, qui devra épouser une très jeune femme, la modeler et garder son danger potentiel sous contrôle. Après tout, même chez Sémonide, la *melissa* reste intacte parce qu'elle n'a aucun contact avec d'autres femmes, présentées une fois de plus comme un groupe de solidarité qui complète contre les hommes³⁷⁴. Ni bavarde, ni objet de bavardage, dans un contexte idéologique où le discours entre femmes est considéré comme dangereux pour les hommes. Dans un certain sens, la *melissa* n'est pas une vraie femme, et c'est peut-être précisément pour cette raison qu'elle est qualifiée de vertueuse, au moins partiellement éloignée du *genos gynaiikon*. Cette exception coexiste cependant facilement avec l'idée que la femme est un mal, bien que nécessaire, et que la nature féminine est naturellement défectueuse : en effet, le rêve interdit de l'homme grec, maintes fois répété dans les proverbes et les auteurs, n'est jamais qu'il n'y ait que de bonnes épouses, mais qu'on puisse procréer sans femmes. C'est le signe que la bonne épouse est une exception qui

³⁷¹ Il convient de noter que cette caractéristique – soulignée plus tard par Xénophon à propos de sa femme-abeille – est la première dont se souvient Sémonide, qui passe également sous silence le travail des femmes.

³⁷² Ce n'est que dans le cas de la femme-abeille qu'est utilisé πόσις (v. 85), ἀνὴρ pour les autres catégories. Cela ne signifie pas que dans les autres cas il n'est pas question de mariage : puisque le statut central de la femme est celui d'épouse, il est logique que la relation avec son mari soit au centre de l'intérêt du poète.

³⁷³ D'innombrables exemples se trouvent dans la *pars secunda* du *Peri gamou* de Stobée.

³⁷⁴ Sémonide ne prescrit pas la ségrégation des femmes, mais, comme pour les neuf autres types, on peut déduire de son contraire le bon modèle de comportement. Le thème de la nécessité de contrôler les épouses, même les meilleures, est d'actualité dans le discours de l'époque archaïque et classique (e.g. Aesch. *Sept.* 200-201, Eur. *Héracl.* 474-477, *Andr.* 876-878 et fr. 111, 521, 1061, 1063 Kn.) ; l'importance d'isoler sa propre femme de l'« infection » des autres femmes est également rappelée dans le monologue contre le *genos gynaiikon* d'Hippolyte (Eur. *Hipp.* 645-650).

robuste, rapide, vagabonde, la meilleure pour l'apparence. Celle qui vient de la truie féroce n'est ni mauvaise ni bonne; celle qui vient de la chienne est dure et sauvage ; celle qui vient de l'abeille est douée pour administrer la maison et sait travailler ; c'est cette dernière, cher ami, que tu dois souhaiter avoir pour le mariage séduisant.

Dans la figure de sa *melissa*, Phocylide effectue un changement de rythme par rapport à Sémonide : les qualités et la portée de la *gyne oikonomos*, administratrice qui « sait travailler » dans l'*oikos*, sont définies. Comme nous le verrons, le statut de la femme se précise progressivement sur le plan idéologique, et sa ratification, auparavant confiée au récit mythique, va progressivement s'appuyer sur une codification « scientifique », notamment grâce à la médecine et à la philosophie.

I.3.3 L'altérité féminine, du *mythos* au *logos* : l'âge classique

LE THÉÂTRE

Les genres dans lesquels les femmes – et en particulier celles dangereuses – sont le plus représentées à l'époque classique sont sans doute les genres théâtraux³⁷⁸ : chœurs de femmes, drames dédiés aux héroïnes, tueuses de maris et d'enfants, *parthenoi* héroïques sacrifiées pour leur patrie, épouses dévouées, adultères, générales et grévistes sexuelles se relaient sur la scène du théâtre de Dionysos entre le V^e et le IV^e siècle, occupant des rôles et des espaces traditionnellement masculins et s'échappant avec leurs discours de ce qui a été défini comme « the protocol of silence »³⁷⁹. Par rapport aux autres genres, l'accent mis sur la différence entre les sexes comme moteur de conflit s'intensifie³⁸⁰ et plus que jamais les femmes tuent, trompent, trahissent et séduisent. Face à l'asymétrie des rôles sociaux qui caractérisait Athènes à l'époque, d'innombrables chercheurs se sont interrogés sur la raison de cette présence féminine exubérante au théâtre, et surtout dans la tragédie. Une présence caractérisée par une extraordinaire puissance expressive dans la caractérisation des héroïnes tragiques, rarement égalée par des personnages masculins.

La question est profondément et peut-être irrémédiablement problématique, aussi parce qu'elle est liée à des questions plus générales sur le théâtre de l'âge classique. Dans quelle mesure, par exemple, la dimension politique, la dimension religieuse-rituelle et la composante de divertissement se croisent-elles dans les pièces ? Quelle était la relation des œuvres avec le contexte historique dans lequel elles ont été jouées et avec l'idéologie de la cité ? Quelle était leur fonction ? Reflètent-elles des éléments de la vie réelle ? Leurs messages étaient-ils

³⁷⁸ Les représentations des femmes dans l'ethnographie, l'historiographie et l'art oratoire seront brièvement discutées dans la partie centrale de cet ouvrage en relation avec les différentes catégories de femmes dangereuses.

³⁷⁹ Henderson 1987, 106.

³⁸⁰ Selon Arthur Katz 1994, 88, la tragédie est « the inverse complement of the *epitaphios* », puisque « the creation of collectivity in the *epitaphios* is tied up closely with the elimination of the particularity of sexual difference. The procreative female function is displaced from women onto the Attic soil, while the city itself is temporarily invested with the paternal authority which the sons will reclaim upon reaching majority ».

conformes aux attentes éthiques et au discours civique du public, tels qu'exprimés dans « l'invention d'Athènes » proposée par exemple dans les oraisons funèbres³⁸¹ ? En quoi consistait exactement la « politicalité » des deux principaux genres théâtraux ? Comment les représentations des sociétés aristocratiques du mythe ont-elles été connotées dans l'Athènes démocratique par rapport à la nouvelle pensée et aux nouvelles pratiques sociales ?

Ces questions générales – et bien d'autres – semblent cruciales et préliminaires pour clarifier les raisons de la présence des femmes au théâtre, de même que l'angle adopté pour l'interprétation du fait tragique et comique est discriminant, selon que l'on privilégie une approche ritualiste, psychanalytique, historiciste, structuraliste, etc.³⁸². La question est d'une ampleur immense : nous nous limiterons donc à définir de façon extrêmement synthétique les fondements que nous prenons comme base théorique pour les questions plus générales, et nous aborderons ensuite, tout aussi brièvement, les termes du débat sur les héroïnes du théâtre, sur lesquels se fondera l'analyse des figures féminines dangereuses dans la partie centrale de cet ouvrage, aussi en relation avec le thème de la violence tragique.

Pour commencer, une évidence : le théâtre d'Athènes est une institution politique au sens large du terme, organisée par la *polis* en l'honneur d'un dieu de la *polis* et à laquelle la *polis* favorise l'accès, notamment après l'institution du *theorikon* ; les œuvres sont sélectionnées par les archontes, financées par la chorégie et jugées par un jury de citoyens. De cette façon, la communauté est à la fois le client et le destinataire des pièces, et les représentations constituent un moment rituel non seulement religieux mais aussi social. En outre, il est évident qu'en l'absence d'un appareil d'État stable et d'une classe permanente de professionnels politiques, la production intellectuelle joue également une fonction créative dans le système idéologique et joue un rôle important dans la cohésion de la *polis*. Les efforts déployés par l'État pour encourager la participation des citoyens aux concours théâtraux montrent comment ceux-ci constituent une forme de ciment social et insufflent un partage de valeurs à la fois rassurant et stabilisateur. Il est clair, dans d'autres genres littéraires également, combien les classes dominantes avaient à cœur la propagande de l'idéologie démocratique et de ses valeurs fondatrices, une propagande qui consolidait l'image de la « cité des égaux », de l'« école de l'Hellade » démocratique, basée sur l'isonomie et l'iségorie, « l'idée d'une *cité* une, indivisible et en paix avec elle-même »³⁸³.

Comme cela a été largement souligné, les tragédies reflètent les transformations de la société dans laquelle elles surgissent. Elles projettent à l'horizon du mythe et de l'espace géographique d'Athènes, à travers un processus de médiation artistique, des problèmes actuels d'ordre philosophique, politique, social, religieux, ainsi que des questions sur la condition humaine et ses limites. La cité « se prend en quelque sorte comme objet de représentation et se joue elle-même devant le public »³⁸⁴. Une projection similaire se produit, bien que sous

³⁸¹ La bibliographie sur l'idéologie de la cité et le discours civique est sans fin. Pour un bref résumé, nous nous contentons de nous référer à Lanza, Vegetti 1975, Loraux 1981b, Ober 1989. De même, pour des raisons d'espace et d'opportunité, nous ne rendrons pas compte de la bibliographie, tout aussi vaste, sur les interprétations du théâtre antique, en ne citant que les œuvres auxquelles il sera fait directement référence.

³⁸² On trouvera un bref aperçu des principales approches critiques de la tragédie dans Goldhill 1997.

³⁸³ Loraux 1981b, 19.

³⁸⁴ Vernant, Vidal-Naquet 1972, 24. Comme l'observent plus généralement Lanza, Vegetti 1975, 280, à Athènes « la città diventa il modello dell'organizzazione teorica, l'*analogia universalis* di ogni processo di

des formes différentes, dans les mondes fantastiques et les événements irréalistes de la comédie. Sur cette base, les représentations théâtrales ne pouvaient que constituer une courroie de transmission importante de la mémoire historique d'Athènes³⁸⁵ et de l'idéologie de la cité, qui a favorisé le consensus, consolidé l'identité civique et le sentiment d'appartenance autour de valeurs communes, et renforcé la stabilité des classes dirigeantes. Mais, il est bon de ne pas l'oublier, elles ont également fourni une image d'Athènes aux citoyens des cités alliées qui ont afflué aux Dionysies au printemps.

Des textes et des contextes idéologiquement disciplinés, pourrait-on dire. Et pourtant, ce n'est pas exactement le cas ; à y regarder de plus près, tout ce qui a été dit jusqu'à présent ne suffit pas à définir le théâtre classique. Il est, en effet, une forme polyvocale et dialogique par excellence, le porte-parole de contradictions et d'ambiguïtés irréductibles à une seule ligne d'interprétation ; il donne la parole à des hommes du peuple, comme les héros comiques, ou à des groupes marginaux comme les femmes et les esclaves, il est traversé par des courants souterrains que l'idéologie de la cité nie et rejette : la conscience de l'existence d'un conflit dans la *polis* et du conflit interne au politique, l'aporie de la rhétorique nationale, la tension entre l'égalité en tant que principe politique et l'inégalité économique réelle, les menaces internes à l'ordre social³⁸⁶. Un ordre que le théâtre innerve et dont il met en même temps en évidence les contradictions, surtout dans les dernières décennies du V^e siècle. Les valeurs fondatrices de la communauté et les thèmes que l'on pourrait définir comme « universels » sont sans cesse repris, réinterprétés, resémantisés, remis en question et même subvertis ; le rire comique attaque les politiciens et les institutions, désacralise les dieux. En ce sens, le théâtre intègre le conflit et constitue une plate-forme continue de négociation des valeurs pour une communauté qui, en l'espace d'un siècle, a été confrontée à des changements radicaux (institutionnels, économiques, militaires, de valeurs, dans le système de représentations et dans les pratiques politiques), accompagnés des incertitudes et des fluctuations que cela entraîne sur le plan moral, culturel, religieux.

Le théâtre devient ainsi l'un des lieux où les citoyens athéniens greffent le débat sur ces changements, au fil des années et à travers de nombreux ouvrages et auteurs³⁸⁷ : le passage de l'ordre aristocratique à la démocratie, le passage d'une vision mythique-religieuse et des valeurs héroïques aux formes de pensée et aux pratiques de la cité, la relation de cette dernière avec l'ordre cosmique et divin, la question de la responsabilité et de la culpabilité individuelles dans les actions humaines par rapport aux dieux et au destin, la justification de l'impérialisme, la métamorphose de la *parrhesia* en persuasion manipulatrice à la solde des démagogues, le statut ambigu de la guerre comme source d'honneur et d'horreur, jusqu'à la fissuration des valeurs civiques et la défaite d'Athènes. La tragédie, avec ses tyrannies, ses crimes odieux et ses gynécocraties, incarne le passage de l'antique à la naissance du *kosmos*, pour sombrer enfin dans la désillusion pendant la guerre du Péloponnèse.

Avec la réforme solonienne, la *polis* est née comme une réponse à une crise économique, un

strutturazione dell'ordine religioso, fisico, psicologico ».

³⁸⁵ Grethlein 2010, 74-104.

³⁸⁶ Sur la tragédie comme « anti-politique », basée sur le « lien de la division » et facteur de crise de l'idéologie de la cité voir Loraux 1999.

³⁸⁷ La réflexion sur ces aspects de la tragédie a été inaugurée par Vernant, Vidal-Naquet 1972.

conflit social et une crise politique des *gene* aristocratiques ; l'articulation censitaire de la citoyenneté est une forme de médiation entre les parties et une solution – plus politique qu'économique – à la crise. Le théâtre contribue à poursuivre cette forme de médiation entre les intérêts des différentes classes sociales, en aidant la démocratie athénienne à se définir, à se préserver, à se remettre en question, entre adhésion et dissidence : à travers la représentation des conflits et des débats, la tragédie et la comédie peuvent négocier, sinon résoudre, les tensions en cours et offrir une contribution au rétablissement d'un équilibre³⁸⁸. Le statut de *Gesamtkunstwerk* du théâtre antique lui permet également de susciter des émotions et une interaction symbolique par l'*opsis* et la musique, ce qui augmente ses capacités de persuasion et didactiques par rapport aux autres genres.

Cela dit, d'autres questions restent en suspens. En ce qui concerne la tragédie, par exemple, dans quelle mesure ses ambivalences se résolvent dans une certitude rassurante pendant la représentation et dans quelle mesure leur fantôme continue-t-il à planer au-dessus du public ? Est-il vraiment possible de répondre à cette question sans ambiguïté, ou bien la réponse est-elle différente pour chaque auteur et chaque drame ? Tirer des conclusions est difficile dans un genre dont la complexité et le charme sont également confiés à la polysémie et à l'ambiguïté, du moins aux yeux du lecteur contemporain. Mais, tout comme il est simpliste de définir le théâtre comme un simple moyen de propagande, il serait naïf de penser que l'extraordinaire puissance expressive, l'ambivalence incessante et l'ouverture polyphonique – et antiphonique – des drames anciens aux personnages « sans voix » étaient incompatibles avec leur fonction idéologique, stabilisant l'ordre social et les hiérarchies. En effet, l'idéologie s'exprime non seulement à travers des distillats de propagande, comme le cinéma stalinien des années 40 ou les essais de Francis Fukuyama³⁸⁹, mais aussi, comme dans notre cas, dans d'immenses œuvres d'art qui sont tout sauf monolithiques et normalisées.

Ce n'est pas – c'est évident – un plan diabolique des classes dirigeantes d'Athènes en collusion avec des poètes complaisants, mais un dispositif, un mécanisme inconscient d'auto-préservation par une forme politique basée sur le consensus, très différente des régimes orientaux contemporains, basés plutôt sur une franche répression de la dissidence. C'est également en cela que réside la particularité de « l'invention de la démocratie ». Les poètes créent des œuvres qui nécessitent l'approbation du public et du jury pour gagner un concours : ils sont donc appelés à construire des intrigues convaincantes, mais aussi porteuses de contenus idéologiques qui rencontrent la faveur et représentent le bon sens du plus grand nombre de spectateurs, des personnes qui se sentent appartenir à une communauté politique et qui partagent pour la plupart ses valeurs.

La tragédie athénienne est imprégnée d'idées visant à perpétuer le système et, le cas échéant, modifie le mythe à cette fin. Il véhicule notamment trois idées clés de la société athénienne, qui correspondent à trois relations matérielles d'oppression : la suprématie athénienne sur les autres cités, la suprématie des citoyens sur les esclaves, la suprématie des hommes sur les femmes. La déploration de la « condition féminine » ou l'affirmation de l'humanité des esclaves, ne vient jamais – et la prétention serait anachronique – remettre en cause les

³⁸⁸ Ober 1990, Hall 1997, 117.

³⁸⁹ Nous faisons référence en particulier à l'essai *The End of History and the Last Man* (Free Press, New York 1992).

inégalités inscrites dans la « nature », allant ainsi miner le rapport social matériel d'oppression sous-jacent. Pourtant, d'une certaine manière, « Greek tragedy does its thinking in a form which is vastly more politically advanced than the society which produced Greek tragedy »³⁹⁰. La perception de cette non-conformité non conventionnelle est attestée par les anciens eux-mêmes, à commencer par Aristophane, qui, accusant Euripide de démocratie excessive pour avoir donné la parole aux femmes et aux esclaves (*Ran.* 948-951), semble révéler inconsciemment la contradiction entre la rhétorique démocratique sur l'isonomie et l'exclusion de ces deux groupes sociaux³⁹¹.

Il en va de même pour la comédie, qui est elle aussi étroitement liée à la réalité contemporaine de la *polis*. Sur la scène comique, non seulement les événements, les débats, les controverses politiques, théâtrales et philosophiques de l'Athènes contemporaine, mais aussi les questions générales liées à la vie en communauté, comme l'éducation des jeunes ou la religion, ont été à nouveau proposés à travers le prisme déformant de la satire et la pluralité des tons et des styles typiques du *spoudaiogeloion*. Comme la tragédie, la comédie se caractérise également, bien que sous des formes différentes, par des ambiguïtés et des complexités telles qu'elle a été progressivement considérée au fil des ans comme une forme de divertissement ludique et désengagé, un exemple de littérature carnavalesque, une forme de compensation symbolique cathartique et modératrice des tensions, un rituel d'auto-célébration du corps social, le genre par excellence de l'idéologie de la *polis*, produit de poètes démocratiques modérés ou à l'opposé des élites conservatrices et traditionalistes ou encore des composantes pro-oligarchiques³⁹².

La nature politique de l'*archaia* ne fait aucun doute : bien que les seules comédies conservées dans leur intégralité soient celles d'Aristophane, ce fait est confirmé à la fois par des fragments de comédies perdues d'autres poètes³⁹³, et par l'opinion des anciens, qui considéraient l'attaque des puissants comme le trait pertinent de la comédie antique. Dans une communauté qui fonde son identité sur la participation collective aux activités de la *polis*, il est logique que l'un des éléments qui intéressent le plus les citoyens soit la communauté elle-même, et que donc aussi, à travers la comédie, Athènes parle d'elle-même, de ses valeurs, de ses problèmes, de ses *clichés*, de ses personnages importants. C'est-à-dire du « politique » au sens large du terme.

Dans ces conditions, il est inutile de se demander si le but des dramaturges était de gagner un concours ou plutôt d'éduquer/endocliner le public, comme s'il s'agissait de vocations et d'objectifs alternatifs et opposés. Certes, le poète n'était pas un *agit-prop* et son œuvre

³⁹⁰ Hall 1997, 125. Cependant, l'affirmation selon laquelle la tragédie, incluse dans la catégorie de « forme utopique de l'art », suggérerait une vision égalitaire de la société, semble excessive.

³⁹¹ Voir aussi Plato *Resp.* III 395d-e, dans lequel il est dit qu'imiter les inférieurs, comme les femmes et les esclaves, est moralement nuisible ; Plut. *Aud. Poet.* 28a, qui blâme le fait que la tragédie dépeint des femmes éhontées comme de bons orateurs ; Orig. *Cels.* VII 36, 34-36, qui reproche à Euripide d'avoir attribué des discours philosophiques aux femmes et aux esclaves.

³⁹² Un bilan utile sur les interprétations anciennes et modernes de la fonction politique de la comédie dans Olson 2010. Au panorama présenté par Olson, il faut ajouter au moins l'interprétation de Rösler, Zimmermann 1991 et celle de Riu 1999, ce dernier étant l'exemple de la tendance à dépolitiser Aristophane au profit de la centralité du rituel.

³⁹³ Olson 2010, 59-69 est dubitatif quant à la nature politique des comédies avant 430 avant J.-C. ; mais il nous semble qu'une personnalité poétique comme celle de Cratinos est un indice cohérent en faveur du caractère éminemment politique de l'*archaia* dans son ensemble.

consistait avant tout à faire rire, à remporter une victoire si possible : mais la manière la plus appropriée de faire rire dans une communauté comme la *polis* athénienne du V^e siècle était de mettre en scène la communauté elle-même, les types humains, les personnages, les événements, les coutumes que les spectateurs connaissaient bien, dans lesquels ils s'identifiaient ou qu'ils dépréciaient, dont ils comprenaient les facettes³⁹⁴.

Quoi que pensaient les poètes comiques – trop souvent calqués sur le profil politique d'Aristophane – et qu'ils aient eu ou non une volonté pédagogique³⁹⁵, il est certain que le rire et les thèmes politiques allaient de pair, surtout en conjonction avec d'autres formes de comédie typiques de l'*archaia* comme le « langage du ventre », la scatologie, les renversements de rôles, les aventures surréalistes des hommes de la rue qui devenaient des protagonistes-héros. La violence de l'attaque et le sarcasme brutal devaient rendre le spectacle encore plus agréable : les différents niveaux de comédie s'adressaient aux différentes couches sociales du public, qui avaient un niveau d'éducation différent et étaient soumises à des stimuli différents.

Si le poète veut faire rire le public et gagner ses faveurs, il doit plaire au plus grand nombre et non aux *élites* dissidentes. Faire plaisir au plus grand nombre signifie se mettre à l'écoute du public, utiliser des stéréotypes culturels répandus, parler sa propre langue, partager sa mentalité, proposer des discours populistes³⁹⁶. Mais, comme le montrent les genres satiriques au fil des siècles et même la satire politique contemporaine – la satire tolérée et non censurée – plaire à la plupart des gens signifie avant tout savoir combiner la moquerie des puissants et la dissolution temporaire des hiérarchies avec l'intouchabilité des structures politiques et économiques au sein desquelles les hommes politiques se relaient et que l'idéologie dominante consacre : dans le cas d'Athènes, la propriété privée, l'esclavage, l'appropriation des femmes, l'impérialisme au détriment des autres *poleis*, l'inéluctabilité des hiérarchies sociales. Ce qui peut être critiqué, ce sont tout au plus les modalités de gestion de ces structures³⁹⁷.

Blâmer le *statu quo* n'équivaut donc pas à remettre en cause le système démocratique : il faut s'attaquer aux hommes politiques contemporains, aux puissants et en particulier aux démagogues (parfois en opposition à des figures du passé, comme Cimon ou Thucydide, fils de Mélésias), mais sans remettre en cause les valeurs de la démocratie ni la bonne santé morale substantielle du peuple. Ce sont les gouvernants qui sont corrompus et trompent le peuple ; d'autres personnalités publiques – philosophes, poètes, devins, charlatans – contribuent à exacerber la dégénération des coutumes. Ce type de discours permet aux

³⁹⁴ Même les œuvres qu'une habitude bien établie fait entrer dans la typologie de la *Märchenkomödie* ou de la « parodie mythologique » doivent être rangées dans la catégorie plus large de « politique », même si elles n'ont pas critiqué un démagogue ou exercé le *onomasti komodein* avec la férocité de Cratinos ou d'Aristophane.

³⁹⁵ Le débat sur la question est varié : quelle que soit la manière dont on y réfléchit, l'hypothèse correcte pour commencer n'est pas l'idée d'une incompatibilité *a priori* entre l'art de faire rire et le désir d'influencer la vision politique des spectateurs. Selon Henderson (1990 et 1993), par exemple, le poète comique était un porte-parole de la démocratie, chargé de transmettre, avec des mots simples, des idées présentées comme « la pensée du *demos* » et que ce dernier faisait siennes.

³⁹⁶ Comme le suggère Olson 2010, 55.

³⁹⁷ Les critiques d'Aristophane contre les politiques oppressives envers les alliés (*Ach.* 641-645), par exemple, se gardent bien de remettre en cause la fonction hégémonique d'Athènes.

spectateurs de se considérer comme innocents en tant qu'individus, bien que naïfs en tant que communauté, et leur permet de croire que, si la base est unie et saine, les erreurs des politiciens peuvent être réformées : c'est toujours le peuple qui élit ses dirigeants³⁹⁸.

Avec la naissance de la *polis* démocratique, l'aristocratie de l'Attique renonce aux formes archaïques de sa domination sur le corps social ; mais, par la construction d'un *koinon*, l'élargissement de la base du consensus et le soutien sous diverses formes des couches les plus pauvres, elle sert de médiateur et recompose la crise, en obtenant une approbation substantielle de l'existence des différences de richesse³⁹⁹. La conviction, également véhiculée par la comédie, de former une communauté en opposition à un petit nombre de dirigeants, détourne l'attention du fait que cette communauté, malgré une égalité politique formelle, est marquée intérieurement par l'inégalité économique entre les citoyens, dont les intérêts sont divergents⁴⁰⁰.

Comme c'est aussi le cas pour la satire, des siècles suivants jusqu'à nos jours, le lecteur ou le spectateur individuel peut s'extraire des défauts et des *clichés* de sa communauté et s'en moquer, se percevant comme un juge indulgent de son prochain. Comme tous les rituels, spectacles et genres qui inversent le rapport haut/bas, l'*archaia* dilue aussi les conflits potentiels au moyen d'une revanche temporaire sur les puissants et du démasquage profane de réalités « inconfortables », à travers un sentiment fictif de liberté et l'illusion de choisir des dirigeants et de se moquer d'eux. Émotions qui, en dernière analyse, ne font que renforcer l'ordre établi⁴⁰¹. Cela explique aussi pourquoi les critiques violentes et désordonnées des comédiens n'ont jamais orienté l'opinion publique au point de nuire à la fortune de quelques hommes politiques, sinon à long terme, en s'insérant dans des processus politiques et sociaux déjà en cours et en participant à la production d'une idéologie par une interaction dialectique lente et complexe ; c'est pour cette raison que la comédie n'a pas été substantiellement censurée dans sa portée désobligeante⁴⁰², mais encouragée par l'État.

³⁹⁸ « An ideal of civic unity and solidarity, however sentimental and however untrue to actual life it may be, is nevertheless essential to the maintenance of any democratic system, as in the existence of public fora in which that ideal can be promoted » (Henderson 1993, 313). Une observation similaire est déjà faite par l'auteur de la *Constitution des Athéniens* du pseudo-Xénophon (II 18) : « Que le peuple soit mis en comédie et qu'on en dise des choses mauvaises, il ne le permettent pas, car il ne veulent pas avoir une mauvaise réputation ; mais la satire contre les individus, s'il y a quelqu'un qui veut le faire, la favorisent, sachant que celui qui est mis en comédie n'appartient ni au peuple ni à la masse, mais c'est soit un riche, soit un noble, soit un puissant (ἢ πλούσιος ἢ γενναῖος ἢ δυνάμενος) ». Selon Henderson 1990, 1993 et Ober 1990, le théâtre comique contribue à maintenir l'équilibre entre les masses et les élites : la structure typique de l'intrigue comique (un homme-héros ordinaire qui triomphe grâce à son intelligence) soutient la vision selon laquelle c'est le *demos* qui a le véritable contrôle de l'État. En ce sens, le théâtre est une institution investie d'importantes fonctions politiques : « Without comic heroism the delicate balance between elite ambition and popular sovereignty might not have been maintained during the formative period of Athenian Democracy » (Henderson 1993, 319).

³⁹⁹ Lanza, Vegetti 1975, 270.

⁴⁰⁰ À cet égard, Ober 1989 et 1990, selon lequel les oraisons politiques et le théâtre sont des formes de discours public congruentes dans l'arrière-plan idéologique et, dans le but d'innover l'*homonoia*, fondamentales pour la stabilité de l'État. Sur le populisme de la comédie et sur son appel à une unité sentimentale entre les classes, voir également Henderson 1993.

⁴⁰¹ En ce sens, la comédie a été comparée (Carrière 1979, Rösler, Zimmermann 1991, Farioli 2001, 233-239, Platter 2007) à la catégorie du « carnivalesque » théorisé par Bakhtine comme rire libérateur, désintégration temporaire des hiérarchies et évasion des normes sociales, une institutionnalisation du chaos qui canalise les instincts subversifs sous une forme contrôlée.

⁴⁰² Un moyen informel de censure préventive pourrait être mis en place lors du choix des drames à présenter

Dans ce cas également, comme pour la tragédie, il n'est pas nécessaire de postuler un projet politique conscient d'endoctrinement des masses par le théâtre, mais de reconnaître un dispositif inconscient de perpétuation du système qui voit un triple intérêt : celui du dramaturge (gagner un prix amusant le public), celui du public (s'amuser et se sentir partie prenante d'un ensemble problématique mais fondamentalement sain) et celui de la *polis* en tant qu'institution (renforcer le consensus). Ce sont donc les attentes du public et l'idéologie dominante qui contribuent à façonner plus ou moins consciemment les œuvres des auteurs⁴⁰³. La double nature de la gifle comique explique pourquoi un esprit profanateur, une profonde hostilité envers le pouvoir et un conformisme politique tout aussi profond coexistent souvent dans la comédie : et il est nécessaire de faire constamment référence au contexte historique contemporain pour examiner les variations de ces schémas entre le V^e et le IV^e siècle.

Comment l'identité complexe des deux principaux genres théâtraux se reflète-t-elle dans la représentation des personnages féminins ? Dans la remise en cause générale du patrimoine mythique opéré par le théâtre, comment les figures féminines sont-elles modifiées ? Cette question est d'une importance considérable pour l'étude des figures mythiques de femmes dangereuses, car elles subissent, comme les autres figures tragiques, un changement radical de physionomie et de fonction lorsqu'elles arrivent au théâtre : en effet, dans le cadre de la représentation tragique, « le héros cesse de se présenter en modèle, comme il était dans l'épopée et la poésie lyrique : il est devenu problème »⁴⁰⁴.

La première impression est en fait que même les héroïnes tragiques et comiques participent pleinement à ce statut ambigu et contradictoire : leurs actes et leurs discours sont par certains aspects intégrables au rôle que l'idéologie leur attribue et, par d'autres aspects, en totale contradiction ; leurs discours sont parfois contredits par leurs actions ; les *gnomai* misogynes sont à leur tour désavouées par les actes héroïques féminins ; plus généralement, les personnages sont complexes et ne font pas l'objet d'interprétations univoques. L'idéologie athénienne sur les relations entre les sexes propose, à travers quelques figures, l'adaptation à un modèle féminin approprié ; mais le développement des drames met souvent ce modèle en crise, et voici qu'apparaissent sur la scène des femmes dangereuses, dont l'émotivité est connotée comme une menace et un facteur de désordre politique. Les conflits intrafamiliaux, souvent exagérés par les femmes, sont aussi une remise en question de la cité, une attaque contre les dieux qui garantissent la parenté et l'*oikos* en tant que cellule de l'État⁴⁰⁵. Les

aux concours. Nous avons ensuite connaissance de deux mesures de censure de l'*onomasti komodein*, le décret de Morychides et celui de Syracosios. Ces mesures – rappelées par *Schol. Ar. Ach.* 67 et *Av.* 1297, mais dont on discute non seulement la datation, mais aussi l'existence même (Halliwell 1991) – semblent avoir été émises à des moments particulièrement délicats pour la politique étrangère athénienne (440/38, guerre contre Samos et 415/14, expédition en Sicile). Le but de la censure était peut-être de sauvegarder l'image d'Athènes devant les alliés présents aux Dionysies plutôt que de limiter le débat entre les citoyens.

⁴⁰³ Les attentes du public, bien sûr, changent avec le temps et sont différemment reconstituées par les savants. Selon Sommerstein 1998, par exemple, la comédie au V^e siècle est devenue plus conservatrice, en rapport avec un changement dans la composition sociale du public, qui, pendant les années de guerre du Péloponnèse, serait « an audience distinctly “right-wing” by comparison with the population as a whole » (p. 50). Selon Olson 2010, 55, en revanche, les comédies d'Aristophane, bien que dotées de traits conservateurs évidents, maintiennent des apparences populistes, ce qui laisserait supposer un public moyen de démocrates radicaux.

⁴⁰⁴ Vernant, Vidal-Naquet 1986, 84.

⁴⁰⁵ Damet 2012a, 403.

discours incontrôlés des femmes, qui émergent souvent dans des intrigues où le chef de famille est absent ou inconscient, perturbent la famille et la communauté (sauf pour être canalisés sous une forme rituelle) et se manifestent sous des formes d'éloquence persuasive normalement associées aux hommes, mais non sans rapport avec la séduction féminine⁴⁰⁶.

De nombreux chercheurs ont remis en question la spécificité du discours théâtral sur les femmes, cherchant dans certains cas une réponse unique au statut et à la fonction de « la femme » tragique et comique. Les problèmes de ce point de vue sont également innombrables : y a-t-il un usage particulier du mythe à la base de l'articulation dramatique des héroïnes tragiques ? Quel est le rapport des drames féminins avec la réalité historique, avec le discours public sur les relations entre les sexes et leur évolution dans le temps ? Avec quelle dialectique le masculin et le féminin s'inscrivent-ils dans le système symbolique général du genre tragique et des conventions du comédien ? À quoi est dû le déséquilibre entre la grande présence féminine dans un genre écrit par les hommes et représenté devant d'autres hommes⁴⁰⁷ et la présence publique limitée des femmes dans l'Athènes classique ? Pour quelle raison les protagonistes féminins sont-ils autorisés à cette *parrhesia* qui, dans la vie réelle, est l'apanage des citoyens masculins et adultes ?

Considérée au départ comme un miroir de la réalité et donc utilisée pour affirmer que la vie des femmes athéniennes était beaucoup plus libre qu'on ne le pensait⁴⁰⁸, la présence et la *parrhesia* féminine dans la tragédie ont été analysées en cherchant une réponse unificatrice tantôt dans les éléments structurels du genre, tantôt dans le rapport avec le contexte historique, tantôt dans les peurs de la psyché masculine, comme dans le cas de l'hypothèse déjà mentionnée de Slater selon laquelle les formidables héroïnes de la tragédie reproduiraient l'imagination gynécophobique des hommes grecs sur leurs terribles mères. Certains chercheurs ont tenté de clarifier le rôle des héroïnes tragiques en attirant l'attention sur la relation entre l'*oikos* et la *polis*, longtemps considérées comme des institutions conflictuelles : dans les conflits tragiques intrafamiliaux, la femme, porte-parole de l'*oikos*, serait la protagoniste du choc avec la *polis*, dirigée par l'homme⁴⁰⁹. La prétendue opposition *oikos/polis* a été utilisée pour affirmer que, dans la tragédie, il y aurait une réévaluation des valeurs féminines de la famille en contraste avec les valeurs masculines de la cité ; il y a quelques décennies, on parlait également de « révolution copernicienne » dans la substitution du point de vue masculin par le point de vue féminin chez Euripide⁴¹⁰.

D'autres interprétations lient la présence féminine à des éléments structurels du théâtre tragique, comme sa dimension religieuse. Étant donné la centralité de la mort dans la tragédie, le rôle religieux des femmes, notamment dans les rites et les lamentations funèbres, expliquerait en partie leur protagonisme⁴¹¹. Mais l'attention des chercheurs s'est surtout portée

⁴⁰⁶ Sur le discours féminin dans les genres dramatiques voir McClure 1999.

⁴⁰⁷ Malgré de nombreuses tentatives pour prouver la présence ou l'absence de femmes dans le public à l'âge classique, la preuve définitive n'existe dans aucun des deux sens.

⁴⁰⁸ Gomme 1925.

⁴⁰⁹ Shaw 1975, selon lequel les héroïnes tragiques sont contraintes par le comportement anormal des héros de quitter la sphère de l'*oikos*, mettant en œuvre une « intrusion » dans la dimension publique (*contra* Foley 1982). Une critique des dichotomies nature/culture et *oikos/polis* pour exprimer la polarité féminin/masculin est déjà présente dans Foley 1981b.

⁴¹⁰ Fumarola 1975. Voir aussi Assael 1985.

⁴¹¹ Hall 1997, 106.

sur la dimension dionysiaque, qui favoriserait l'expression de l'altérité : Froma Zeitlin, par exemple, met en relation l'hyper-présence des femmes sur la scène tragique avec la féminité de Dionysos, avec le travestissement et la transgression des normes de son culte, avec les inversions symboliques de genre dans le rituel grec et avec le rôle des femmes comme « autre » de l'identité masculine. Plus généralement, selon Zeitlin, « playing the others » sur la scène serait une façon d'explorer l'identité masculine : les femmes, en tant que véhicule de tensions et de complexité que les hommes préféreraient supprimer ou contrôler, serviraient d'agents pour penser le masculin et le collectif⁴¹². La question est pertinente pour éclairer l'aporie (apparente ?) du protagonisme féminin dans la tragédie : en effet, si les héroïnes étaient principalement un moyen de parler du masculin, l'importance qui leur est accordée perdrait beaucoup de sa singularité.

La présence des femmes dans la tragédie est liée par d'autres chercheurs au contexte historique, et plus précisément aux relations entre les sexes dans la société athénienne de l'époque classique : la mise en scène théâtrale des femmes serait l'occasion de parler, entre autres problèmes, de la différence entre les sexes dans la cité ou, plus largement, de la conflictualité du politique⁴¹³. Selon Helen Foley, l'asymétrie entre les hommes et les femmes et les questions matrimoniales et héréditaires auraient été un problème tellement contraignant à Athènes qu'elles se seraient traduites dans le drame classique par des schémas beaucoup plus conflictuels que les vrais, à travers les désaccords créés par les héroïnes agissant indépendamment : la tragédie représenterait en ce sens une sorte de reflet accentué de la réalité⁴¹⁴.

La relation entre le traitement tragique des femmes avec l'histoire et la société contemporaines peut également être interprétée en termes de « normalisation » idéologique : à travers ses protagonistes féminins, la tragédie mettrait en scène le discours misogyne traditionnel pour avertir le public du danger que représentent les femmes et de la nécessité de les contrôler⁴¹⁵. Dans ce sens, le théâtre légitimerait les relations sociales de sexe et autres hiérarchies⁴¹⁶, structurant une réaction adéquate du public face à la débauche féminine.

D'autres interprétations, comme celle de Sinnøve des Bouvrie⁴¹⁷, vont dans le sens opposé. Elles dissocient le théâtre de son contexte historique. Selon la chercheuse, les protagonistes des tragédies n'ont pas de rapport immédiat avec la réalité de l'époque, mais ont une fonction symbolique plus générale : celle de représenter les valeurs et les institutions de la société grecque, comme la famille et le mariage, qui sont brisées ou inversées au cours de l'action scénique, puis restaurées. Les femmes, en tant que représentantes des forces irrationnelles de

⁴¹² Zeitlin 1996, 341-374, Arthur 1994, Goldhill 1990. L'une des caractéristiques du genre tragique serait précisément l'interférence de ce que la cité sépare dans le discours officiel, comme le masculin et le féminin; elle se manifesterait surtout dans l'échange de rôles sociaux et constituerait l'une des principales formes de transgression tragique. Un bref résumé des échanges entre masculin et féminin lors de la tragédie se trouve dans Madrid 1999, 197-209. L'idée que les femmes dans la pensée grecque constituaient un opérateur pour parler du masculin ne concerne pas seulement la tragédie, et a été déclinée par divers savants (e.g. Loraux 1989). Sur le lien entre la violence tragique et le dionysisme voir aussi Schlesier 1993.

⁴¹³ Loraux 1989.

⁴¹⁴ Foley 1981b, 149-150.

⁴¹⁵ Cantarella 1981, 94-103, Foley 2001, 333-338.

⁴¹⁶ Hall 1997, 118.

⁴¹⁷ Bouvrie 1990.

la nature, seraient donc des instruments du genre tragique pour contribuer au pouvoir émotionnel de la représentation, et leurs actes violents découleraient de la nécessité d'inverser symboliquement l'ordre reconnu. Cette fonction, étant connotée comme une simple création culturelle dans l'univers symbolique de la tragédie, expliquerait l'apparente contradiction avec la vie « réelle » des héroïnes autonomes et souvent dangereuses de la tragédie.

Cependant, une telle procédure semble abstraite : dans chaque contexte, la sphère symbolique est en fait déterminée par l'histoire, ainsi que les attentes des spectateurs et les présupposés culturels et idéologiques sur la base desquels le public interagit avec la représentation. Plus généralement, les thèses qui confinent le théâtre à un monde d'invention sont, selon nous, à rejeter : une juste mise en garde contre les interprétations et simplifications allégoriques – de plus en plus rares d'ailleurs – qui font coïncider les représentations avec la réalité historique ne doit pas conduire à un scepticisme absolu sur la possibilité de les utiliser comme *indicative evidences*, « indizio di partenza per ulteriori indagini ed elemento di conferma di informazioni di cui disponiamo per altro mezzo »⁴¹⁸. Il est possible d'y saisir les reflets des transformations qui se produisent dans la *polis* athénienne à un moment historique donné, bien qu'il y ait des différences entre la tragédie et la comédie, et entre les drames. En ce sens, le théâtre de l'époque classique peut fournir de précieuses indications sur les relations entre les sexes entre le V^e et le IV^e siècle et sur l'idéologie qui les justifie.

Le fait que les femmes soient considérées par les anciens comme les plus soumises à des passions intenses, en particulier l'*eros* et la possession divine, a également été jugé comme un élément pertinent pour expliquer la multiplicité des héroïnes et des chœurs féminins dans la tragédie⁴¹⁹ : ce seraient les figures les plus appropriées pour catalyser des événements tragiques générant des réponses émotionnelles⁴²⁰. En effet, les chœurs féminins, représentant les victimes d'un abus (*Suppliantes* d'Eschyle, *Suppliantes* d'Euripide, *Troyennes*), les compagnons d'infortune et les complices de la protagoniste (*Iphigénie en Tauride*, *Hélène*, *Hécube*, *Ion*), ou les spectateurs participant à son destin (*Médée*), sont souvent connotés émotionnellement par la pitié, l'anxiété, la colère, la peur.

Il est indéniable que les personnages féminins favorisent les processus tragiques et mettent l'accent sur ces derniers, bien que l'étincelle réside généralement dans les actions des hommes. Il est également indéniable que les protagonistes des tragédies transgressent fréquemment les règles en l'absence, permanente (pour les vierges) ou temporaire, de leur mari, en harmonie avec leur caractère *akyros*, et parfois de mèche avec d'autres *akyroi*, les esclaves. Si l'une des fonctions des émotions tragiques est de mettre en garde le public contre les excès du *thymos*⁴²¹, représentant des transgressions et des formes d'*hybris* qui dépassent même les liens familiaux, les femmes et leur débridement « naturel » sont les sujets idéaux pour exercer cette fonction. Cela dit, il faut veiller à ne pas traiter, comme le font les Grecs, l'émotivité comme un facteur intrinsèque à une « nature universelle » de la psyché

⁴¹⁸ Saldutti 2013, 175, qui est en accord avec les conclusions de Pelling 1997. Sur le débat sur le rapport entre histoire et théâtre, voir aussi Goff 1995, Beltrametti 2011, Perusino, Colantonio 2012.

⁴¹⁹ Lanza 1997, 148.

⁴²⁰ Hall 1997, 106.

⁴²¹ E.g. Belfiore 1992, 341-342.

féminine⁴²² : lorsque les auteurs de théâtre confient aux femmes les situations les plus extrêmes, les gestes incontrôlés, l'abdication à des comportements socialement acceptés, par opposition à la rationalité masculine, cela constitue déjà un jugement sur le caractère débridé du *genos gynaiikon*, fondé à son tour sur la construction idéologique de la « nature » féminine. Plusieurs des hypothèses interprétatives que nous venons de résumer présentent des éléments intéressants : mais est-il vraiment possible d'inclure dans une explication univoque la présence féminine dans la tragédie ?

Commençons par dire que cette présence dépend d'un choix précis des auteurs, chez certains plus que chez d'autres : sur 32 tragédies conservées dans leur intégralité, 18 sont dédiées à des personnages féminins et dans 21 le chœur est composé de femmes, souvent en solidarité avec la protagoniste. Même dans les tragédies fragmentaires d'Eschyle, de Sophocle, d'Euripide et des poètes tragiques « mineurs », les titres qui font référence aux mythes caractérisés par la centralité des femmes sont nombreux. Dans plusieurs cas, la perspective de l'action tragique est celle de la protagoniste. Beaucoup de ces héroïnes sont dangereuses pour les hommes et se comportent différemment de leur sexe : Médée, Clytemnestre, Ériphyle, Sthénébé, Phèdre, Procné, Hélène, ou des groupes de femmes meurtrières comme les Danaïdes et les Lemniennes sont les protagonistes d'un très grand nombre de tragédies et de comédies entre le V^e et le IV^e siècle. S'il est vrai que ces personnages ne sont pas une invention des tragédiens, mais qu'ils dérivent du mythe, et s'il est vrai que la forte présence des conflits intrafamiliaux implique une participation féminine, il est également vrai que le choix de certains mythes au lieu d'autres dépend du poète, ainsi que de la manière dont le mythe est resémantisé et de l'accent mis sur les actions des protagonistes : les innovations des tragédiens du V^e siècle semblent en effet accentuer la dangerosité des héroïnes, même en changeant le récit traditionnel⁴²³.

L'exceptionnalité des protagonistes féminines du théâtre à cette époque et leur caractérisation comme dangereuses est donc hors de question. Outre les femmes redoutables, il y a aussi des jeunes filles, des épouses, des mères, qui affrontent courageusement la mort et agissent pour le bien commun ou en vertu d'un dévouement à leurs parents masculins, pères, frères, enfants : certaines agissent de manière appropriée à leur sexe, comme Éthra et Alceste, d'autres de manière non conforme, comme Antigone.

Ce protagonisme est-il vraiment une aporie, comme on l'a souvent dit, ou est-ce un faux problème ?

La réponse est fondamentalement banale, à moins de vouloir considérer le théâtre comme un reflet de la réalité plutôt que comme une remise en question de celle-ci : dans des drames se déroulant dans un passé mythique « *simultaneously idealised and dysfunctional* »⁴²⁴, dans

⁴²² Voir, par exemple, Whitman 1964, 202 (« Lysistrata is a woman with a woman's purpose and a woman's methods ») et Albini 1982, XIV, selon lequel la femme « proprio per la sua intima predisposizione a dar voce agli impulsi del profondo, poteva costituire per il drammaturgo un terreno privilegiato nel quale analizzare i conflitti, intuirne le motivazioni inconsce, esplorando e smascherando, di riflesso, le ossessioni e le libidini dell'uomo stesso ».

⁴²³ Arist. *Poet.* XIV 1453b 22-26 : « Or, les fables traditionnelles, on ne peut les modifier; je veux dire, par exemple, que Clytemnestre doit être tuée par Oreste et Ériphyle par Alcmeon, mais le poète de son côté doit trouver, et faire un usage judicieux des données de la tradition ». In proposito Foley 1981, 133.

⁴²⁴ Hall 1997, 99, Foley 2001, 333-338.

lesquels s'alternent du cannibalisme, de l'inceste, des matricides et d'autres monstruosités⁴²⁵, les femmes qui agissent, tuent des hommes et discutent de questions importantes de manière rhétorique ne semblent pas si déplacées. La tragédie est marquée par une certaine hétérogénéité sociale : même les esclaves, après tout, y occupent un espace qui a peu à voir avec leur condition réelle⁴²⁶. Les femmes dysfonctionnelles de la tragédie sont des éléments d'un grand impact scénique, propres à susciter les émotions du public. Comme le dit Aristote dans la *Poétique* (IX 1452a 3-4), « ces passions sont émues surtout lorsque ces faits se produisent contre notre attente (ταῦτα δὲ γίνηται καὶ μάλιστα ὅταν γένηται παρὰ τὴν δόξαν) » : dans cette catégorie, on pourrait inclure les épouses dévouées qui se transforment en meurtrières. Plus loin (XI 1452b 10-13), Aristote définit le *pathos* comme « une action qui fait périr ou souffrir, par exemple les agonies exposées sur la scène, les douleurs cuisantes et blessures et tous les autres faits de ce genre » ; il définit enfin (XIV 1453b 14-26) « de nature à provoquer la crainte et de nature à provoquer la pitié » les actions qui sont produites « entre personnes amies [...] par exemple un frère qui tue son frère, est sur le point de le tuer, ou commet contre lui quelque autre forfait de ce genre, un fils qui agit de même envers son père, ou une mère envers son fils, ou un fils envers sa mère, ces cas-là sont précisément ceux qu'il faut rechercher ».

Il s'ensuit que les meilleurs agents d'actions terribles et compatissantes sont le groupe social auquel la mentalité attribue à la fois une centralité dans la famille pour son rôle reproductif et des caractéristiques naturelles de débridement, d'émotivité, de violence : le *genos gynaiikon*. Ce qui est représenté ne correspond pas littéralement à la vie réelle : il s'agit plutôt de mettre en scène ce qui est imaginable, conceptualisable et problématique dans la *polis* démocratique, dans un espace archaïsant et anachronique où la distance chronologique permet de projeter les doutes et les conflits contemporains. En ce sens, souligner le hiatus entre les héroïnes tragiques et les « vraies » femmes risque d'avoir peu de pertinence.

Il semble plus utile de se concentrer sur leur fonction, ou plutôt leurs fonctions, car aucune explication ayant une seule cause ne peut rendre compte de la complexité de ces personnages, sauf à un niveau extrêmement général. En outre, pour renoncer à toute volonté uniformisatrice, il suffit de considérer la largeur de l'intervalle de temps qui sépare la première tragédie d'Eschyle conservée de la dernière d'Euripide : en un peu moins de soixante-dix ans se succèdent à Athènes la création de la ligue de Délos et l'expansion de l'impérialisme athénien, les réformes d'Éphialtès et de Périclès, et enfin la guerre du Péloponnèse, un événement fondamental pour l'histoire d'Athènes. De la *polis* montante d'Eschyle, triomphante dans les guerres médiques, qui a consolidé ses institutions démocratiques, remplaçant les anciens systèmes de représentation et de croyances par

⁴²⁵ Sur les violences familiales tragiques, voir Belfiore 2000 et Damet 2012b, 79-131. Déjà Isocr. *Panath.* 121-122, Arist. *Poet.* XIII 53a 17-22, puis Hyg. 238-246 présentent des listes de crimes familiaux du mythe transposés en tragédie.

⁴²⁶ La polyphonie du discours tragique accorde la parole et l'initiative aux esclaves, souvent qualifiés de nobles et courageux (e.g. Soph. *Ti.* 61-63, fr. 591 R. ; Eur. *Ion* 854-856, *Hel.* 728-73, fr. 57, 495, 511, 831 Kn.). Dans un monde qui ne connaît pas le réalisme, le mari paysan d'Électre, les nourrices et les hommes du peuple d'Aristophane parlent comme des rhétoriciens sans que personne n'ait postulé une aporie par rapport à la réalité de l'époque. Après tout, même les personnages masculins ne se comportent pas comme les Athéniens du V^e siècle.

l'idéologie de la *polis*, à la cité en crise d'Euripide, jusqu'à la veille de la défaite. Une crise qui jette une ombre de plus en plus sombre – et bien visible aussi chez Aristophane – sur les figures héroïques, les institutions et les valeurs fondamentales de la *polis* : parmi elles les relations entre les sexes sur lesquelles, volontairement ou non, émergent des doutes et des inquiétudes, qui se reflètent aussi dans la réflexion philosophique contemporaine et des décennies suivantes sur la nature et le statut des femmes.

Les trois grands tragédiens attribuent des fonctions différentes à leurs figures féminines : mais même au sein de la production du même auteur, les figures des héroïnes tragiques semblent ne pas pouvoir être réduites à une unité. La tendance à la polysémie du genre théâtral échappe ici aussi à la simplification et au schématisme, et empêche une évaluation univoque de ce que l'auteur veut exprimer : les actions féminines dans la tragédie remettent-elles en question l'idéologie de la *polis* sur les femmes ou plutôt la confirment-elles ? Le protagonisme féminin incite-t-il le spectateur à réfléchir sur la condition malheureuse des femmes ou, au contraire, renforce-t-il ses certitudes quant à la justesse de leur subordination ? Quelle est l'influence sur le théâtre de la tradition misogyne sur le *genos gynaiikon*, qui apparaît souvent dans les drames dans des contextes proverbiaux ? Comment évaluer les nombreux discours anti-féminins ou apologétiques à l'égard des femmes par rapport aux personnages qui les prononcent, par exemple dans les cas d'Hippolyte, coupable de *hybris* envers Aphrodite, ou de la filicide Médée ?⁴²⁷ Penthée est-il tué par Dionysos, par des femmes ou par sa propre misogynie ? Les figures féminines véhiculent-elles un discours sur les relations entre les sexes, ou sont-elles un opérateur pour parler des problèmes de la cité ? Quelle est l'importance – et la capacité de subversion – du lien entre le féminin et le deuil ? Les femmes sont-elles les gardiennes des liens familiaux ou celles qui les détruisent ? Pour quelles raisons les femmes dangereuses dans la tragédie sont-elles presque toujours vaincues ? Est-il permis d'assimiler l'autonomie des héroïnes tragiques à la masculinisation ? Lorsque les héroïnes s'approprient le discours masculin, le poète entend-il censurer le discours féminin, évoquer les risques du discours comme arme de séduction, ou critiquer la décadence de la rhétorique démocratique masculine dans l'Athènes des démagogues ? Le fait fréquent que les femmes affirment leur devoir de silence et de passivité et le violent immédiatement après⁴²⁸, témoigne-t-il de leur inconstance, constitue-t-il un expédient rhétorique pour se justifier, ou transmet-il la voix du poète qui les investit d'une fonction positive ? Est-ce que ce sont les actes qui contredisent les paroles, ou les paroles les actes ? Et surtout : est-il vraiment nécessaire de lever toutes ces ambiguïtés ? Il est clair que les réponses à ces questions et à d'autres ne peuvent être les mêmes dans toutes les œuvres et pour tous les auteurs, mais elles doivent être calibrées et discutées tragédie par

⁴²⁷ Un autre exemple intéressant est le discours misogyne d'Étéocle dans Aesch. *Sept.* 187-190, délégitimé selon Bruit Zaidman 2007 par la folie de celui qui l'a prononcé. Cependant, il est important de souligner ces ambiguïtés dans les deux sens : Nancy 1984, par exemple, souligne le manque de crédibilité du discours misogyne d'Hippolyte en tant que rebelle contre Aphrodite, mais ne fait pas de même en ce qui concerne la tirade pro-féminine de la meurtrière Médée, qu'il considère comme une authentique « remise en cause du discours masculin » (p. 126).

⁴²⁸ Dans les *Suppliantes* d'Euripide, par exemple, Aithra, après avoir déclaré (vv. 40-41, 297-300) que les femmes sages (*sophai*) agissent par des intermédiaires masculins (*di'arsenon*) et que l'éloquence est inutile aux femmes (*achreion tas gynaikas eu legein*), ne s'abstient pas de conseiller une conduite, qui sera ensuite suivie par Thésée. Une contradiction similaire dans le comportement de Macarie à *Heracl.* 474-483. À cet égard, Bruit Zaidman 2007, Farioli 2021.

tragédie, également en relation avec la dramaturgie et le contexte de leur mise en scène⁴²⁹. Nous aurons l'occasion d'évaluer plus avant si le discours théâtral sur les femmes et l'utilisation de la misogynie hésiodique qu'il contient jouent également un rôle commun dans tous les drames.

Quant à la comédie, même dans la diversité des deux genres théâtraux, le discours est à bien des égards similaire. Les héroïnes comiques sont parfois tirées du mythe, parfois, comme dans le cas d'Aristophane, ce sont des personnages purement inventés, même si elles sont influencées par des modèles tragiques, dont elles développent la parodie à plusieurs reprises. Les personnages féminins possèdent un formidable potentiel comique, permettant à la fois des allusions sexuelles et un discours misogyne, une large sphère de clichés à partir desquels le public pourrait non seulement s'amuser, mais aussi vérifier avec satisfaction leur compacité idéologique. Un coup d'œil rapide aux titres et aux fragments des comédies jouées entre le V^e et le IV^e siècle suffit pour vérifier une présence pertinente en leur sein de chœurs et de protagonistes féminins, dont beaucoup sont liés à des mythes dans lesquels la dangerosité du *genos gynaiikon* est mise en avant : la fonction pédagogique du théâtre devait se décliner en eux sous le signe de la gynécophobie – même burlesque.

En ce qui concerne Aristophane, les protagonistes de ses trois drames « féminins »⁴³⁰ s'inscrivent pleinement dans la catégorie de l'ambiguïté et de la polysémie : comme nous le verrons, les gynécocraties comiques peuvent en effet être interprétées de manière diamétralement différente, comme renversement de réalité ou plutôt comme miroir déformé, comme polémique philosophique, comme pur expédient comique, comme reconnaissance des vertus féminines ou comme reposition misogyne de l'épouvantail du pouvoir matriarcal. Comme les femmes tragiques, les femmes comiques ont été interprétées comme des opérateurs pour parler du masculin et des problèmes de la cité. Quoi qu'il en soit, l'effet de ces drames est ambivalent : dans le traitement de la gynécocratie et de la communauté des biens comme une projection *ad absurdum* de l'égalitarisme excessif proposé par la démocratie radicale, et sans remettre en cause d'aucune manière la domination masculine sur le plan de la réalité, Aristophane donne vie à des personnages féminins d'une grande profondeur, qui s'opposent à la médiocrité de leurs maris, administrateurs ratés de la *polis*. Dans ce cas également, la relation avec l'idéologie de la cité est dialectique et insaisissable. Quelles étaient les intentions et les significations des comédies féminines et de leurs inversions de rôles, nous le verrons plus en détail dans le prochain chapitre.

⁴²⁹ Une analyse des actes des femmes et de la manière dont le genre articule la réflexion sur les problèmes généraux de la tragédie en relation avec le contexte historique dans Foley 2001.

⁴³⁰ Les sources sont malheureusement insuffisantes pour dresser un portrait global des femmes comiques. Les personnages féminins des autres œuvres d'Aristophane, bien qu'intéressants à différents niveaux (notamment la place accordée aux femmes du peuple), sont des figures marginales. À ces derniers sont consacrés les chapitres I et V de Taaffe 1994 et Rodríguez Alfageme 2012 ; concernant les personnages féminins des comédies fragmentaires d'autres poètes il est difficile d'en définir ne serait-ce que les contours. Voir aussi Finnegan 1995.

LA CODIFICATION DE L'INFÉRIORITÉ FÉMININE ENTRE LE V^e ET LE IV^e SIÈCLES : BIOLOGIE, MÉDECINE, PHILOSOPHIE

Au cours des siècles et jusqu'à l'époque contemporaine, les recherches scientifiques sur la nature biologique des hommes et des femmes ont été largement utilisées pour légitimer le discours sur les différences entre les sexes et sur l'infériorité féminine. La notion de "nature" s'est considérablement modifiée au fil des siècles, mais « cette variabilité du sens donné aux termes nature et naturalisation contraste cependant avec la stabilité des stéréotypes sociaux. L'infériorité naturelle de la femme est une constante, légitimée aussi bien par la nature bienveillante et flexible du XVII^e siècle que par la nature neutre et immuable du XX^e siècle. La transcription des vues conventionnelles sur les différences entre genres dans le nouveau langage des sciences biologiques et médicales a même renforcé le poids de ces conventions parce qu'elle les a transformées en descriptions neutres élaborées par des chercheurs objectifs et désintéressés »⁴³¹.

En effet, les discours scientifiques ou pseudo-scientifiques se présentant comme neutres et objectifs, exercent une grande influence et persuasion : ils ont constitué au cours des siècles une arme mortelle pour la fabrication du masculin et du féminin. Mais la science, en vérité, n'est ni neutre ni objective : ce que la médecine a théorisé sur le système des sexes au cours des siècles s'est presque toujours aligné sur l'idéologie dominante de l'époque, comme le mythe et la sagesse populaire avant elle, et a constitué un formidable dispositif de renforcement et – circulairement – de construction de l'idéologie elle-même.

Un pas important dans cette direction a également eu lieu en Grèce à la fin de l'âge archaïque : surtout à partir du V^e siècle, en étroite relation avec la naissance des cités, la recherche des causes des phénomènes dans différents domaines de la connaissance et la professionnalisation de la rhétorique sont allées de pair avec l'émergence d'un discours rationnel, y compris dans le domaine médical⁴³². C'est à cette époque que la vision folklorique et mythique de l'infériorité féminine a commencé à être codifiée en termes « scientifiques », c'est-à-dire médicaux, biologiques et philosophiques⁴³³.

Le premier témoignage important de ce processus se trouve dans le *Corpus Hippocraticum*, dont les traités, écrits entre le V^e siècle et l'époque romaine dans diverses écoles de médecine et influencés par l'héritage de connaissances égyptiennes et orientales, auront une influence durable sur la pensée médicale occidentale jusqu'au XVIII^e siècle. Dans le *Corpus*, il existe plusieurs traités spécialisés sur la génération, l'accouchement, la nature des femmes, les maladies des femmes⁴³⁴, ainsi que des conseils dispersés dans d'autres ouvrages.

⁴³¹ Löwy 1995, 527-528, qui rappelle que « les stéréotypes sur la nature féminine tels que la fragilité, instabilité, irrationalité ont été conservés lors du passage de la description anatomique à la description physiologique fondée sur les différences hormonales ». Sur l'usage politique de la médecine pour naturaliser la subordination féminine voir également Fox Keller 1985, Gardéy, Löwy 2000, Jacobus *et al.* 1990, Green 2008. À la question est consacré le dossier 37 (2013) *Quand la médecine fait le genre* de la revue *Clio. Femmes, genre, histoire*.

⁴³² Voir Lloyd 1979, 59-125; Bonnard 2013, 21.

⁴³³ On utilisera par convention le terme « biologie », qui n'existe pas en grec, ainsi que la discipline qu'il désigne aujourd'hui. La notion d'« anthropologie » (à propos de laquelle Sassi 1988) sera utilisée de la même manière.

⁴³⁴ *De morbis mulierum, De natura muliebri, De eis quae ad virgines spectant, De sterilitate, De genitura, De*

Parallèlement, il n'existe pas de traités sur les maladies masculines et il n'y a pas encore d'andrologie qui, en tant que branche de la médecine, ne naîtra – pas par hasard – qu'au XX^e siècle.

La raison de cette asymétrie est double. Tout d'abord, l'homme, en anatomie et physiologie comme dans d'autres domaines, est considéré comme le neutre universel de l'espèce humaine, le modèle sur lequel se mesurent les différences et les écarts : les femmes sont précisément un écart de cette norme, imparfaite et donc hiérarchiquement inférieure. Deuxièmement, une médecine féminine « spécialisée » est nécessaire car, selon la médecine hippocratique, les femmes sont structurellement malades, en raison de la constitution particulière de leurs tissus et de la présence de l'utérus. La chair féminine est par nature (*Nat. Mul.* I 1 : κατὰ φύσιν) plus douce, humide et spongieuse que la chair masculine, et absorbe donc les fluides corporels de manière surabondante ; le flux menstruel est nécessaire pour expulser l'excès. Le flux menstruel est donc conceptualisé comme un symptôme pathologique, indiquant l'instabilité du corps féminin, qui contraste avec la stabilité du corps masculin, toujours identique : les femmes fluctuent continuellement entre le rétablissement et la perte de cette norme d'équilibre des fluides corporels que les hommes possèdent constamment.

C'est là que l'écart par rapport au modèle montre son infériorité qualitative : il ne s'agit pas seulement d'une différence, car c'est la femme qui est *trop* mouillée, encore une fois caractérisée par l'excès par rapport à la *mesotes* du corps masculin. Une éventuelle absence de menstruation provoque une stagnation du sang, qui s'accumule dans le corps, déclenchant un processus de pression ou de putréfaction, ou des accès de folie.

Outre l'humidité des tissus, la femme est caractérisée par un organe migrateur, l'utérus, qui, assimilé par Platon à un animal toujours désireux de se reproduire, erre à volonté dans le corps féminin⁴³⁵, provoquant des phénomènes d'étouffement et autres manifestations pathologiques : cette vision « permette di organizzare in un solo quadro nosologico, il soffocamento isterico (*hysterike pnix*), una serie estremamente differenziata di sintomi »⁴³⁶. De cette façon, un processus d'« hystérisation » de la femme est initié, qui la sépare du tableau anatomique et physiologique de l'espèce humaine – coïncidant avec les caractéristiques de l'homme – et qui la réduit en fait à ses organes sexuels, isolant une seule fonction, celle de la reproduction, parmi toutes les fonctions biologiques assurées par le corps. « La prima e più autentica origine delle malattie femminili è sempre individuata nell'utero [...]. Il richiamo alla specificità dell'oggetto femminile non è che l'annuncio e la predisposizione di una nosologia femminile sempre e tendenzialmente e tendenziosamente

natura pueri, De superfoetatione, De partu septimestri, De partu octimestri, De excisione foetus, tous datables entre le V^e et le IV^e siècle avant J.-C. (pour les ouvrages du *Corpus* non encore publiés dans la CUF, la numérotation et les traductions suivent, avec quelques variations, l'édition Littré). Sur la gynécologie hippocratique, voir notamment Rousselle 1980, Manuli 1983, Lloyd 1983, 58-111, Dean-Jones 1994, King 1998, 2008, 2013a et 2013b, Bonnard 2004, 2007, 2013.

⁴³⁵ Plato *Ti.* 91c. La conception hippocratique de l'utérus comme organe migrant (*Mul.* II 123 ss. Littré ; *Nat. Mul.* 3 ss.) est déjà présente dans les papyrus médicaux égyptiens. Sur l'imaginaire de l'utérus en tant que *zoon*, être vivant ou animal (il peut être associé à un poulpe, à une grenouille et même à une Gorgone), voir Dasen 2015, 53-85.

⁴³⁶ Manuli 1983, 156. Bien que déjà au Moyen Âge la conception de l'utérus comme organe migrant soit récusée par différentes écoles de médecine, elle ne sera définitivement abandonnée par la pensée scientifique qu'au XVIII^e siècle ; mais encore au XX^e siècle, dans la culture populaire de différents pays, les manifestations « hystériques » féminines étaient associées à la mobilité de la matrice (Charuty 1997, 40-94).

intesa come furore uterino »⁴³⁷. Il est inutile de souligner qu'une *reductio ad unum* similaire de la femme à sa fonction reproductive et aux organes qui lui sont délégués n'a pas lieu concernant le corps masculin.

Les théories d'Hippocrate doivent être placées dans le contexte idéologique plus large de son époque. D'évidence, cette lecture du corps féminin n'est rien d'autre que la transposition scientifique de la vision de la femme déjà canonisée par le mythe⁴³⁸ et la sagesse populaire et incarnée par la figure de Pandore : la naissance du *genos gynaiikon* sous le signe de la séparation et de la diversité se reflète dans une nature biologique féminine en tant que déviation de la norme masculine et par conséquent dans une médecine séparée, dans laquelle chaque maladie est liée à l'humidité des tissus et aux mouvements de l'utérus⁴³⁹. Ce dernier devient le symbole à la fois des deux visions opposées de la femme que nous avons trouvées jusqu'à présent dans les sources : « interamente dedicata alla funzione riproduttiva, la donna matrice, e turbata continuamente dagli effetti di questa medesima funzione, la donna isterica »⁴⁴⁰. Comme l'observe Helen King, « The Greeks saw "woman" as a contrast between the undisciplined threat to social order and the controlled, reproductive *gyne*. The presentation of female maturation as a movement from the first form to the second expresses the hope that women can safely be incorporated into society in order to reproduce it. The Hippocratic texts try to define what is normal for a woman, but their focus on the reproductive woman is achieved through the creation of categories which fall short of this ideal and through admitting that a supposedly "tamed" woman may suddenly be afflicted by a disease which prevents normal childbirth »⁴⁴¹.

Le procédé est limpide : la différence féminine est exprimée en termes de structure corporelle et de fonction, et les défauts des femmes, comme la volubilité, la violence, l'incapacité de contrôle, sont expliqués sur des bases scientifiques, en relation avec l'organisation des fluides corporels, avec les caractéristiques des tissus, et avec l'anatomie et la physiologie de l'utérus. « Their wetness gives them an affinity with the natural world, accounting for both their

⁴³⁷ Manuli 1983, 155 ; *Mul.* I 2, II 123 ss. Littré; *Epid.* V 12, VII 64. Dans *Virg.* 2, 2 la fureur est appelée *μανία*. *Loc. Hom.* 47: *αἱ ὀστέραι πάντων τῶν νοσημάτων αἰτιαί εἰσιν*, «la matrice est la cause de toutes les maladies» ; par conséquent, c'est souvent l'utérus qui est traité pour soigner des maladies qui touchent d'autres organes.

⁴³⁸ La médecine hippocratique rejette de nombreuses croyances d'origine populaire, mais comme l'observe Lloyd 1983, 82, elle se limite parfois à les rationaliser, en les incorporant dans son schéma théorique. À cet égard, voir également Li Causi 2005.

⁴³⁹ Sur le lien entre le mythe de Pandore et la médecine hippocratique voir King 1998, capp. I et II, en partic. p. 23 : « Hippocratic medicine needs to be seen within the widest possible context of ancient Greek culture, with aspects of its model of the body being shared with society more generally. In terms of the world in which the Hippocratic texts were produced and in which the Hippocratic physicians tried to win control of medical cases, the debate over whether gynaecology is necessary – whether the treatment of women should proceed along different lines from the treatment of men – may be seen as the logical consequence of Hesiod's programmatic account of the descendants of Pandora, the first woman, as a separate "race". It is in this context too that the continuation of the debate on the proper treatment of the diseases of women in later classical texts should be seen ». King souligne également comment Pandore combine en elle-même les traits de la *parthenos* avec ceux de la *gyne*, présentant un « dedans » et un « dehors » qui ne se correspondent pas.

⁴⁴⁰ Manuli 1983, 153. «Concepire il femminile come pura genitalità produce una vera e propria allucinazione scientifica, una dicotomia dell'oggetto femmina che dà luogo a due specie di donne: le piene e le vuote, le feconde e le sterili, le madri e le vergini, le sponse e le vedove» (Manuli 1983, 156).

⁴⁴¹ King 1983, 124. Voir aussi Dean Jones 1994.

emotional reactions and their hungry sexuality »⁴⁴². Même le danger potentiel posé par les femmes prend donc les contours d'une vérité scientifique et rationnellement établie, qui s'ajoute à la vérité – intemporelle et introjectée par le bon sens – du mythe, de la proverbialité et de la culture populaire. Une opération similaire est réalisée par Platon qui, dans le *Timée*, repropose sous forme philosophique le schéma narratif de la naissance séparée du *genos gynaiikon* : il est né de la décadence et de la dégénération, puisque la métempsychose des hommes mauvais se produit dans le corps d'une femme⁴⁴³.

Étant donné la diversité entre les deux sexes, dit Hippocrate (*Mul.* I 62 Littré), les maladies des femmes – en tant que race « à part » – devront être traitées différemment de celles du sexe masculin, entendues comme universellement neutres, puisque les maladies liées à une « nature masculine » spécifique n'existent pas⁴⁴⁴. Quelle sera la thérapie pour équilibrer l'état morbide perpétuel des femmes et empêcher que la décompensation des fluides et ses manifestations ne dépassent la norme, constituant un danger pour les hommes ? La réponse est conforme aux prémisses : les remèdes consistent, en plus des traitements à base d'herbes et des fumigations, en une thérapie phallique et les grossesses qui en résultent, qui permettent d'ouvrir le canal vaginal d'où le sang va s'écouler plus facilement (*Nat. Mul.* 3, 4-5). Ces remèdes sont parfois aussi recommandés pour les femmes en cas de maladies qui n'ont rien à voir avec le système reproductif et qui touchent aussi les hommes⁴⁴⁵.

La construction idéologique qui sous-tend cette vision est évidente : dans une *polis* où la restriction progressive de la citoyenneté exige une optimisation de la reproduction, basée sur l'endogamie civique, la science médicale prescrit le mariage et la production d'enfants aux femmes comme norme hygiénico-sanitaire et comme forme de prophylaxie, en leur liant la santé des femmes. « Si elles ont des rapports avec les hommes, elles sont mieux portantes », est affirmé dans *Genit.* 4, 3 « sinon, moins bien » ; la bonne santé est donc inhérente à l'homme, mais pour la femme aussi elle dérive du mâle, qui dans les traités gynécologiques du *Corpus* est conçu comme une sorte de *kyrios* protecteur et agent du bon fonctionnement du corps féminin⁴⁴⁶.

⁴⁴² King 1998, 28, Carson 1990, 137-143 e 1999.

⁴⁴³ *Ti.* 42b-c : « Et celui qui aurait bien vécu, le temps convenable, s'en irait de nouveau dans la demeure de l'astre auquel il est affecté et y aurait une vie heureuse et semblable à celle de cet astre. Au contraire, s'il devait manquer ce but, il se métamorphoserait prenant, lors d'une seconde naissance, la nature d'une femme. Et, à travers ces métamorphoses, s'il persistait dans sa malice, suivant la manière dont il aurait péché, il serait, toujours à la ressemblance de son vice, transformé en un animal » ; 90e : « Ceux des mâles qui étaient couards et avaient mal vécu se sont apparemment transmués en femelles, lors de leur deuxième naissance ».

⁴⁴⁴ Comme l'observe Bonnard 2007, 164, il existe des maux typiques des hommes, qui ne sont pas liés à leur constitution, mais à leurs activités spécifiques, comme la guerre, pour laquelle il existe des traitements chirurgicaux sur les blessures.

⁴⁴⁵ Certaines maladies affectent les deux sexes : l'évolution est dans certains cas identique, dans d'autres, l'évolution et l'incidence sont différentes selon le sexe du patient. Même la thérapie est parfois égale, parfois différenciée ; comme l'observe Bonnard 2007, 168-169 et n. 83, les thérapies à base d'urine et d'excréments, la « pharmacopée immonde », sont cependant réservées aux femmes.

⁴⁴⁶ Un lien similaire entre la conception et la guérison se retrouve chez Aristot. *HA* 582 b 22-26 ; sur le lien entre la bonne santé et la maternité King 2013b. Selon Manuli 1983, 155, le médecin hippocratique établit entre lui et la patiente une relation hiérarchique de protection semblable à celle du *kyrios*, car la femme ne peut pas interpréter ses symptômes ni les communiquer (*Mul.* I 62 Littré) « In tal senso la ginecologia fa propria un'ideologia del femminile che le preesiste e raffigura la donna come pura naturalità, che solo molto tardi, e spesso troppo tardi, conquista un'autocoscienza igienica ». Également selon King 1983, les textes d'Hippocrate expriment des modalités de contrôle, tandis que Rousselle 1980 estime qu'ils empruntent et

La perception des menstruations comme un signe d'impureté n'est pas généralisée en Grèce : un fait surprenant à première vue, si l'on considère que dans les sociétés caractérisées par un statut féminin inférieur et une perception de la femme comme une menace, les menstruations sont généralement considérées comme dangereuses en tant que vecteur de contamination⁴⁴⁷. Au contraire, dans la société grecque, bien que caractérisée par une tradition ininterrompue sur le danger féminin, les lois sacrées n'interdisent que que dans certains cas le contact avec les femmes en période de menstruation ou leur refusent l'entrée dans les temples ; cette interdiction est plus fréquente dans les lois sacrées des cultes non grecs. En bref, la menace féminine n'est généralement pas définie en termes d'impureté⁴⁴⁸. À quoi cette particularité est-elle due ? Elle semble être liée à l'idée, bien attestée par Hippocrate, de l'importance des menstruations pour garantir l'accomplissement du devoir civique spécifiquement assigné aux femmes : « For an ancient Greek woman, "health" is to bleed like a sacrificial victim; but this analogy proposed that menstruation was not only a sign of health, but also something as fundamental as animal sacrifice to the maintenance of the present order »⁴⁴⁹.

Certains cas présentés dans les traités lient la santé des femmes aux menstruations et à l'accouchement, en partant du fait que les femmes les plus sujettes à des états pathologiques sont celles qui n'ont pas eu de contact sexuel ou d'enfant : les vierges, les veuves et, parmi les femmes mariées, les nullipares et les stériles (*Nat. Mul.* 3, 2)⁴⁵⁰. Des maladies décrites dans le *Peri parthenion* qui touchent les jeunes filles, prises de visions, d'angoisses et d'instincts suicidaires et homicides, nous en parlerons plus longuement dans le chapitre consacré aux *parthenoi* ; nous nous limiterons ici à rappeler, comme paradigme des convictions d'Hippocrate sur le rôle masculin dans la santé féminine, les cas bien connus de Phaétuse et Nanno. L'auteur du traité *Épidémies* (VI 8, 32 Littré) nous dit que :

À Abdère, Phaétuse, l'épouse de Pythéas, qui restait au domicile, avait eu des enfants auparavant; mais, son mari s'étant enfui, ses règles se supprimèrent pendant longtemps ; à la suite douleurs et rougeurs aux articulations. Cela étant ainsi, le corps prit l'apparence virile, cette femme devint velue partout, il lui poussa de la barbe, la voix contracta de la rudesse; et malgré tout ce que nous pûmes faire pour rappeler les règles, elles ne vinrent pas ; cette femme mourut au bout d'un temps qui ne fut pas très long. Il en arriva autant à Nanno, femme de Gorgippe, à Thasos ; d'après tous les médecins que je rencontrai, la seule espérance de voir reparaître les attributs de la femme était dans le retour des règles ; mais chez elle aussi, malgré tout ce qu'on fit, elles ne purent venir ; cette femme ne tarda pas à succomber

Le commentaire du texte est presque superflu : l'absence de menstruation chez une femme,

transposent un héritage de connaissances et de pratiques de tradition féminine. Cette dernière hypothèse est cependant difficile à prouver.

⁴⁴⁷ Voir Parker 1983, 100-103, qui offre d'innombrables exemples tirés de différentes recherches ethnographiques.

⁴⁴⁸ Une exception se trouve dans Hes. *Op.* 753-755 dans lequel l'idée de contamination est exprimée par la prescription de ne pas se laver avec la même eau qu'une femme, mais sans référence aux menstruations.

⁴⁴⁹ King 1998, 98. Sur le rapport entre sang menstruel et sang sacrificiel voir *infra*, cap. II.1.1.

⁴⁵⁰ Comme l'observe à juste titre Bonnard 2007, 165 « En fait, en matière d'étiologie des maladies féminines, la Collection hippocratique donne l'impression que toute femme court un danger dès lors qu'elle n'est pas enceinte ».

qui a rempli auparavant ses devoirs d'épouse et de mère (γυνή οἰκουρὸς, ἐπίτοκος ἐοῦσα), se traduit par la dénaturation de la patiente, dont le corps se virilise⁴⁵¹ et dont le destin est inexorablement la mort : « on ne saurait mieux montrer que, pour une femme, le *telos* est la reproduction »⁴⁵².

La médecine hippocratique, loin de répondre aux seuls besoins cognitifs et thérapeutiques, définit donc une norme féminine *kata physin* et prend en charge les besoins reproductifs d'une cité qui, surtout après la loi de Périclès de 451, doit assurer avec encore plus de rigueur une transmission ordonnée de la légitimité et des patrimoines : le mariage est le moyen le plus adapté, puisqu'il assure une exposition régulière et contrôlée au coït⁴⁵³. L'idée que la sexualité reproductive – qui n'a pas grand chose à voir avec le plaisir – aide les femmes à expulser plus facilement les liquides absorbés en excès, est donc un ingrédient supplémentaire de la domestication de la sexualité féminine dans une optique hétérosexuelle : en effet, la perméabilité vaginale est liée à l'action du pénis. Cette formulation médicale du problème de la reproduction sociale est également liée à l'attention portée à la stérilité, qui est la principale pathologie féminine traitée dans le *Corpus*. L'objectif de la gynécologie grecque est de rétablir les activités physiologiques de la femme lorsque la fertilité est menacée, en remplissant une fonction qui a également une valeur sociale et politique.

À ces théories s'ajoute une polarisation plus générale entre les corps masculin et féminin, selon un système de caractéristiques connotées positivement pour l'homme et négativement pour la femme⁴⁵⁴. La nature de la femme est vile et plus faible que celle de l'homme (*Virg.* 1,2 : ἄθυμοτέρη γὰρ καὶ ὀλιγωτέρη⁴⁵⁵ ἢ φύσις ἡ γυναικεῖη), le fœtus masculin se forme plus rapidement (*Nat. Puer.* 18,1), le teint des femmes enceintes d'une fille est laid et tacheté de rousseur, mais si l'enfant est de sexe masculin le teint est sain (*Steril.* 4, 1 ; *Aph.* V 42), et ainsi de suite. Cette polarisation sera encore accentuée dans les trois traités biologiques d'Aristote.

Sur la base de ces considérations, nous pouvons conclure que dans le *Corpus Hippocraticum*, il existe une distinction claire entre le sexe masculin et le sexe féminin, ce dernier étant

⁴⁵¹ Comme le souligne King 2008, la barbe était une marque de la masculinité adulte, car les femmes ne possédaient pas assez de chaleur pour la former. Une histoire similaire à celle de Phaétuse se trouve plus tard dans Diod. XXXII fr. 34 : une certaine Héraïs, dont le mari était absent pour un long voyage, avait un gonflement du ventre, accompagné de fièvre. Les médecins avaient diagnostiqué une ulcération du col de l'utérus et avaient tenté de guérir l'inflammation, mais « le septième jour, il se produisit une rupture de la peau et il sortit des organes féminins d'Héraïs un membre viril avec des testicules ».

⁴⁵² Bonnard 2007, 166. Sur l'affaire de Phaétuse voir aussi King 1998, 9-10, 2008, 2013.

⁴⁵³ Comme nous l'avons déjà mentionné, dans les sociétés humaines, la reproduction est un fait socialement manipulé aux fins de la régulation démographique, par exemple par l'avortement, la contraception, l'infanticide, l'intensification des naissances à travers le recours aux nourrices... des pratiques également utilisées en Grèce. Déjà en 1977, Mathieu (1991 [1977], 63-73), analysant les pratiques d'infanticide, soulignait le caractère éminemment social de la maternité ; quelques années plus tard, Tabet (2014 [1985], 107-178), s'appuyant sur un vaste *corpus* historique et anthropologique, déconstruisait définitivement l'idée d'une fécondité féminine « naturelle ».

⁴⁵⁴ Cfr. Lloyd 1966, 15-85, Bonnard 2007, 2013. Selon Arist. *Met.* I 986a, 22-26 une telle polarité était déjà bien représentée dans la table des oppositions des pythagoriciens, selon laquelle τὸ ἄρρεν est lié à ἀγαθόν, à δεξιόν et à φῶς, tandis que τὸ θῆλυ est lié à κακόν, à ἀριστερόν et à σκότος.

⁴⁵⁵ Ὀλιγωτέρη (« moins ferme ») est la leçon du manuscrit M (alors que le manuscrit V^a porte λυπεροτέρη, « qui cause du chagrin » ou « qui éprouve du chagrin »), mais Bourbon 2017 émenda dans ὀλιγοροτέρη (« plus sujette au laisser aller »), pour indiquer la nature instable des femmes : leur esprit n'est pas aussi ferme que leur chair manque de fermeté et de densité. En tout cas, la caractérisation reste négative.

construit *per differentiam* par rapport au premier, placé hiérarchiquement sur une marche inférieure et ayant structurellement besoin d'un *kyrios* également sur le plan physiologique, car naturellement déséquilibré. Le manque d'autonomie physiologique de la femme est calqué sur la dépendance féminine dans la vie de la cité.

Le modèle *one-sexe* proposé par Laqueur – qui attribue aux anciens une vision selon laquelle les femmes partageaient la même anatomie que les hommes, sauf que leurs organes génitaux restaient à l'intérieur du corps, tandis que ceux des hommes sortaient à l'extérieur en raison de leur plus grande chaleur – ne semble donc pas adéquat pour lire la médecine hippocratique⁴⁵⁶. En effet, dans le *Corpus Hippocraticum* et en particulier dans les *Maladies des femmes*, la différence entre hommes et femmes n'est pas réductible aux organes sexuels, mais repose sur une différence physiologique totalisante et constitutive, liée à l'humidité, à la chaleur, à l'équilibre des fluides, à la structure des tissus ; une différence significative au point de nécessiter des thérapies différentes non seulement pour les maladies gynécologiques mais aussi pour celles communes aux deux sexes⁴⁵⁷. Ainsi, « in Hippocratic medicine the terms of female difference are developed in a more complex way than in Aristotle's characterisation of woman as “a deformed male” or “a mutilated male” »⁴⁵⁸. Laqueur lie l'émergence d'un modèle « deux sexes » à l'ère moderne, dans laquelle les hommes et les femmes ne sont plus perçus comme différenciés par des indicateurs de genre superficiels, mais comme ayant des corps radicalement différents. En effet, selon l'auteur ce n'est que dans la modernité qu'émerge le besoin d'une biologie socialement construite qui établit des bases scientifiques solides pour la différence sexuelle. Au contraire, la forte dimension idéologique de la médecine hippocratique, qui ratifie le conte mythique et la tradition sapientielle sur le *genos gynaikon*, fragile mais dangereux, et valide du sceau du discours rationnel les structures politiques et matrimoniales de l'Athènes classique, est l'une des preuves que bien avant l'ère moderne, il était nécessaire de donner un fondement théorique à la différence sexuelle.

La question de la génération est traitée par Hippocrate⁴⁵⁹ en reconnaissant le rôle séminal de la femme dans l'embryogenèse (*Gen.* 4-7), thèse qui sera reprise plus tard par Galien⁴⁶⁰ ; certains présocratiques, comme Parménide et Empédocle, avaient déjà postulé l'existence d'un sperme féminin et la participation active des deux parents à la conception⁴⁶¹. Puisque « le mâle est plus fort que la femelle, il faut donc qu'il provienne d'une semence plus forte » (*Gen.* 6, 1).

Avec Aristote, la conception de la génération devient plus rigide : dans le *De generatione animalium*, le philosophe propose un modèle physiologique, intéressant par les connotations

⁴⁵⁶ Pour une critique structurée du modèle de Laqueur je renvoie à King 2013, qui, puisant dans un vaste *corpus* de sources médicales et autres allant du V^e siècle av. J.-C. au XIX^e siècle, montre comment le modèle *one-sex* et le *two-sex* ont coexisté côte à côte depuis l'antiquité.

⁴⁵⁷ Cette différenciation est parfois liée à l'usage thérapeutique de fleurs et de plantes appartenant au domaine culturel ou mythico-rituel féminin (Andò 1999).

⁴⁵⁸ King 1998, 27.

⁴⁵⁹ Plusieurs traités hippocratiques s'intéressent à l'embryogenèse et au développement du fœtus : *Le fœtus de sept mois*, *Le fœtus de huit mois*, *De la génération*, *De la nature de l'enfant*.

⁴⁶⁰ Bonnard 2013, 28 rappelle cependant que selon Galien « la femme produit une semence utile à la génération, mais celle-ci n'en est pas moins inférieure au sperme masculin, notamment en termes d'agilité et de chaleur. Pour lui aussi, c'est bien dans le sperme masculin que réside le principe créateur ».

⁴⁶¹ Selon le témoignage d'Aristote, Anaxagore croyait plutôt que la femme n'était qu'un réceptacle (fr. 59 A 107 D.-K.). Un recueil de sources pré-socratiques sur ce thème dans Campese, Gastaldi 1977, 69-71 ; voir également Leitao 2012, 18-51.

idéologiques qui le sous-tendent, selon lequel le sperme et les menstruations sont produits par le sang à travers une chaîne de transformations, issues de processus de coctions par la chaleur de l'organisme. Cependant, comme la femelle est plus froide que l'homme, la dernière étape du processus de coction qui donne vie à l'embryon est réalisée par le sperme seul : le sperme masculin est ainsi conçu comme un principe actif, ce qui contraste avec la passivité et l'imperfection des menstruations, qui se limitent à fournir la matière inactive de l'embryon. La fonction du sperme est organisationnelle : il apporte la forme et le principe du changement, et transforme une masse inerte en un potentiel de vie humaine. La femme, à qui la production d'une semence est refusée (*GA I 727a 27-28* : « il est évident que la femelle ne contribue pas à l'émission du sperme dans la génération »), n'est que pure matière et réceptacle d'une fertilité dérivée du mâle⁴⁶². La subalternité féminine dans la cité est donc à nouveau transposée en termes scientifiques et liée au manque « naturel » de chaleur du corps de la femme, qui l'empêche de donner naissance à la coction.

De même, la génération d'une femelle, par rapport à la reproduction naturelle du mâle chez un autre mâle qui lui ressemble, est due à un défaut de chaleur de la semence masculine, qui permet à la matière de prévaloir (*GA IV 765b 6-766b 28*). En ce sens, la naissance d'une fille est conceptualisée comme un dysfonctionnement d'un processus normal de réplication du modèle, même si cela est nécessaire pour la reproduction de la race humaine : la femme, une anomalie nécessaire, est défectueuse parce qu'elle est née à la suite d'un défaut. Si la différence hiérarchique entre les hommes et les femmes est déjà construite dans le corps maternel, il s'ensuit que leur relation hiérarchique dans la vie sociale sera basée sur une donnée biologique, et sera donc à son tour conçue comme naturelle. Il convient de noter que la prévalence de la matière qui donne naissance à une femme n'est pas due à un frisson de vitalité de la matière elle-même, qui continue à rester passive, mais à une insuffisance du sperme masculin ; de cette anomalie naissent également d'autres types d'enfants qui s'éloignent du modèle paternel – les « enfants dissemblables aux pères » préconisés par Hésiode – par exemple, des hommes qui ressemblent aux mères. Dans de nombreuses sources, la similitude entre les pères et les fils apparaît comme un fait naturel⁴⁶³ et constitue l'un des symboles du bon ordre civil.

Paradoxalement, les femmes sont donc également exclues du processus biologique qui les distingue des hommes, celui de la conception des enfants. En fait, la théorie aristotélicienne de la génération a toute l'apparence d'une reposition scientifique de l'aspiration de l'homme grec à reproduire sans femmes, largement attestée dans les sources littéraires, par exemple dans les regrets de héros tragiques sur l'impossibilité des hommes à générer seuls⁴⁶⁴.

⁴⁶² C'est la même conception exprimée dans le célèbre discours d'Apollon dans les *Euménides* (vv. 658-666), dans Eur. *Or.* 552-554 (« Mon père m'engendra, ta fille me mit au monde, elle fut le sillon qui reçut la semence d'autrui; or, sans père, jamais il n'y aurait d'enfant ») et fr. 1064 Kn. (« Sache le bien, jamais je ne m'écarterai de la règle de te manifester toujours mon amour, parce que c'est justice et que tu m'as mis au monde. Mais de tous les mortels, celui que je chéris le plus est celui que m'a engendré [*ton physanta*]. C'est ma détermination, et toi, n'en sois pas jalouse, car c'est de lui que je suis né (*exeblaston*), et aucun homme ne saurait se proclamer fils de sa mère, mais bien de son père »). Sur la réception des débats sur la génération dans la tragédie voir Leitao 2012, 52-57.

⁴⁶³ E.g. Eur. fr. 167 Kn. : A : « Il paraît en effet que les fils ressemblent à leurs pères ». B : « Oui, en général il en est ainsi avec les enfants ».

⁴⁶⁴ Par exemple, dans le monologue d'Hippolyte dans la tragédie du même nom (vv. 616-624) et dans les mots

Dans son essai sur les représentations de la paternité dans la Grèce antique, Jean-Baptiste Bonnard constate la survalorisation de la paternité en Grèce et observe que le monde idéal des Grecs est sans femmes. Pour résoudre la contradiction entre ce rêve et la nécessité réelle d'intégrer le « deuxième sexe » pour la reproduction, les Grecs expriment deux types de discours qui valorisent la paternité comme une catégorie de pouvoir. L'une d'elles est précisément les théories scientifiques qui minimisent le rôle de la femme dans le processus de génération. L'autre discours, plus ancien, est constitué des mythes concernant les naissances monoparentales paternelles ou les naissances dans lesquelles il y a une mère, mais où le mâle assume des rôles biologiques féminins, comme la grossesse et l'accouchement : c'est le cas de l'extraordinaire paternité divine de Zeus (qui achève la gestation d'Athéna et de Dionysos et engendre seul Agdistis) et d'Uranus (qui engendre seul Aphrodite), de la co-paternité de Zeus (avec Tyndare et Amphitryon), et plus tard de la fantastique paternité de Lucien (*VH I 22*)⁴⁶⁵. Les mythes sur l'autochtonie (à Athènes, en Béotie, Argolide et Arcadie) sont également d'un grand intérêt dans ce sens ; la Terre-Mère y libère à juste titre les citoyens du besoin de parents. L'utilisation politique de ces mythes à Athènes a été largement étudiée⁴⁶⁶ : leur utilisation fréquente dans le discours officiel a le double résultat de souligner la pureté du *genos* d'Érichthonios (né du sperme d'Héphaïstos tombé au sol), et en même temps d'exclure les femmes et les étrangers. Dans la *polis* athénienne, l'autochtonie constitue un mythe fondateur de l'idéologie et de l'identité civique, qui ne concerne pas seulement l'ancêtre mythique, mais aussi le groupe de descendants : comme pour dire que depuis ses origines, Athènes s'est en un certain sens constituée comme une cité « sans femmes »⁴⁶⁷. En tout cas, ces mythes n'existent que du côté masculin : il n'y a pas de femmes autochtones et très peu de cas de génération féminine monoparentale⁴⁶⁸. Ces dernières, cependant, citées par un petit nombre de sources et contrairement aux versions biparentales plus répandues, n'aboutissent généralement pas à des résultats heureux : Héra engendre seule un dieu boiteux, Héphaïstos (Hes. *Th.* 927-929), et un monstre dangereux, Typhon (*H. Hom. Ap.* 300-354).

de Jason à Médée (vv. 573-575). Quand les enfants se comportent mal, ils deviennent soudain le produit de la mère seule (Eur. *Ti.* 919: « D'abord, la première cause de nos malheurs, c'est cette femme [Hécube] qui lui a donné naissance en enfantant Paris »). Sur le rêve d'une progéniture sans femmes voir Vernant 1963, 19-20.

⁴⁶⁵ Bonnard 2004. La Grèce a également ses propres récits sur « l'homme enceint » (à ce propos Zapperi 1979, Leitao 2012), attestées sous différentes formes et avec différentes fonctions dans le folklore européen des siècles suivants ; selon Zapperi 1979, 29 les sociétés patriarcales ressentent souvent le besoin de renverser les données biologiques de la génération pour revendiquer la primauté de la paternité. Cette primauté est également réaffirmée dans de nombreuses cultures par la représentation de la maternité comme un fait naturel et de la paternité comme un fait social (Barnes 1979).

⁴⁶⁶ Montanari 1981a, Loraux 1981 et 1996, Brulé 1987, 13-79, Bonnard 2004, chap. II.

⁴⁶⁷ À sa naissance, Érichthonios est confié aux filles de Cécrops, puis élevé par Athéna. Sous le règne de Cécrops, qui transmettra le pouvoir royal à Érichthonios, la dispute entre Athéna et Poséidon pour les *timai* d'Athènes a lieu (Apollod. III 14, 1). Le défi est remporté par la déesse, grâce au vote des femmes : à cause de cela – selon une source tardive (Varron in Aug. *Civ. Dei* 18, 9) – les citoyennes sont exclues de la participation politique. La situation est intéressante : la nouvelle histoire de la *polis* sous la protection d'Athéna, vierge et accouchée par son père, est liée à l'action de Cécrops, roi et héros culturel en tant que fondateur du mariage monogame et de la filiation légitime. Civilisation, mariage (marqueur de civilisation), patrilinéarité coïncident ainsi avec le retrait des femmes du pouvoir politique.

⁴⁶⁸ Aristote nie une telle éventualité (*GA II 741a 32-b 7*), sauf pour certaines espèces animales où il n'y a pas de mâle ; la nature ne produit rien d'inutile, donc elle ne produirait pas le mâle, si celui-ci n'était pas utile. L'hermaphrodisme et la parthénogenèse sont plus spécifiques au monde végétal, donc d'un niveau inférieur à l'échelle des êtres vivants.

Dans la *Théogonie* (vv. 211-232) Nuit aussi génère seule (v. 213 : οὐ τιμι κοιμηθεῖσα θεῶν τέκε Νύξ ἐρεβεννή) une lignée de figures malfaisantes, dont certaines (*Apaté, Philotès, Ponos, Pseudos, Amphillogiai*) rappellent les caractéristiques de Pandore et du *genos gynaiikon*. La même impuissance – et le même danger – de la parthénogénèse est démontrée par la description aristotélicienne de la *mylé* (*GA IV 775 b 25-776a 14*), une masse informe parfois auto-produite par les femmes, qui se croient enceintes et donnent naissance à une sorte de monstre sans vie, « una metafora dell’impotenza femminile, della materia che non può operare la propria coazione »⁴⁶⁹.

En bref, la diversité féminine est définie par Aristote – mais avec des oscillations différentes – en termes quantitatifs plutôt que comme une altérité, en ce sens qu’elle constitue une déficience par rapport au modèle masculin⁴⁷⁰. Après avoir affirmé que les étapes de croissance après la naissance sont pleinement réalisées par les femelles avant les mâles, Aristote s’empresse de préciser que ce n’est pas un symptôme de supériorité féminine « car les femelles sont par nature plus faibles et plus froides, et il faut considérer leur nature comme une déficuosité naturelle (ὥσπερ ἀναπηρίαν εἶναι τὴν θηλύτητα φυσικήν) » ; en fait « la femelle en raison de sa faiblesse atteint vite l’âge adulte et la vieillesse. En effet, tout ce qui est plus petit parvient plus tôt à son terme, aussi bien dans les œuvres de l’art que dans les organismes naturels » (*GA IV 775a 18-22*). Cette infériorité se décline dans les traités biologiques de multiples façons et par un usage important de métaphores pour souligner l’opposition active/passive : la matérialité de la femme, sa température froide, la douceur des tissus, l’absence de semence, le développement imparfait des parties du corps, la lâcheté, la lenteur, la faiblesse de la voix, des muscles moins prononcés, des os moins robustes, un cerveau plus petit, etc.⁴⁷¹. Elle est observable aussi bien chez les animaux que chez l’homme : dans son étude de la biologie d’Aristote, Suzanne Said montre comment les animaux femelles, toujours décrites comme inférieures au mâle de leur propre espèce⁴⁷², se satisfont de tous les défauts que la tradition misogyne grecque attribue à la femme ; l’homme étant l’animal le plus complexe, la femme est la plus féminine de tous les autres (*HA IX 608a 33-b 18*) :

⁴⁶⁹ Manuli 1983, 169-170.

⁴⁷⁰ Voir Sissa 1983 et 1990. La femme est assimilée à un homme stérile (*GA I 728a 17-18*), à un homme mutilé (*GA II 737a 27-28*), à un enfant (*GA V 784a 5*). Dans *Met. X 1058a* Aristote se demande : « On pourrait se demander pourquoi la femme ne diffère pas en espèce de l’homme, puisque la femelle et le mâle sont opposées et que la différence entre eux est opposition ». Le problème est que l’antinomie homme/femme est trop importante pour être un accident, mais pas assez pour être une substance et pour aller miner l’unité de l’espèce. Aristote la met donc dans un état intermédiaire, faisant de la femme une partie du *genos* humain, rendant l’inégalité quantitative et faisant de la femme un homme mutilé. Dans les passages sur la génération, cependant, l’utilisation de verbes tels que *krateo* et *hettaomai* contribue à placer la relation entre la forme et la matière en termes d’affrontement entre des essences différentes et conflictuelles. Sur la « différence » féminine (qualitative) chez les Pythagoriciens, voir par exemple Montepaone 1999.

⁴⁷¹ Sur les traits féminins infériorisants et sur les métaphores de la génération chez Aristote voir. Byl 1980, 210-237, Lombardi 1994, 24-25 n. 6, Said 2013, 19-53 (44-53 sur les oppositions positives/négatives liées à la polarité mâle/femelle, comme basse/haute et droite/gauche, dont beaucoup sont d’origine populaire).

⁴⁷² Les quelques exceptions peuvent toujours s’expliquer, par exemple sur la base de la féminisation du mâle, qui se dégrade, rendant ainsi meilleure la femelle de son espèce : c’est le cas du poisson torpille, qui établit une exception apparemment mystérieuse à la règle selon laquelle la chair des poissons mâles est toujours meilleure que celle des femelles (*HA VIII 608a 3-5*). Le lecteur en découvrira la raison quelques pages plus tard : le fait est que la torpille mâle s’occupe des petits à la place de la mère (*HA IX 621a 21-24*).

Les femelles ont toujours moins de courage que les mâles sauf chez l'ours et la panthère. Chez ces derniers, c'est la femelle qui semble la plus courageuse. Dans les autres genres, les femelles sont plus douces, plus rusées, moins simples, elles ont plus de vivacité et sont plus attentives à élever leurs petits, tandis que les mâles sont plus braves, plus féroces, plus simples et moins rusés. Ces traits de caractère se remarquent pour ainsi dire chez tous les animaux, mais ils sont plus nets chez ceux dont le caractère est plus, et plus particulièrement chez l'homme. C'est chez ce dernier, en effet, que le caractère atteint sa perfection. Aussi est-ce chez lui que ces diverses manières d'être se distinguent le mieux. C'est pourquoi la femme est plus compatissante que l'homme, plus sujette aux larmes; elle est aussi plus jalouse et plus portée à se plaindre de son sort; elle distribue plus facilement les injures et les coups. La femme cède également plus que l'homme au découragement et au désespoir; elle est plus effrontée et plus menteuse; elle est plus facile à tromper et oublie moins vite; elle a en outre moins besoin de sommeil, mais est moins active; d'ailleurs, d'une manière générale, la femelle est moins empressée à agir que le mâle, et il lui faut moins de nourriture. Le mâle lui, est plus prompt à secourir et, comme nous l'avons dit [608a 33], plus courageux que la femelle, puisque, même chez les mollusques, lorsqu'on frappe la seiche à coups de trident, le mâle vient au secours de la femelle, tandis que la femelle s'enfuit quand c'est le mâle qui est frappé

« Lâcheté, envie, agressivité, impudence et perfidie, rien ne manque à l'appel, et la lecture des traités zoologiques d'Aristote fait apparaître une telle série d'incarnations de l'éternelle Pandore qu'on serait tenté de rapprocher la démarche d'Aristote de celle de Sémonide dans le *Iambe des femmes* »⁴⁷³ ; si Sémonide naturalise les femmes par des métaphores animales, en fait, Aristote humanise les animaux féminins en leur attribuant le catalogue des clichés misogynes et gynécophobiques sur les femmes. La projection des caractéristiques humaines en éthologie animale selon la polarité mâle/femelle, positif/négatif – transversale à l'espèce et bien observable également dans le traité pseudo-aristotélicien sur la physiognomique – montre également comment le modèle binaire était socialement et culturellement ancré dans l'Athènes classique.

Ce qui a été observé jusqu'à présent montre que dans les rapports entre la pensée scientifique ancienne et la société contemporaine, la question principale n'est pas tant de mesurer l'influence de la première sur la seconde, mais plutôt d'observer comment la pensée médicale et biologique repropose en termes scientifiques le discours mythique et folklorique sur le sexe féminin⁴⁷⁴, sa nature, ses vices, son excès ou son défaut par rapport à la *metriotes* masculine⁴⁷⁵ : autant de caractéristiques dont découle la dangerosité intrinsèque du *genos* des

⁴⁷³ Saïd 2013, 22. La chercheuse part du constat que la nature est souvent définie par les Grecs par rapport au monde animal et que pour Aristote, il existe une continuité entre les animaux et les hommes, ce qui permet de tirer de l'observation zoologique des déductions qui sont également valables pour l'homme. En fait, Aristote, dans ses traités de biologie, parle souvent des animaux en les comparant à l'espèce humaine, en soulignant leurs caractéristiques communes (*PA I* 639a 15-19).

⁴⁷⁴ Contrairement à ce que pense Bourbon 2012, souligner la forte connotation idéologique de la médecine classique ne signifie pas accuser *ad personam* les médecins hippocratiques d'« une prétendue misogynie » (p. 185), mais met plutôt en évidence l'omniprésence de l'idéologie et sa déclinaison dans différents dispositifs. Les médecins se sont limités à projeter des idées contemporaines dans leur domaine, probablement en toute bonne foi ; quant au « réel intérêt pour le corps des femmes » (p. 186) qu'ils ont manifesté, on ne peut qu'être d'accord avec Bourbon, car le corps des femmes représentait une machine à reproduire absolument nécessaire à la communauté.

⁴⁷⁵ L'idée d'excès continuera à caractériser les descriptions de la nature féminine au cours des siècles : encore

femmes. Cette mentalité aura à son tour une influence durable au cours des siècles sur les domaines respectifs de la connaissance, mais aussi – plus lentement et par rechute – sur la société dans son ensemble. Pour donner un exemple concret, c'est sur l'idée de l'*imbecillitas*, de la *levitas* (ou *imprudencia*) *animi* et de l'*infirmetas consilii* des femmes que sera fondée au fil des siècles, à partir du droit romain, l'exclusion des femmes des rôles civiques : l'état d'infériorité de la nature féminine sanctionné par la médecine sera ainsi approprié par une discipline, le droit, qui n'est pas seulement une pratique discursive parmi d'autres, mais dont la spécificité est d'être une source de légalité, avec les conséquences imaginables que cela entraîne pour le statut juridique des femmes. La tutelle masculine pour protéger la *fragilitas* des femmes n'est qu'une de ces conséquences. En bref, comme dans les siècles suivants, la médecine et la biologie antiques se confirment – avec la philosophie, la religion et le droit – comme de formidables instruments de naturalisation des différences et donc des inégalités⁴⁷⁶. Une opération similaire de naturalisation de la hiérarchie entre hommes et femmes sur une base quantitative se retrouve dans le Livre I de la *Politique*, où l'infériorité féminine est cette fois-ci déclinée à travers le prisme politique au sein des deux institutions communautaires naturelles⁴⁷⁷, la cité et la famille. La famille comme institution naturelle – dit Aristote – prévoit des acteurs : maître et esclave, mari et femme, père et enfants (1253b 4-12). Ces acteurs interagissent par nature selon des relations inégales (1254a 21-26) :

Commander et obéir font partie des choses non seulement inévitables, mais encore utiles ; certains êtres, immédiatement dès leur naissance, se trouvent destinés les uns à obéir, les autres à commander. Il y a d'ailleurs bien des formes de commandement et d'obéissance; mais la meilleure autorité est toujours celle qui s'exerce sur les meilleurs : par exemple, sur un homme plutôt que sur une bête⁴⁷⁸.

lié au Moyen Âge à l'humidité, puis, entre le XVII^e et le XVIII^e siècle, à un excès de sensibilité du système nerveux, l'excès affaiblit l'intellect féminin, sa capacité d'abstraction, de méditation et de création. L'idée du défaut est plutôt liée de temps en temps, entre le Moyen Âge et l'époque moderne, à la chaleur insuffisante, à la consistance des fibres, à la fragilité des os et, depuis le XIX^e siècle, à la taille plus petite du cerveau, qui provoquerait chez les femmes une immaturité mentale et donc une incapacité civique. En bref, dans l'histoire de la médecine, à chaque acquisition qui prouve la fausseté d'une théorie, une nouvelle grille de lecture est élaborée pour prouver l'infériorité féminine et pour soutenir la division hiérarchique des rôles. Même lors de la découverte des chromosomes X et Y au XX^e siècle, une dichotomie passive/active a été initialement appliquée, sinistrement similaire à la polarité matière/forme aristotélicienne. Il est intéressant de noter comment le paradigme défaut/excédent par rapport à un neutre universel est à l'œuvre en Grèce non seulement par rapport aux femmes, mais aussi dans l'ethnographie par rapport aux barbares, décrits selon une échelle allant du défaut total de civilisation (cannibalisme, nomadisme, pratique de la *mixis epikoinos*) à son excès (la sagesse ancienne mais dégénérée des Égyptiens), par opposition à la *mesotes* des Grecs.

⁴⁷⁶ Quand, bien des siècles plus tard, Valérie Solanas changera de manière provocante le signe des affirmations sur l'infériorité féminine et, dans le *Manifesto SCUM*, déclinera envers les hommes, avec le langage de la « vérité scientifique », des concepts identiques à ceux véhiculés depuis des siècles par la pensée médicale et philosophique sur les femmes (« The male is a biological accident: the Y (male) gene is an incomplete X (female) gene, that is, it has an incomplete set of chromosomes. In other words, the male is an incomplete female, a walking abortion, aborted at the gene stage »), ses propos susciteront scandale et indignation et seront rejetés comme les délires de la folle qui a tiré sur Andy Warhol.

⁴⁷⁷ *Pol.* 1252b 12-14 et *EN* 1162a 17-24 : κατὰ φύσιν ; *Pol.* 1252b 30 : φύσει.

⁴⁷⁸ Voir *EN* VIII 1158 b 12-33 : « Mais il existe une autre espèce de d'amitié (*philia*), c'est celle qui comporte une supériorité d'une partie sur l'autre, par exemple l'affection d'un père à l'égard de son fils, et, d'une manière générale, d'une personne plus âgée à l'égard d'une autre plus jeune, ou encore celle du mari envers sa femme, ou d'une personne exerçant une autorité quelconque envers un inférieur » (trad. J. Tricot).

Les animaux domestiques sont par nature meilleurs que les animaux sauvages, et il vaut mieux que tous se soumettent aux ordres de l'homme. De même « la relation du mâle à la femelle est par nature celle de supérieur à l'inférieur, de gouvernant à gouverné ; ce principe s'applique nécessairement de même à tous les hommes » (1254b 13-16). Dans la famille, l'égalité n'existe pas (1255b 19) : « Le gouvernement domestique est une monarchie (car toute maison se gouverne monarchiquement), tandis que l'autorité politique s'exerce sur des hommes libres et égaux ». La notion est précisée un peu plus loin (1259a 37-1259b 3) :

On a dit qu'il y avait trois parties dans l'administration domestique: l'une concerne l'autorité du maître [...], l'autre celle du père, la troisième celle, celle de l'époux. Le chef de famille exerce son autorité sur sa femme et sur ses enfants comme sur des êtres également libres, mais cette autorité est différente dans l'un et l'autre cas : c'est pour la femme l'autorité d'un homme d'État⁴⁷⁹ et pour les enfants celle d'un roi. L'homme est par nature plus apte à commander que la femme (sauf exception contre nature).

La possibilité que la femme commande est définie *παρὰ φύσιν*, contre nature. La nécessité de cette hiérarchie est motivée peu après (1260a 7-14) :

Par nature, dans la plupart des cas, il y a des éléments dirigeants et subordonnés. L'homme libre commande à l'esclave autrement que le mari à la femme et l'adulte à l'enfant ; et pourtant les parties de l'âme existent dans tous ces êtres, mais elles y existent différemment: l'esclave est complètement dépourvu de la faculté de délibérer (*τὸ βουλευτικόν*) ; la femme, elle, la possède, mais sans possibilité de décision (*ἄκυρον*) ; et l'enfant ne l'a que sous une forme imparfaite (*ἄτελής*).

Dans le système aristotélicien, l'homme, contrairement à toutes les figures qui l'entourent par défaut (animaux, enfants, femmes et esclaves), possède pleinement le *logos* et la *proairesis*, la capacité de choisir délibérément et de façon rationnelle grâce au *bouleutikon*. Dans cette perspective, le *logos* – un concept de grand pouvoir hiérarchique et d'exclusion depuis les présocratiques – se fonde les valeurs et les objectifs de la cité que sont la justice, la vertu et le bonheur⁴⁸⁰. Ceux qui en sont privés sont en dehors de la cité : l'anthropologie d'Aristote, esquissée sur l'axe du commandement et appelée à fonder une série de rapports de subordination, montre ainsi clairement sa vocation hiérarchique. *Akyron* fait référence au domaine de la politique : les femmes sont naturellement incapables de participer à la souveraineté (*to kyrion*) du peuple, elles n'ont donc pas le droit de le faire. En ce sens, elles sont assimilables – tour à tour au sein d'une hiérarchie – aux bêtes, aux esclaves et aux enfants, en tant que soumises au citoyen mâle adulte et libre. Cette différence hiérarchique se reflète dans les fonctions attribuées à chaque sexe, mais aussi dans leurs vertus respectives

⁴⁷⁹ Le sens de la phrase est contesté : en effet, pour Aristote le pouvoir politique passe par l'alternance, qui n'existe pas entre époux. Sur la base de *EN VIII* 1160b 32-35 (« La communauté du mari et de sa femme semblent être de type aristocratique (le mari exerçant l'autorité en raison de la dignité de son sexe, et dans des matières où la main d'un homme doit se faire sentir; mais les travaux qui conviennent à une femme, il les lui abandonne »). On a émis l'hypothèse que le pouvoir du mari est ici assimilé au pouvoir aristocratique.

⁴⁸⁰ Vegetti 1979, 97-147.

(1260a 14-24) :

Il faut admettre qu'il en est nécessairement de même des vertus morales : elles doivent être le partage de tous, non pas de la même manière, mais seulement autant qu'il le faut à chacun pour remplir sa fonction. Voilà pourquoi celui qui commande doit posséder la vertu parfaite [...] ; quant aux autres personnes, chacune ne doit en avoir qu'autant que cela lui convient. Il est donc évident que la vertu est le partage de toutes les personnes dont on a parlé, mais que la tempérance (*σωφροσύνη*) n'est pas la même chez la femme et chez l'homme, ni non plus le courage (*ἀνδρεία*), ni la justice (*δικαιοσύνη*), comme le pensait Socrate ; chez l'un le courage est tout de commandement, chez l'autre tout de soumission ; et il en est de même des autres vertus .

Dans ce cas également, le critère est quantitatif : ceux qui obéissent n'ont besoin de posséder les vertus éthiques qu'à un degré moindre.

La cité se décrit donc comme la nature, attribuant un fondement ontologique et donc immuable à ses structures, qui revêtent la force d'une éthologie. « La famiglia è il luogo privilegiato per tale operazione. La valenza rigida, biologica, che si organizza al suo interno, legata alla sopravvivenza della specie e dell'individuo, facilita le procedure riduttive dell'ideologia: lo schiavo può diventare tale per natura, corpo intercambiabile con il bue (1252b 11-12), la violenza organizzata di cui è oggetto una caccia di animali (1256b 23-26); la donna può racchiudersi nel suo ventre, assolvendo in un'opaca subalternità a quell'unica funzione che per natura la città le richiede e le consente [...]. La cooperatività della comunità, già spezzata orizzontalmente dal carattere strumentale dell'apporto di donna e schiavo, si precisa come un nitido rapporto di potere »⁴⁸¹.

Comme en médecine, la perspective la plus intéressante n'est donc pas l'évaluation de l'influence de la philosophie sur la société, mais l'observation de l'effort de systématisation et de rationalisation des fondements économique-politiques et des rapports de subordination préexistants, codifiant et rendant plus stricte la distribution des rôles dans la *polis*. Le système anthropologique d'Aristote « définit la figura paradigmatica del “vero uomo”, ricavata con paziente lavoro di scalpello dal blocco informe dell'umano. È, costui, un animale che vive nella *polis*, in cui l'anima prevale sul corpo e una ragionevole ragione sul desiderio. È precisamente, un cittadino greco, libero, maschio, adulto, ozioso ed urbano »⁴⁸². Si la dichotomie maître/esclave n'est pas l'objet de la biologie aristotélicienne, puisqu'elle n'est pas inscrite dans l'anatomie, elle devient centrale dans son anthropologie, où les « mutilations » de l'esclave par rapport au citoyen masculin libre sont inscrites dans l'âme et côtoient les mutilations féminines inscrites, à des degrés divers, à la fois dans l'anatomie et dans l'âme.

Parmi les textes qui renforcent la définition des rôles sociaux de genre, on trouve également l'*Economique* de Xénophon. Dans ce dialogue intéressant, consacré à l'administration de l'*oikos* au sens large du terme, l'aspect coopératif de la famille est largement souligné. Le dialogue entre Socrate et Ischomaque – propriétaire foncier, administrateur de ses propres biens et, apparemment, porte-parole de l'auteur – codifie un modèle idéal de famille dans

⁴⁸¹ Campese 1983, 18.

⁴⁸² Vegetti 1979, 121.

lequel la femme joue un rôle important : tous les biens sont communs (VII 13 : εἰς τὸ κοινόν), et les deux époux doivent pratiquer la modération (σωφροθεῖν) pour accroître ensemble le patrimoine familial (VII 14-15)⁴⁸³. Cette solidarité entre les époux se traduit en fait par une forme de complémentarité hiérarchique, fondée une fois de plus sur l'idée de « nature » mais aussi sur la volonté divine et sur la coutume. Quand sa femme lui demande : « Et vois-tu que je puis faire pour aider à l'accroissement de notre maison ? », Ischomaque répond : « Les travaux dont les dieux t'ont rendu naturellement capable et que la coutume approuve aussi (ἄ τε οἱ θεοὶ ἔφυσάν σε δύνασθαι καὶ ὁ νόμος συνεπαινεῖ), voilà ce qu'il faut essayer de faire de ton mieux » (VII 16).

La division du travail entre les deux sexes sur la base de la polarité intérieur/extérieur reçoit ici sa codification la plus connue à travers une sorte de mythe fondateur : les dieux ont arrangé l'union entre les époux pour l'avantage commun et pour la reproduction de l'espèce et les ont rendus complémentaires, donnant à l'homme une nature adaptée aux activités de plein air et à la femme une nature adaptée aux activités intérieures (VII 18-30)⁴⁸⁴. Une répartition différente des tâches serait coupable et contraire à la nature et à la volonté des dieux (VII 31). Dans ce contexte, la bonne épouse est à nouveau comparée à une abeille, qui supervise le travail de la ruche, gère et éduque les esclaves, répartit les tâches et administre les dépenses (VII 17, 32-38), « gardienne des lois pour les affaires de la maison » (IX 15). Pour être autonome dans ces tâches, elle doit cependant être éduquée par son mari, et donc se marier jeune : la femme d'Ischomaque, qui n'avait pas encore quinze ans au moment du mariage, n'était experte en rien, puisque « jusqu'à là elle vivait sous une stricte surveillance, elle devait voir le moins de questions possible » (VII 5)⁴⁸⁵. C'était déjà beaucoup, ajoute Ischomaque, si elle savait comment fabriquer une robe en laine et distribuer le travail de tissage aux esclaves. Le mari doit donc pourvoir à sa formation à travers quelques étapes (VII 10) : « Quand elle s'est familiarisée avec moi (χειροήθησ ἦν), et qu'elle s'est assez apprivoisée (ἐτετιθάσεντο) pour causer, je lui ai posé à peu près ces questions : “Dis-moi, ma femme, as-tu compris maintenant à quelle fin tes parents t'ont donné à moi” ? » Notez que les verbes utilisés dans le passage sont tirés de la sphère de l'élevage : *cheiroethes* signifie « traitable » et est utilisé par Xénophon lui-même pour les chevaux (*Eq.* II 3), tandis que *tithaseuo* désigne la domestication⁴⁸⁶.

La juxtaposition entre les femmes et les animaux n'est pas inhabituelle dans l'Antiquité ; au contraire, comme dans l'histoire ultérieure⁴⁸⁷, elle est fréquente, par exemple dans les similitudes et les métaphores, qui se produisent également par rapport aux êtres humains de

⁴⁸³ Dans la première partie du dialogue Socrate avait déclaré (III 15) : « Pour moi je considère qu'une femme qui est une bonne associée pour le ménage a tout autant d'importance (πάνυ ἀντίροπον) que l'homme pour l'avantage commun ». Nombre des concepts exprimés par Ischomaque sur la *koinonia* et la complémentarité des sexes se retrouvent également dans l'*Économique* pseudo-aristotélicien.

⁴⁸⁴ Parmi les différentes raisons qui expliquent la plus grande aptitude des femmes aux activités domestiques, il y a celles liées à son anatomie et à sa physiologie : faiblesse et moindre résistance du corps, et grossesse, ce qui les prédispose *kata physin* à l'amour maternel et aux soins de la progéniture.

⁴⁸⁵ Comme nous l'avons vu, une différence d'âge considérable entre les époux a déjà été recommandée par Hésiode, et le sera également par Aristote (*Pol.* VII 1334b 22) ; cela correspond selon toute probabilité à la réalité athénienne, mais pas seulement, de l'époque.

⁴⁸⁶ Dans le reste du texte sont utilisés les mots plus ordinaires *paideuo* et *didasko*.

⁴⁸⁷ À ce propos voir Lascault 2008 s.v. *Animalité*.

sexe masculin, dès les héros d'Homère. La procédure métaphorique, cependant, n'est pas symétrique entre les hommes et les femmes : en effet, l'égalisation entre les femmes et les bêtes ne se fait pas seulement sur la base d'un *medium commune* entre la nature d'une certaine femme et d'un certain animal, comme dans le cas des hommes, mais souvent sur la base de caractères généraux partagés par l'ensemble du *genos gynaikon*, comme le manque dangereux d'une rationalité capable de freiner les instincts ou la nature sauvage qui a besoin d'être domestiquée, comme dans le passage de Xénophon. Comme dans la biologie d'Aristote, le monde animal est aussi, sur un plan métaphorique, « un prezioso giacimento di comportamenti e assetti perfettamente naturali, in base ai quali giudicare la congruità o incongruità di atteggiamenti umani e rapporti sociali » ; en fait, comme dans de nombreuses autres cultures, « anche per gli antichi gli animali costituivano un importante repertorio di argomenti per la costruzione dei modelli di “naturalità”. Rappresentanti privilegiati della *physis* in quanto pensati come eternamente uguali a sé stessi, e perciò sicuro termine di raffronto per la sconcertante varietà dell'etologia umana, gli animali entravano nell'elaborazione dei discorsi sulla congruità dei comportamenti umani rispetto al paradigma *katà physin / parà physin* »⁴⁸⁸. C'est précisément en raison de cette caractéristique que les animaux et les sphères métaphoriques qui leur sont liées ont été utilisés idéologiquement dans l'histoire pour classer, sanctionner, réguler les comportements et les institutions par le biais de différentes pratiques discursives, également en ce qui concerne les relations sociales de sexe. Comme nous le verrons, les métaphores animales sont volontiers utilisées par les poètes pour caractériser les femmes dangereuses, en raison notamment de cette polyvalence idéologique. Parmi les différents champs métaphoriques liés à la femme et aux animaux, celui de la domestication, justement, est fréquent : la jeune fille non mariée est présentée comme un animal sauvage que l'homme doit apprivoiser par le mariage. Nous aurons l'occasion d'en parler dans le chapitre consacré aux vierges : il suffit de souligner ici que cette métaphore prévoit la nécessité de l'intervention masculine pour la discipline des femmes, s'inscrivant ainsi dans la même veine que la théorie hippocratique, selon laquelle la thérapie phallique favorise l'équilibre des fluides dans le corps féminin, et le discours, qui jouit encore aujourd'hui d'une certaine vigueur, selon lequel le mariage, les rapports sexuels et les grossesses agissent comme un agent calmant pour les *bollenti spiriti* des femmes⁴⁸⁹. Tout comme la santé d'une femme dépend des actions d'un homme, son bon ou mauvais comportement dépend largement de son mari : après avoir affirmé que les épouses peuvent être utilisées (*χρωμένους*) par les hommes « de façon à s'en faire des auxiliaires (*συνεργούς*) pour accroître ensemble leurs maisons », alors que d'autres les utilisent « de telle manière qu'elles leur causent les plus grands dommages », Socrate répond à nouveau par une comparaison avec les animaux à Critobule, qui lui demande qui est responsable de cette différence (III 10-11) :

Si un mouton est en mauvais état, c'est d'ordinaire le berger qu'on en rend responsable; et si un cheval est vicieux c'est d'ordinaire au cavalier qu'on s'en prend ; pour la femme, si son mari lui

⁴⁸⁸ Franco 2008, 73.

⁴⁸⁹ Voir e.g. Lys. *De caed. Erat.* 6 (*infra*, chap. II.3.1).

apprend à bien faire et que pourtant elle administre mal ses affaires, il serait sans doute juste d'en faire porter la responsabilité à la femme ; mais si il a une femme qui ignore le bien parce qu'il ne le lui apprend pas, ne serait-il pas juste d'en faire retomber la responsabilité sur le mari?

Ce besoin de contrôle et de formation pour façonner le caractère des épouses assimile les femmes non seulement aux animaux, mais aussi aux esclaves et aux enfants, toutes catégories considérées comme manquant, de manière substantielle ou temporaire, de capacité de contrôle et d'autodétermination⁴⁹⁰.

L'image du mari-dominant rappelle aussi la conception aristotélicienne de la *dynamis* masculine qui s'impose par la force à la matière afin d'engendrer : de même, dans l'imaginaire du mariage, l'homme apprivoise la femme en lui imposant la bride et la morsure⁴⁹¹. Il convient également de noter le sous-texte implicite de cette image de la domestication : les femmes, si elles ne sont pas soumises, représentent un danger potentiel pour l'homme. Mais l'apprivoisement, les sources nous le rappellent sans cesse, n'est jamais un acte définitif, mais doit être mis à jour quotidiennement par un contrôle constant, à doser selon la « pouliche » : « il faut, aussi bien que la taille d'un cheval, respecter la dignité d'une femme, quand on tient la mariée »⁴⁹². La *paideusis* impartie par le mari offre une possibilité, mais pas la certitude, de former une bonne épouse : en d'autres termes, la nature maligne du *genos gynaiikon* ne peut être totalement modelée, ce qui représente un danger permanent.

La perception que la notion de *genos gynaiikon* surgit dans le sous-texte du traité est renforcée chez le lecteur de l'*Économique* par le choix de Xénophon – conforme aux préceptes athéniens sur la réserve à propos des noms féminins – de maintenir anonyme la femme d'Ischomaque : « cet anonymat installe la femme dans un statut radical d'infériorité. Car cette femme anonyme est confrontée à des hommes qui eux ont des noms et en premier lieu Ischomaque. L'homme apparaît bien dans sa singularité de citoyen face à une femme représentant une fois encore d'une multitude de ses semblables, celle du γένος γυναικίων, de la race des femmes. Elle est ainsi d'emblée installée dans la position subalterne que donne l'absence d'individualité, position qui est un leit-motiv de tout le passage, puisque le texte ne décrit pas le rôle des femmes face au rôle des hommes, mais comment un homme enseigne aux femmes leur rôle »⁴⁹³.

Le discours de Xénophon, en fin de compte, bien qu'ayant l'apparence de la complémentarité, va dans le même sens que celui d'Hésiode et de Sémonide : une vision selon laquelle les femmes sont mauvaises pour les hommes, sauf exceptions provenant en bonne partie d'un effort masculin et qui sont toujours une acquisition précaire en vertu de l'irresponsabilité naturelle des femmes. Il faut cependant noter que dans l'*Economique*, le caractère dangereux de la femme n'est pas du tout accentué : au contraire, dans sa vision rose de la

⁴⁹⁰ E.g. Arist. *Pol.* I 1260 b 13-20 « Puisque chaque famille est une partie de la cité, que le les personnes dont on vient de parler [l'homme, la femme, les fils, le père] font partie de la famille et qu'il faut considérer la vertu de la partie par rapport à celle du tout, on ne doit éduquer les femmes et les enfants qu'en considération du régime politique, du moins si la la perfection morale des enfants et des femmes a de l'importance pour la perfection de la cité. Et, de fait, elle doit avoir son importance, car les femmes sont une moitié de la population libre et les enfants deviennent à leur tour les membres de la communauté politique ».

⁴⁹¹ Franco 2008, 85.

⁴⁹² Plut. *Con. Praec.* 139 b.

⁴⁹³ Schmitt Pantel 1994-95, 300.

complémentarité entre les sexes⁴⁹⁴, Xénophon va jusqu'à mettre sur le même plan les vertus des femmes et des hommes⁴⁹⁵ et même à délégitimer la *communis opinio* concernant l'incapacité des femmes à se contrôler⁴⁹⁶. L'auteur a tendance à infantiliser les femmes et à souligner leur passivité réceptive plutôt qu'à mettre l'accent sur leur menace potentielle, sans parler de leur tendance à la tromperie. En effet, l'épouse, tout comme la gardienne du garde-manger et l'*epitropos*, placée dans un état servile, est au contraire une figure qui répond au besoin du propriétaire de déléguer les rôles clés de l'administration du foyer à des personnes fiables⁴⁹⁷ : le maître de l'*oikos* les éduque tous et les invite à éduquer leurs subordonnés (XIII 3). Si le traité ne peut donc pas être considéré comme un miroir de la réalité athénienne du IV^e siècle, il n'en présente pas moins d'un grand intérêt en tant que proposition – on ne sait pas à quel point écartée de la réalité de l'époque⁴⁹⁸ – d'un modèle de division du travail et de l'espace, et en tant que reflet du souci d'intégrer les femmes dans la *polis* selon une manière précise de marginalisation contrôlée : dans la vision de Xénophon, « la casa nuziale ha il pregio straordinario di assegnare alla donna lo spazio che è il suo, quell'“interno” nel quale la sua sfrenatezza può essere incanalata a fin di bene : la sessualità vi può diventare procreazione e cura dei bambini, l'ingordigia amministrazione e distribuzione del cibo familiare, le tentazioni al potere governo sugli schiavi domestici »⁴⁹⁹.

⁴⁹⁴ Des siècles plus tard, la même vision irénique de la *koinonia* entre les époux reviendra dans les *Coniugalia praecepta* de Plutarque : ici aussi, sous la vision fusionnelle du couple comme espace de partage égalitaire des sentiments et des biens, on entrevoit la passivité féminine, par opposition à un mari éducateur et propriétaire de biens.

⁴⁹⁵ Il faut cependant noter qu'à la fin de la description de la bonne épouse (X 1), Socrate lui attribue une *dianoia andrike*, comme pour dire qu'il n'y a pas de vertu accomplie en dehors du masculin ou du moins en dehors de l'éducation par le mari.

⁴⁹⁶ Xen. *Oec.* VII 27 : « Pour ce qui est de maîtriser les passions comme il se doit, elle [la divinité] les en a rendus tous deux également capables, mais elle a accordé au meilleur des deux, soit l'homme soit la femme, de recevoir la plus grande part de cette vertu ».

⁴⁹⁷ Xen. *Oec.* III 12 : « Est-il quelqu'un à qui tu confies plus affaires importantes qu'à ta femme ? »
« Personne » dit-il.

⁴⁹⁸ Selon Roscalla 1990, par exemple, la vision d'Ischomaque est affectée par certains aspects du modèle persan.

⁴⁹⁹ Vegetti 1979, 124.

PARTIE II

DES FEMMES DANGEREUSES

O adorable Jupiter! Moi! Je dirais jamais du mal des femmes! Que je perisse plutôt! N'est-ce pas le plus précieux des biens qu'une femme? S'il y a eu une méchante Médée, n'y a-t-il pas eu aussi une vertueuse et illustre Pénélope? Si l'on cite une atroce Clytemnestre, opposons-lui l'excellente Alceste. Peut-être va-t-on médire de Phèdre? Mais la bonne... oui, la bonne... ma foi, je n'en trouve plus de bonne à citer, tandis que j'en aurais tant de mauvaises à nommer.

Eubule fr. 115,6-15 K.-A.

II.1 Femmes qui se battent, femmes qui gouvernent

ἡ γὰρ φύσις παρανομεῖται γυναικοκρατούμενη
*Ce sont les lois de la nature qui sont transgressées
quand ce sont les femmes qui commandent*
Plutarque *Amatorius* 755c

Avant de s'engager sur le chemin des sources sur les femmes grecques menaçantes, il convient de rappeler que nombre des personnages examinés appartiennent simultanément à différentes catégories de femmes dangereuses, ce qui indique une tendance à croiser les différentes variétés du *genos gynaiikon*. Afin de ne pas diviser l'analyse selon une taxonomie trop minutieuse, au détriment de la clarté et au risque de disperser les coordonnées principales dans une myriade d'exceptions, nous avons choisi de placer chaque personnage dans la catégorie qui le représente le plus, en précisant ses particularités et en montrant sa complexité et son évolution au cours de l'analyse. Comme nous le verrons, chacune de ces femmes dangereuses incarne un ou plusieurs vices féminins : si l'on voulait utiliser les catégories d'Hésiode ou suivre l'usage du catalogue de Sémonide, on pourrait dire que chacune d'entre elles représente un *phylon*, dont la somme constitue le *genos gynaiikon*.

Chacun des mythes sur les femmes dangereuses abordés dans les trois chapitres suivants s'inscrit dans des périodes et des genres littéraires différents, chacun étant caractérisé par sa propre logique, ses propres conventions, ses propres contextes énonciatifs, ses différents liens avec l'histoire et avec les contextes sociaux, politiques et culturels ; chacune de ces circonstances et formes sous-tend des fonctions et des objectifs différents. L'objectif de cet ouvrage n'est pas d'explorer chacun de ces mythes dans sa stratification complexe, mais seulement de mettre en évidence les développements de certaines des formes et de certains des thèmes et motifs inclus, en ayant conscience qu'ils ne sont pas susceptibles, malgré leurs analogies, de faire l'objet d'explications sur la base d'une seule cause par rapport à la dangerosité récurrente ou alternée de leurs héroïnes. Si dans la pluralité de ces formes et thèmes il y a un fil rouge à suivre, le premier objectif sera de l'identifier.

II.1.1 Du pouvoir et des armes

Les catégories qui incarnent le plus la dangerosité du genre féminin sont celles, souvent superposées, des femmes qui se battent et des femmes qui gouvernent. La raison en est claire : ces figures prennent possession des attributs exclusifs et distinctifs de la masculinité libre et adulte, c'est-à-dire les armes et les fonctions gouvernementales, deux activités qui indiquent la possession d'un statut politico-juridique spécifique. Un seul et même acte – l'exercice du pouvoir ou l'usage des armes – est donc qualifié, de manière asymétrique, d'aberrant ou de normal selon le sexe de la personne qui l'accomplit.

La radicalité de ce renversement des rôles a traversé l'imaginaire grec depuis le début. Les

figures de guerrières audacieuses, de reines, de brigandes, de chasseuses indomptables, sont également présentes dans les mythes, les légendes et la littérature de nombreux peuples, de l'antiquité à nos jours, souvent avec pour fonction d'exorciser l'idée d'un pouvoir féminin. Particulièrement diffus sont les mythes des origines qui parlent d'un matriarcat originel violent, trompeur et tyrannique finalement détruit par les hommes, qui excluent ensuite les femmes de tout pouvoir politique, militaire, parfois religieux, pour sauver l'humanité du chaos et parvenir à la civilisation⁵⁰⁰.

Ces mythes, caractérisés par des traits narratifs récurrents, soulignent la différence « naturelle » entre les hommes et les femmes, ces dernières étant dépeintes comme rusées, violentes et débridées. En outre, « as part of a cultural code distinguishing men from women in moral terms, the myth incorporates values that permit males a higher authority in social and political life. The myth, although it represents a time before the social order was established, fixes the invariance of that order »⁵⁰¹. Ainsi, l'inégalité et les rôles sociaux de chaque sexe dans tous les domaines sont justifiés et perpétués. Ces mythes impliquent souvent des législateurs mythiques et des héros culturels ; la punition qu'ils infligent aux femmes qui transgressent peut être la mort.

Outre le matriarcat originel situé dans un passé lointain, une autre forme de gynécocratie se situe dans l'espace : l'« île des femmes » et le « pays des femmes » sont également attestés dans la littérature, les carnets de voyage, l'iconographie et le folklore jusqu'à l'époque moderne⁵⁰². Dans la Grèce antique, il n'existe pas de mythes sur des gynécocraties ayant précédé le patriarcat ; la seule histoire de ce genre est celle transmise par Varron (dans *August. Civ. Dei* 18,9) concernant les conséquences de la dispute entre Athéna et Poséidon. Selon Varron, après la victoire de la déesse les hommes ont établi que « les Athéniens ne voteraient plus, les enfants ne seraient plus appelés par le nom de leur mère et personne n'appellerait plus les femmes "Athéniennes" ». Cependant, il s'agit d'une source unique et très tardive, ce qui laisse planer un doute sur l'ancienneté de ce mythe. En Grèce, en revanche, il existe des récits bien attestés sur les sociétés gynécocratiques éloignées dans l'espace ou le temps⁵⁰³, dont le principal est le corpus des récits sur les Amazones. Bien qu'elles ne constituent pas un mythe d'origine et que leur dynamique se déroule en grande partie en dehors de la Grèce, elles prennent les contours d'un mythe fondateur de la civilisation athénienne : en Grèce, comme nous le verrons, les héros culturels établissent les conditions préalables aux « bonnes » relations entre les sexes.

Le concept de « pouvoir féminin » est décliné de différentes manières dans les sources grecques : *γυναικοκρατία* et *γυναικοκρατέομαι*⁵⁰⁴ peuvent indiquer un véritable contrôle du pouvoir politique par les femmes dans des sociétés mono-sexuées (ou dans des sociétés où les

⁵⁰⁰ Loraux 1983 observe plusieurs analogies entre ces récits et certains mythes grecs. Des descriptions de mythes sur le matriarcat des origines chez les chasseurs-cueilleurs et les agriculteurs de différents continents se trouvent dans Bridges 1948, 412-13, Murphy 1958, Gusinde 1961, 1238-1249, Stradelli 1964, 89-9, Bamberger 1974, 275, Godelier 1982.

⁵⁰¹ Bamberger 1974, 271.

⁵⁰² Samuel 1975, 83-93 ; Thompson F565 (*Women warriors*), F112 (*Journey to Land of Women*), F566.2 (*Land where women live separate from man*), R7 (*Men captive in Land of Women*) ; Otte 2017, 592.

⁵⁰³ Une parodie de ces histoires est développée dans Luc. *VH* II 46.

⁵⁰⁴ Il existe peu d'attestations, pour la plupart tardives, du terme *γυναικοκρατία* et des termes ayant la même racine, se référant pour la plupart aux Amazones ou cités par les lexicographes et les grammairiens.

hommes sont soumis)⁵⁰⁵, la matrilinearité⁵⁰⁶, l'absence de la famille et la promiscuité sexuelle⁵⁰⁷, l'exercice d'activités masculines par les femmes ou simplement un rôle féminin important et une certaine liberté, comme dans le célèbre passage de la *Politique* d'Aristote sur les citoyennes spartiates⁵⁰⁸. En bref, cette notion indique un rôle anormal par rapport à ce que l'idéologie dominante au cours des siècles attribue aux femmes grecques épouses, mères et filles de citoyens, un bouleversement pathologique de l'ordre naturel qui constitue un danger de nature politique, au point que le pouvoir des femmes est parfois rapproché par les anciens à la doulocratie, le pouvoir des esclaves⁵⁰⁹.

Les figures de femmes qui gouvernent, comme les reines des Amazones, sont superposées à des figures de femmes guerrières ou flanquées de ces dernières : les deux rôles coexistent dans le cas des Amazones, des Lemniennes et des reines combattantes, dont la plus connue est l'Artémise d'Halicarnasse décrite par Hérodote⁵¹⁰, sage conseillère politique de Xerxès et habile cheffe. Beaucoup de ces personnages, même historiques, sont souvent décrits selon les clichés de la ruse et de la tromperie féminine, qu'ils combinent avec des compétences politiques et militaires⁵¹¹. Outre Artémise, Nitocris, reine de Babylone (Hdt. I 185-187), répond à ce modèle. Bien que ne combattant pas à la première personne, elle fait preuve d'une remarquable capacité stratégique dans le développement de la fortification de sa cité. Sa ruse se manifeste dans la fameuse tromperie (I 187,1 : *apate*) du tombeau construit sur les portes de la cité. Parmi les personnages d'Hérodote, Atossa, épouse de Cambyse puis de Darius, est

⁵⁰⁵ Ephor. *FGrHist* 70 fr. 160a, Scyl. *GGM* 70, 3. Diod. II 45,1, III 53,1 et 55,3 les utilise pour les Amazones, Apollod. I 115 pour les Lemniennes.

⁵⁰⁶ Comme dans le cas de Lyciens qui, selon Arist. fr. 661Rose, ἐκ παλαιῶν γυναικοκρατοῦνται. Mais selon Hdt. I 173, les Lyciens ont cette caractéristique : « En voici une qui leur est particulière et où ils ne se rencontrent avec aucun autre peuple : ils se désignent par le nom de leur mère, non par celui de leur père » (voir aussi Nicolas de Damas, *FGrHist* 90 fr. 103k, selon lequel les Lyciens honorent les femmes plus que les hommes, sont appelés par le nom de leur mère et laissent leurs biens à leurs filles. La même confusion entre sociétés matriarcales, matrilineaires et uxori-locales a longtemps persisté dans certains courants de l'ethnographie contemporaine.

⁵⁰⁷ Dans *Periplus Scylacis* (*GGM* 21,4), du V^e-IV^e avant J.-C., la gynécocratie est confondue avec la promiscuité sexuelle et la communauté des enfants : les Liburniens, peuple d'Illyrie, γυναικοκρατοῦνται, mais le terme fait référence au fait que les femmes épousent des hommes libres mais s'accouplent avec des esclaves ou des voisins.

⁵⁰⁸ Arist. *Pol.* II 1269b 12-1270a 8 ; Plut. *Lyc.* 14,2 (sur lequel *infra* chap. II.1.4). Eustathe (*ad Od.* VI 195, p. 248, 34 Stallbaum) évoque l'hypothèse qu'une gynécocratie doit être en place à Schérie : εἰ δὲ ὑπερέχει μὲν τῶν ἄλλων ὁ Ἀλκίνοος αὐτὸς δὲ πείθεται ὡς φανεῖται οἷς ἡ γυνὴ Ἀρήτη βούλεται, εἶποι ἄν τις καὶ γυναικοκρατεῖσθαι τὴν γῆν τῶν Φαιάκων.

⁵⁰⁹ Vidal-Naquet 1981, 267-288. Sur le rôle des femmes et des esclaves dans certaines histoires de fondation voir également Pembroke 1970, Compennolle 1975a, Delamare 2012 ; sur la prétendue gynécocratie/doulocratie argienne Compennolle 1975b, Chiaiese 2013.

⁵¹⁰ Hdt. VIII 68-69, 87-88, 93, 101-103 (voir, dernièrement, Sebillotte Cuchet 2008b, 2009, 2015 ; Deligiorgis 2016). À l'époque hellénistique, il y aura de nombreuses figures historiques de reines décrites comme cruelles et despotiques, à commencer par Olympias, la mère d'Alexandre. L'auteur anonyme du *Tractatus de mulieribus claris in bello* (Gera 1997), datant du II^e siècle avant J.-C. environ, présente un catalogue de quatorze reines qui se distinguent par leurs exploits politiques et guerriers, dont certains ont déjà été décrits par Hérodote. Au centre de l'intérêt se trouve l'idée du pouvoir féminin : beaucoup de ces personnages sont veuves, une seule se remarie, aucune ne revient « à sa place » après avoir pris le pouvoir. Aucune n'est virilisée, aucune n'est comparée à une Amazone : seule de Rhodogyne l'on dit qu'elle éprouve plus d'intérêt à tuer des hommes qu'à les aimer. Presque tous ces personnages utilisent les armes féminines de la ruse et de la tromperie. Sur des personnages similaires, voir aussi Plut. *Mul. Virt.* et Polyæn. *Strat.* VII et VIII.

⁵¹¹ Sur la ruse d'Artémise voir, en plus d'Hérodote, Polyæn. *Strat.* VIII 53,3, selon lequel la reine avait l'habitude de changer l'insigne de son trirème, se faisant passer pour Grecque ou Perse selon les navires qu'elle croisait, pour s'en aller sans être dérangée ou lancer une attaque surprise.

également représentée comme une femme puissante et importante, conseillère militaire (c'est elle – dans Hdt. III 134 – qui a suggéré à son mari d'aller en guerre contre les Grecs). Concernant la désignation du successeur de Darius, qui ne sera pas le fils aîné Artobarzanès, mais Xerxès, fils d'Atossa, Hérodote commente (VII 3) : « Xerxès suivit le conseil de Démarate ; et Darius, ayant reconnu que ce qu'il disait était juste, le désigna pour être roi. À ce qu'il me semble, même sans ce conseil, Xerxès aurait régné, car Atossa était toute puissante (ἡ γὰρ Ἄτοσσα εἶχε εἶχε τὸ πᾶν κράτος) ». Dans son rôle de régente de Xerxès pendant les guerres médiques, la reine incarne le type de femme qui prend le pouvoir en l'absence de son mari, dans ce cas son fils⁵¹². Le personnage d'Atossa dans les *Perses* d'Eschyle exprime efficacement son prestige, sa compétence politique et son rôle de premier plan à la cour achéménide.

Pour analyser ces figures et les menaces qui pèsent sur l'imaginaire athénien, il faut se rappeler que dans la société grecque antique, l'usage des armes était interdit aux femmes, qui ne pouvaient pas faire la guerre. En fait, dans les quelques cas de participation féminine à des opérations militaires décrits par les sources, les femmes creusent des tranchées et transportent de la nourriture et des matériaux, mais ne touchent pas aux armes⁵¹³ ; leur intervention est aussi systématiquement déqualifiée en leur attribuant des traits négatifs, en les plaçant auprès de peuples barbares ou en attribuant aux combattantes des outils offensifs non qualifiés, tels que des pierres, des tuiles, des boucles et même des ustensiles de cuisine⁵¹⁴. Un autre moyen de déqualifier la relation des femmes avec la guerre est leur assimilation fréquente à la *stasis*, la guerre civile, définie par Pindare *antianeira*⁵¹⁵, un conflit fratricide « sale », qualitativement différent de la « vraie » guerre. La *stasis* et les femmes divisent la cité en deux⁵¹⁶ : les femmes participent aux *staseis*, comme dans le cas de Corcira (Thuc. III 74, 1), en revanche les réunions et les sécessions de femmes sont assimilées à une *stasis* ou à une conspiration. C'est

⁵¹² Selon Silva 2012, les deux figures de Clytemnestre et d'Atossa chez Eschyle incarnent à cet égard le même type dramatique. Sur le personnage d'Atossa, voir Inglese 1996.

⁵¹³ Les cas relatés par les sources des femmes en armes, comme les Argiennes dirigées par Telesille et les Tégéates de Marpessa, se situent entre l'histoire et la légende : à cet égard Graf 1984, Chiaiese 2013, Farioli 2017a.

⁵¹⁴ E.g. Plut. *Pyrrh.* 27,2-10 et 29,12 sur une attaque de Pyrrhus à Sparte : après avoir collaboré à l'excavation d'une fosse, les femmes s'étaient retirées en bon ordre, « croyant qu'il n'était plus approprié de se mêler de la guerre ». Dans Thuc. II 4 et III 74 les femmes et les esclaves ciblent les ennemis avec des pierres et des tuiles à Platée et Corcyre ; il en va de même à Chios pendant le siège tenu par Philippe V de Macédoine (Plut. *Mul. Virt.* 245b-c). La participation des femmes, bien que sans armes, est cependant ressentie comme inappropriée : en parlant des citoyennes de Sélinonte qui avaient transporté de la nourriture et du matériel de guerre et jeté des pierres contre les Carthaginois, Diod. XIII 55 constate que cela s'est produit « sans faire aucun compte de la modestie et du sens de la pudeur ». Lorsque Artémise s'échappa avec son navire de la route de Salamine, les Grecs promirent une récompense pour sa capture, « tant les Athéniens étaient indignés qu'une femme vînt faire la guerre à Athènes » (Hdt. VIII 93, 2). Hdt. IX 5 et V 87 raconte également que pendant les guerres médiques, les Athéniens avaient lapidé un citoyen en faveur des propositions de paix de l'ennemi ; les Athéniennes étaient allées chez lui et avaient à leur tour cruellement lapidé sa femme et ses enfants. Un groupe de citoyens avait également tué le seul Athénien qui avait survécu à une bataille contre Éginètes et Argiens en le poignardant avec ses boucles de vêtement. Mais l'exemple le plus éloquent est celui raconté par Énée le Tacticien (*Polyorc.* 40, 4-5) à propos du siège de Sinope en 370 avant J.-C., au cours duquel, en raison du manque d'hommes, les femmes furent déguisées en guerrières et placées sur les remparts pour tromper les ennemis ; elles prirent des cruches et des pots au lieu d'armes. Pour un examen de ces sources, voir Farioli 2017a ; sur les femmes et la guerre Schaps 1982, Loraux 1985b, Bernard 2000, Loman 2004, Payen 2004 et 2018, 228-239, Powell 2005, Trévisi, Nivet 2007, Fabre-Serris, Keith 2015.

⁵¹⁵ Pind. *Ol.* XII 15-16. L'adjectif, comme nous le verrons, est l'épithète des Amazones dans l'*Illiade*.

⁵¹⁶ Sur le lien entre les femmes et la *stasis*, voir notamment Loraux 1989, 284-289.

le cas de la cause des Danaïdes (v. 12, dans lequel Danaos est défini στασίαρχος) et de la sécession des femmes dans *Lysistrata* (v. 768 στασιάσωμεν), et aussi parmi les *erga gynaikeia* répertoriés dans les *Thesmophories* (vv. 786-788) la *stasis* est présente.

L'interdiction de l'accès aux armes pour les femmes est présente dans de nombreuses civilisations ; dans la plupart des sociétés de chasseurs-cueilleurs et d'agriculteurs étudiées par l'anthropologie des cent dernières années, on observe une relation organique entre la division sexuelle du travail et la domination masculine, transmis également par l'inégalité qualitative et quantitative de l'accès des deux sexes non seulement aux armes mais aussi aux outils de travail spécialisés. L'exclusion de certaines tâches ne résulte pas d'un manque de force physique, puisque les femmes effectuent souvent les tâches les plus lourdes, comme le transport de proies : il s'ensuit que ce n'est pas l'activité qui détermine les outils, mais au contraire, c'est l'interdiction d'utiliser des armes et des outils élaborés qui détermine le type d'activité autorisé aux femmes⁵¹⁷.

Le sous-équipement féminin, bien documenté même à l'époque moderne et contemporaine⁵¹⁸, est particulièrement évident en Grèce. L'exclusion des femmes des instruments offensifs est un élément d'exclusion de la citoyenneté, qui est également fondée sur le droit et le devoir de faire partie de l'armée. Dans l'Athènes classique, qui a fondé sa survie économique sur l'impérialisme, l'exclusion des femmes de la guerre les prive également de l'accès à l'argent et aux autres sources de revenus liées à l'activité militaire. Cette exclusion est à son tour justifiée par des croyances profondément ancrées concernant la « nature » débridée des femmes et leurs exploits sanguinaires contre des individus masculins : le mythe joue ici un rôle éducatif, tout comme dans de nombreuses sociétés de chasseurs-cueilleurs et d'agriculteurs, où la séparation entre les femmes et les armes est sanctionnée par des interdictions religieuses basées sur des récits mythiques de danger féminin. Chez ces peuples, il est souvent interdit aux femmes même de toucher aux armes, pour ne pas jeter le malheur sur la chasse.

L'absence de relation entre les femmes et les armes dans le sacrifice sanglant est également significative à cet égard. La question du rôle sacrificiel des femmes est complexe et débattue, notamment en relation avec les différentes interprétations données par les savants concernant les origines, les pratiques, les fonctions et la signification du sacrifice sanglant en Grèce, sur lequel un long débat s'est développé, tant sur le plan anthropologique qu'historique et religieux. Pour résumer brièvement, si la participation des femmes à certaines phases du sacrifice (en tant que participantes assistantes et prêtresses officiantes, détentrices de la capacité sacrificielle) est prouvée par les sources, il est moins simple de définir leur rôle dans la mise à mort de la victime et dans la division de la chair. La question de la division a été mentionnée dans le chapitre précédent ; en ce qui concerne l'acte de couper la gorge de la victime, il n'existe aucune preuve concrète que les femmes pouvaient assumer cette tâche⁵¹⁹.

⁵¹⁷ Pour une analyse plus approfondie de la question, voir la contribution fondatrice de Tabet 2014, 179-248, et, pour le monde grec, Farioli 2017a.

⁵¹⁸ Voir par exemple l'étude de Murdock, Provost 1973, menée sur 185 sociétés différentes.

⁵¹⁹ On trouve une analyse approfondie de la question dans Detienne 1979, dont les conclusions sont acceptées par Berthiaume 1982. À la suite, et sur de nombreux aspects en désaccord, Sfameni Gasparro 1991, 65-90 et Osborne 1993.

En fait, peu de sources présentent des figures féminines dans le rôle de sacrificatrices : et dans presque tous les cas, ces exemples vont au-delà de la norme habituelle de sacrifice sanglant. En ce qui concerne l'iconographie, les deux représentations vasculaires de femmes tenant la *machaira* dans un cadre sacrificiel se réfèrent à un contexte spécifique, celui dionysiaque, où les différences avec le sacrifice orthodoxe sont nombreuses et où les meurtres par des mains féminines ne sont pas inhabituels ; en fait, les femmes représentées sur ces vases sont vraisemblablement des Bacchantes, comme le suggère la nébride qu'elles portent⁵²⁰. Quant aux sources écrites, il existe une histoire de Pausanias (II 35,5-8) concernant un étrange rituel pendant les fêtes chthoniennes dans le sanctuaire de Déméter à Hermione. Pendant la procession, une vache sauvage (ὄβριζουσαν ἔτι ὑπὸ ἀγριότητος) est poussée jusqu'au temple ; puis

Certains la libèrent des cordes pour qu'elle puisse s'introduire dans le sanctuaire ; d'autres [...] ferment les portes derrière elle [...]. Quatre vieilles femmes attendent à l'intérieur du temple : ce sont elles qui tuent la vache (κατεργαζόμεναι) ; en fait, celle qui se trouve à portée lui tranche la gorge avec une faux (τὴν φάρυγγα ὑπέτεμνε τῆς βοός). Ensuite, les portes s'ouvrent, et les responsables poussent une deuxième vache, puis une troisième, puis une quatrième. Les vieilles femmes tuent tous les animaux de la même manière, et le sacrifice présente cette autre singularité (τόδε ἄλλο πρόσκειται τῇ θυσίᾳ θαῦμα) : le côté sur lequel tombe la première vache, doit être celui sur lequel tombent toutes les autres.

Il faut souligner l'hétéropraxie de ce sacrifice, célébré à huis clos, réalisé avec une arme étrangère à la sphère sacrificielle, impliquant des bêtes sauvages et non domestiques, raconté avec un lexique qui n'est pas le lexique technique du sacrifice (*ten faruggan hypotemnein* au lieu de *sphazein*), et réalisé par quatre femmes âgées : il ressemble davantage à un rituel magique aux traits archaïques qu'à une *thysia*. Dans le récit qu'Élien fait de cette cérémonie (NA 11,4), l'événement miraculeux est que la victime, un taureau si sauvage que même dix hommes n'ont pas pu le tenir, se rend volontairement au sacrifice, tiré par l'oreille par une vieille femme.

Dans d'autres épisodes, c'est la virilisation des femmes qui les rend aptes au sacrifice, comme dans le cas des Amazones (Aesch. *Eum.* 685-690, Ap. Rh. II 1174-1176) ou des citoyennes de Tégée dirigées par Marpessa qui, après avoir accompli des exploits extraordinaires (*tolmemata*) en luttant contre les Spartiates, célèbrent seules le sacrifice (Paus. VIII 48,4-5 : « quant aux femmes, elles auraient offert à Ares les sacrifices de victoire, sans les hommes, pour leur propre compte, et elles n'auraient pas partagé les chairs de la victime avec les hommes »). Même dans ces deux exemples – qui ne sont pas historiques, mais qui témoigneraient au moins du caractère pensable de la figure de l'égorgeuse –, il n'existe pas de preuve que l'acte sanglant soit accompli par une femme.

Pour le reste, dans les sources, l'assistant du prêtre et le *mageiros* (égorgeur et/ou boucher et cuisinier) sont toujours des hommes⁵²¹, tant dans les sacrifices publics, où le sacrificiant peut

⁵²⁰ Il s'agit d'une amphore apulienne de la fin du V^e siècle (Naples, Museo Archeologico Nazionale 2411, 82922) et d'un cratère attique de la même époque (Athènes Ker. 5662, voir Van Straten 1995, V 142).

⁵²¹ Pherecr. fr. 70,4-5 K.-A. : αὐτικ' οὐδεὶς οὔτε μαγείρην εἶδε πώποτε/οὔτε μὴν οὐδ' ἰχθυοπώλιναν. Toutefois, le passage pourrait faire référence au *mageiros*-boucher et non au *mageiros*-sacrificateur. Une

être un homme ou une femme, que dans les sacrifices privés, où le sacrifiant est le chef de famille ; le sacrificateur peut coïncider avec le sacrifiant ou être une aide, mais il n'est jamais identifié avec l'officiante-femme⁵²². L'*argumentum e silentio*, bien sûr, ne constitue pas une preuve directe de l'exclusion des femmes de l'acte sanglant, mais il a certainement son poids. Ceux qui affirment que le rôle sacrificiel féminin incluait l'égorgement le font donc sur une base déductive, en fondant leur hypothèse sur une autre, à savoir que *hiereus* et *hiereia* avaient des prérogatives religieuses égales, y compris le meurtre de la victime⁵²³. Le débat se concentre donc sur la démonstration de la capacité sacrificielle des femmes, en partant du cœur du problème. En fait, ce n'est pas la qualité de sacrifiante de la prêtresse qui est en cause : cette prérogative est bien attestée et est primordiale, puisqu'elle comprend toutes les actions sacralement prévues pour qualifier de θυσία le meurtre de la victime. En revanche c'est l'égorgement qui est un acte religieux de second ordre si, contrairement à la consécration, il peut être confié par le prêtre à un boucher ou à un assistant : si le sacrifiant peut exercer la fonction de sacrificateur, le contraire n'est souvent pas vrai.

Donc, comme cela nous semble probable, si les femmes étaient exclues des *sphagia*, la raison n'aurait pas dû résider dans une capacité sacrificielle de la *hiereia* inférieure à celle du *hiereus* : elle résidait plutôt dans un impératif évidemment très pertinent, en vigueur également en dehors de la sphère sacrificielle et lié à la division sexuelle des tâches, selon lequel les femmes ne devaient pas manipuler les armes.

Certains indices permettent de conclure que la prêtresse n'était pas autorisée à trancher la gorge de la victime : aux vv. 38-41 d'*Iphigénie en Tauride*, par exemple, la protagoniste déclare être responsable et officiante du sacrifice humain, mais que ce sera une autre personne qui versera le sang : « Esclave d'un usage qui avant moi, déjà, existait en ces lieux, j'immole (θύω) tous les Grecs qui débarquent ici. Du moins c'est moi qui les consacre (κατάρχομαι)⁵²⁴ ; car à d'autres il appartient de les égorger (σφάγια δ'ἄλλοισιν μέλει) en secret, au fond de ce palais, séjour de la déesse »⁵²⁵. Cette déclaration est réitérée aux vv. 617-624 ; à la question

glose d'Hésychios s.v. ἱρήτεια (= ἱέρεια) porte θύτις, féminine de θύτης, tandis que *Suda* s.v. ἱέρεια porte θύτρια ; enfin, comme le rappelle Sfameni Gasparro 1991, 87, une épigramme du II^e siècle avant J.-C. de l'île de Lipsos mentionne une θηηπόλος Δάματρος. Cependant, le verbe *thyō* indique le domaine général du sacrifice et *thyepolos* est aussi l'équivalent de « devin » ou « prêtre », comme dans Eur. *IA* 746. L'épithète ne peut donc pas être utilisée pour démontrer que les prêtresses procédaient à l'égorgement.

⁵²² Pour l'iconographie à cet égard Van Straten 1995, 168-170.

⁵²³ Selon Sfameni Gasparro 1991, 77, « sussiste una forte presunzione a favore di una sostanziale uniformità nelle rispettive competenze in relazione a quella sfera [sacrificale] da parte del sacerdote e della sacerdotessa ». Sfameni accuse Detienne 1979 et Berthiaume 1982, 30-31 d'entrer dans un cercle herméneutique puisqu'ils partent de l'hypothèse de la minorité politique des femmes pour démontrer qu'elles sont également exclues du sacrifice ; on pourrait dire la même chose, cependant, des conclusions de Sfameni, qui reposent sur l'hypothèse non prouvée de l'égalité des prérogatives religieuses et sacrificielles des prêtres et des prêtresses pour démontrer la capacité des femmes en tant que sacrificatrices et à réduire l'idée de la « marginalité » féminine. Une opinion similaire est celle de Osborne 1993.

⁵²⁴ *Κατάρχομαι* est un terme technique qui désigne l'aspersion de la victime avec de l'eau lustrale.

⁵²⁵ Certains éditeurs considèrent ces vers comme interpolés, mais, bien que la syntaxe soit compliquée, il n'y a pas de raison de supprimer le passage. La précision d'*Iphigénie* semble appropriée au contexte : la jeune femme prendrait soin de se proclamer pure du sang humain. Mais si le passage était interpolé, il constituerait également un indice en faveur de l'hypothèse de l'interdiction des prêtresses de la *machaira* : dans ce cas, en effet, l'interpolateur aurait ajouté la clarification pour nier la présence d'une anomalie religieuse dans le drame. Aux vv. 444-445 le chœur invoque la mort d'Hélène λαιμοτόμῳ δεσποίνης χειρὶ « égoragée de la main de notre maîtresse ». L'expression, qui semble contredire ce qui a été dit dans les deux autres passages, peut être comprise non pas dans un sens littéral, mais pour indiquer le sacrifiant ; cependant, nous nous

d'Oreste : « Qui me sacrifiera (θύσει) ? Qui aura ce courage ? », Iphigénie répond : « Moi : la divinité m'a donné cette tâche ». La protagoniste affirme ainsi sa pleine capacité sacrificielle, attestée par le verbe *thyo*. Mais quand, immédiatement après, Oreste demande « Toi, femme, de l'épée, tu frapperais (θύουσα) des hommes ? » – et la question révèle un certain étonnement, intensifié par l'oxymore θῆλυς ἄρσενας à la fin du vers⁵²⁶ –, Iphigénie s'empresse de préciser que son rôle n'est que de consacrer la victime (« Non, mais j'aspergerai tes cheveux d'eau lustrale »), comme elle avait juste avant précisé que la coutume du sacrifice humain existait avant son arrivée en Tauride. Oreste insiste : « Et qui m'égorgera ? (ὁ δὲ σφαγεὺς τίς ;) » ; « Ceux qui s'en chargeront sont dans ce sanctuaire » est la réponse de sa sœur.

L'objection selon laquelle ces passages ne sont pas probants, car même les sacrifiants masculins déléguaient souvent les *sphagia* aux assistants et aux *mageiroi*, est correcte, mais elle ne démontre pas qu'Iphigénie aurait pu choisir de verser elle-même le sang de la victime. Il ressort plutôt des paroles de l'héroïne que la délégation de l'égorgement à un *sphageus* était habituelle pour les sacrifices humains dans la Tauride : ces vers révèlent donc que même sur un terrain barbare, et même dans un rituel monstrueux comme le sacrifice humain, une femme grecque n'est pas autorisée à verser elle-même du sang.

L'interdiction pour les femmes de verser le sang est étendue à divers domaines, à la guerre comme au sacrifice : comme le souligne Helen King, le sang est en Grèce un élément classificateur de la division entre les rôles masculins et féminins, selon le principe, répandu dans de nombreuses cultures d'époques et de continents différents, « les hommes versent du sang, les femmes saignent »⁵²⁷. En effet, dans les sociétés qui utilisent ce système de classification, les femmes n'accomplissent pas d'actes sacrificiels impliquant l'effusion de sang et sont exclues de la chasse et de la guerre. Hippocrate et Aristote établissent tous deux une analogie entre la menstruation et le sang sacrificiel⁵²⁸. L'accouchement, comme nous

trouvons dans une section lyrique : « in the chorus' mind the lustrating hand of the avenger also delivers the deadly blow they fantasize about » (Kyriakou 2006, 155). Ambiguïtés analogues aux vv. 870-872, « Peu s'en fallut que tu périsses d'une mort impie, déchiré par mes mains (ἐξ ἐμῶν δαίχθεις χερῶν) », au v. 994 « Ainsi ma main restera pure de ton sang (σφαγῆς τε γὰρ σῆς χεῖρ ἄπαλλάξαμεν ἄν) », au v. 1190, prononcé par Thoas adressé à Iphigénie : « À l'œuvre donc, ton eau lustrale et ton épée ! », Également aux vv. 53, 225-226 (mais le texte est corrompu), 334-339, 774-776.

⁵²⁶ Comme le note Cropp 2000, 215, l'expression oxymorique peut faire écho à Aesch. *Ag.* 1231-1232 sur le crime monstrueux de Clytemnestre : « Femelle tueuse du mâle, je vois en elle (θῆλυς ἄρσενος φονεύς / ἔστιν) ». Si tel était le cas, cela renforcerait l'idée de la monstruosité contre-nature d'une femme sacrifiant un homme.

⁵²⁷ King 1998, 88-98. Pour quelques exemples Rosaldo, Atkinson 1975, 43, 69.

⁵²⁸ Hipp. *Mul.* I 6 Littre : Χωρεῖ δὲ αἷμα οἶον ἀπὸ ἱερείου « Le sang qui s'écoule est semblable à celui d'une victime ». L'analogie est une procédure bien documentée en médecine ancienne : dans ce cas, cependant, ce n'est pas seulement un outil de description, mais « the sacrificial analogy provides further evidence of the extent to which ancient gynaecology in general carries cultural values » (King 1998, 89). Selon Ar. *HA* 581b 1-2 le flux menstruel est « sang qui coule comme celui d'un animal qu'on vient d'égorger (αἷμα οἶον νεόσφακτον) » ; des analogies similaires se produisent également dans la médecine ultérieure (pour les sources King 1998, 90-91). Il est intéressant de noter que dans le *Corpus Hippocraticum*, l'analogie entre le sang humain et le sang sacrificiel n'est utilisée que pour les menstruations et la perte de sang *post-partum*, et non pour d'autres formes de saignement dans le corps humain. Sur le sang comme classificateur du masculin et du féminin voir également Heritier 1996, 234-235 : « Ce qui est valorisé par l'homme, du côté de l'homme, est sans doute qu'il peut faire couler son sang, risquer sa vie, prendre celle des autres par décision de son libre arbitre; la femme "voit" couler son sang hors de son corps [...]. Là est, peut-être dans cette différence le ressort fondamental de tout le travail symbolique greffé aux origines sur le rapport des sexes ».

l'avons vu, a à Athènes le statut de devoir civique : il s'ensuit que, selon toute probabilité, les écrits médicaux associent le sang menstruel au sang sacrificiel, car « is “public” blood displayed as part of the essential maintenance of normal human relations between the human and the divine »⁵²⁹.

Mais l'indice le plus important concernant l'interdiction des armes sacrificielles est lié aux fêtes féminines. En effet, même là un sacrifice sanglant avait lieu : mais qui tranchait la gorge de la victime ? Les hommes étant institutionnellement et rigidement exclus de ces fêtes, peut-on en conclure que la prêtresse accomplissait aussi la tâche de sacrificante ? La réponse à cette question n'est pas basée sur des preuves irréfutables, mais sur des indices. Certaines preuves épigraphiques suggèrent que la *machaira* était manipulée par un *mageiros* engagé spécialement pour la durée de la fête⁵³⁰ ; cela ne constitue pas une preuve décisive contre la capacité de la prêtresse à lui trancher la gorge, puisque, comme il a déjà été mentionné, les prêtres pouvaient également utiliser les services du *mageiros*. De plus, ce dernier aurait pu assister aux festivités en tant que boucher et cuisinier et non en tant qu'égorgeur. Cependant, la réglementation du sanctuaire de Déméter à Mylasa, dans la Carie (*LSAM* 61,9) du III^e siècle avant J.-C., définit plus précisément la tâche du personnage auxiliaire, en ordonnant qu'aucun mâle ne soit présent et que l'égorgeur parte immédiatement après le rite (σφα]ξάμενος τὰ ἱερὰ ἱερὰ ἀπίτω ἐ [κ] τῷ [ν « celui qui a égorgé se retire »). Une référence au rôle du *sphageus* est également présente dans d'autres inscriptions⁵³¹. Au contraire, même dans les lois sacrées et dans les réglementations plus détaillées sur les pouvoirs des prêtresses de Déméter Thesmophoros (comme *LSCG* 36), il n'est jamais spécifié une présence éventuelle de femmes sacrificatrices⁵³².

Ce ne sont que des indices. Cependant, un fait est incontestable : l'intervention d'un *sphageus* même lors des fêtes féminines – où la présence des hommes était interdite et où les femmes, par le séparatisme, montraient leur responsabilité envers la fertilité de la terre et la reproduction de la communauté – donne la mesure de la réticence à confier des armes aux femmes et à leur permettre de verser elles-mêmes leur sang. L'interdiction dans la sphère sacrificielle devait être justifiée, selon un scénario idéologique bien établi, comme une contre-mesure nécessaire à la fureur meurtrière des femmes, la fureur des Danaïdes, des Lemniennes et des Thraces ; de plus, selon une tradition mentionnée par Hérodote (II 171), ce sont les Danaïdes qui ont apporté les Thesmophories d'Égypte en Grèce.

Des éléments révélateurs du type de justification invoquée pour l'interdiction des armes se trouvent dans deux histoires de femmes meurtrières qui tuent en groupe, liées aux fêtes féminines et à la sphère sacrificielle, toutes deux transmises par des sources tardives. La première est celle du roi Battos de Cyrène qui, ayant tenté par la force d'assister aux mystères de Déméter, fut attaqué par les participantes aux Thesmophories : « Revêtues de leurs robes

⁵²⁹ King 1998, 89.

⁵³⁰ Pour les témoignages épigraphiques, voir Berthiaume 1982, 28 et 104 n. 93 et n. 105 ; aucune d'entre elles ne date d'avant le III^e siècle.

⁵³¹ Casabona 1966, 174-180.

⁵³² La scène des *Thesmophories* (vv. 687 ss.) dans laquelle Mnésiloche menace d'égorger une fille (qui est en fait une outre de vin), en tant que parodie du *Téléphe* d'Euripide, en tant que satire sur la *vinositas* des femmes et en tant que scène déclenchée par un personnage masculin habillé en femme, n'offre pas de contribution pour élucider la question.

saintes, et tout entières possédées par l'initiation aux mystères, les égorgées (*sphaktriai*) brandissaient leurs épées nues (*xiphe*); elles avaient les mains et la face ensanglantées, car elles s'étaient frottées du sang des victimes (*hierieia*)». Dans un crescendo de violence paroxystique « toutes ensemble, comme à un signal convenu, elles se jetèrent sur Battos, afin de lui enlever de quoi être encore un mâle »⁵³³.

La seconde histoire, rapportée par Pausanias (IV 17), raconte que les femmes d'Argile, en Laconie, attaquées par le messénien Aristomène et ses hommes pendant qu'elles célébraient une fête féminine, avaient repoussé les assaillants : « la plupart des Messéniens reçoivent des blessures portées avec les couteaux (*machairai*) avec lesquels les femmes sacrifiaient les victimes, et avec les broches (*obeloi*) dont elles transperçaient les viandes pour les rôtir ».

Les contes de ce genre, dont les *Thesmophories* développent une parodie, jettent l'ombre de la suspicion même sur les citoyennes mariées de bonne famille et sur les actions sanglantes qu'elles en viennent à accomplir contre les hommes si elles sont laissées seules à conspirer avec d'autres femmes, et mettent en garde contre le fait de confier des armes aux femmes, même dans la sphère sacrificielle. Comme nous le verrons, la violence féminine est principalement dirigée contre le sexe masculin : l'émasculatation de Battos est évidemment une apothéose grandiloquente de leur férocité et de leur danger, surtout lorsqu'elles agissent en solidarité et en groupe⁵³⁴.

En bref, comme le dit Hector, « au combat veilleront les hommes » et le binôme guerre/masculinité est si naturel que même dans le règne animal, les femelles sont dépourvues d'instruments offensifs : seuls les mâles des différentes espèces ont l'*andreia* et les moyens de se battre, tels que des défenses, des cornes, des dents, des dards, de sorte que la présence de ces « armes » suffit à révéler qu'un animal est mâle⁵³⁵. La nature, qui ne laisse rien au hasard, ne fournit qu'aux hommes les instruments offensifs, car eux seuls savent quoi en faire. Par conséquent, plutôt que d'admettre la preuve ennuyeuse que les abeilles ouvrières sont des femmes équipées d'une arme, Aristote (*GA III 759b 27-32*) préfère les déclarer bisexuées : « Les ouvrières [...] sont des femelles puisqu'elles engendrent, mais elles ont en elles, comme les végétaux, les deux sexes, mâle et femelle. Et voilà pourquoi elles possèdent l'organe pour se défendre : car on ne peut pas parler de femelle quand il n'y a pas de mâle distinct ». On perçoit dans le passage – splendide et éloquent – la satisfaction d'Aristote d'avoir trouvé une explication à l'impossible coexistence du sexe féminin avec les armes.

Les analyses récentes sur les femmes d'armes et les anciennes gynécocraties sont nombreuses, notamment celles qui concernent les Amazones et les comédies d'Aristophane. Nous ne nous

⁵³³ Ael. *VH.* fr. 47a-c Domingo-Forasté (traduction de Detienne 1979, 184).

⁵³⁴ Il est intéressant de noter que dans l'iconographie, la *machaira* est un attribut des Péliades qui sont sur le point de démembrer leur père (Pilo 2014, 217-218).

⁵³⁵ Arist. *PA* 661b 27-662a 7 : « Chacun des organes qui servent à l'attaque et à la défense sont attribués par la nature aux seuls êtres qui sont capables de les utiliser ou qui peuvent les utiliser mieux, et ils sont donnés le plus largement à ceux qui en font le plus large usage, par exemple l'aiguillon, l'ergot, les cornes, les dents saillantes et les autres parties de ce genre. Or, comme le mâle est plus fort et plus courageux, il est seul à avoir ces parties ou bien il les a plus développées. Celles qui sont indispensables même aux femelles, comme les organes relatifs à la nutrition, sont moindres, mais se trouvent tout de même chez elles ; celles au contraire qui ne correspondent à aucune fonction nécessaire, n'existent pas. Et voilà pourquoi chez les cerfs, les mâles ont des cornes tandis que les femelles n'en ont pas. Il y a également une différence entre les cornes des vaches et celles des taureaux, et il en va de même chez les moutons. Lorsque les mâles ont des ergots, les plus souvent les femelles n'en ont pas ».

attarderons donc pas sur les détails des mythes et des œuvres, si ce n'est sur les questions utiles pour définir la dangerosité de leurs héroïnes ; les formes que le pouvoir féminin et ses protagonistes prennent dans l'imaginaire des Grecs seront utiles pour comprendre leur fonction idéologique au sein d'une culture qui pratique et représente une division des rôles sociaux de sexe basée sur l'idée de « nature » et dans laquelle la gynécocratie ne peut entrer que dans la sphère du « contre nature ». En effet, les Grecs ont l'habitude de placer ces sociétés dans un Ailleurs spatio-temporel dont ils réaffirment l'altérité par rapport à l'espace de la cité grecque, ou les associent à des formes de pouvoir autocratiques que la cité rejette et désapprouve.

Par exemple, la tyrannie et le pouvoir féminin vont de pair : hormis dans les gouvernements des Amazones et de Lemniennes, ils se croisent dans les gynécocraties comiques et dans des figures comme Clytemnestre, femme *tyrannos* menteuse, associée par Apollon aux Amazones (Aesch. *Eum.* 625-630), qui gouverne en l'absence du mari, usurpe le trône avec violence et ne se soucie pas du bien commun, meurtrière et lascive comme tous les tyrans. La figure d'Omphale, reine de Lydie, auprès de laquelle Héraclès est contraint de servir pendant trois ans pour obtenir la purification du meurtre d'Iphitos, est elle aussi tyrannique. Sous le commandement de la reine, le héros est obligé d'accomplir non seulement des exploits guerriers, mais aussi un *servitium amoris* qui implique un renversement des rôles et qui, mieux que toute autre tâche, incarne la soumission du héros à l'emprise féminine : les sources représentent Héraclès habillé en femme qui file la laine aux pieds d'Omphale, qui porte la massue et la *leonte*⁵³⁶.

Même les femmes puissantes décrites par Hérodote ont souvent à voir avec la monarchie, tandis que les Grecques sont liées à des tyrans ou appartiennent à la maison royale de Sparte. Les représentants de la maison royale persane témoignent de l'association entre autocratie et pouvoir féminin, parfois avec la composante de ruse, de cruauté et de liberté sexuelle (e.g. Hdt. III 133-135 ; IX 108-114) ; une association également confirmée par les proverbes et la sagesse populaire. Le lexique de la politique est appliqué à la *douleia* des hommes qui perdent leur *eleutheria* à cause de la tyrannie féminine⁵³⁷.

⁵³⁶ Soph. *Trach.* 248-257, Apollod. II 6,3, Diod. IV 31, Hyg. 32. Deux drames satyriques du V^e siècle sont dédiés à ce personnage, l'*Omphale* d'Ion de Chios et celle d'Achaïos.

⁵³⁷ Eur. fr. 321 Kn. : « Car il existe <depuis toujours> un proverbe qui dit que les femmes sont plus fortes dans les intrigues, tandis que les hommes sont plus habiles à toucher le but par la lance. Si le prix de la victoire allait à la ruse, c'est nous qui régnerions [εἶχομεν τυραννίδα] sur les hommes » ; Eur. fr. 502 Kn. « Tous ceux qui épousent une femme d'une naissance supérieure ou une grosse fortune ne comprennent pas le sens du mariage. Quand c'est le côté de la femme qui domine (κρατοῦντ') dans la maison, le mari devient esclave (δουλοῖ) et cesse d'être libre (κοῦκέτ' ἔστ' ἐλεύθερος). La richesse qu'apporte la femme en mariage est sans profit : car les divorces ne sont pas faciles » ; Alex. fr. 150 K.-A. : « Ah, malheureux que nous sommes [pauvres maris] qui avons vendu notre franc-parler (*parrhesian*) et nos plaisirs ! Nous voilà les esclaves de nos femmes, nous qui étions libres. Nous répétons que nous avons un dot, au lieu de parler d'une punition. Oui, une amère punition, lourde du fiel féminin, auprès duquel celui des hommes n'est que miel. Eux pardonnent quand ils sont outragés, elles, quand elles vous font du tort, vous font en plus des reproches ! Elles dirigent ce qu'elles devraient laisser, négligent ce qu'elles devraient diriger ! Elles font de faux serments ! Elles n'ont pas le moindre mal et disent qu'elles sont malades ! » ; Anaxandr. fr. 53 K.-A. : « Celui qui pense à prendre femme ne pense pas bien, puisque le résultat de sa réflexion c'est le mariage. C'est le début d'une vie de malheurs (πολλῶν κακῶν ἀρχή). Car, ou bien on est pauvre, et en acceptant de l'argent, on fait de sa femme non plus une épouse mais un maître [...], dont on est l'esclave et non le mari. Ou bien on la prend sans dot, et on est esclave de même, car désormais il faut nourrir deux bouches au lieu d'une. On en a pris une laide ? La vie n'est plus vivable, plus moyen de rentrer à la maison ! On n'a prise

Certaines des femmes d'Hérodote sont des paradigmes du motif narratif de la « reine vindicative », tout comme Clytemnestre ou les reines qui se vengent du rejet amoureux de leur beau-fils, dont il sera question plus loin. L'épouse de Candaule (I 8-12) appartient à cette catégorie et la cruelle Amestris, épouse de Xerxès (IX 108-113), qui a fait amputer les seins, la langue, le nez, les lèvres et les oreilles de sa belle-sœur, coupable de l'adultère de son mari : une sorte de *maschalismos*, semblable à ce que Clytemnestre perpétue dans le mythe sur Agamemnon, qui masculinise la reine, mais qui est causé par un sentiment attribué principalement aux femmes, la jalousie. L'autre Nitocris mentionnée par Hérodote, la reine égyptienne, se distingue également par sa cruauté et sa ruse, toutes deux mises au service de sa soif de vengeance pour la mort de son frère.

Bien qu'il s'agisse de personnages historiques, il est clair qu'aux vrais personnages se superposent des anecdotes à la saveur légendaire basées sur le *topos* de l'*akrasia* féminine et de la cruauté des peuples non grecs, combinées à des motifs tirés du mythe et du folklore : ces reines se distinguent par la cruauté fantaisiste de leurs crimes et de leurs vengeances. Le cas le plus significatif de cette propension à la vengeance sanglante est peut-être celui de Tomyris, reine des Massagètes (Hdt. I 205-214). À Cyrus le Grand qui avait capturé son fils au combat, Tomyris ordonne sa libération en concluant le message par ces mots (I 212) : « Si tu ne le fais pas, je te le jure par le soleil, souverain des Massagètes, quelque insatiable de sang que tu sois, je t'en rassasierai ». Puisque son fils s'est suicidé, Tomyris, une fois Cyrus vaincu et tué au combat, plonge la tête de son cadavre dans une outre pleine de sang humain, en disant (I 213) : « Roi, bien que je sois vivante et que je t'aie vaincu les armes à la main, tu m'as perdue en t'emparant par ruse de mon fils ; moi à mon tour, comme je t'en ai menacé, je te rassasierai de sang ». Tout aussi débridée dans sa cruauté est Phérétime, épouse du roi de Cyrène Battos III, qui, pour venger le meurtre de son fils par certains habitants de Barcé, « les fit empaler tout autour des murailles ; et à leurs femmes elle fit couper les seins, dont elle garnit aussi les tours des murs » (Hdt. IV 202, 1). L'horreur de ce châtement trouve un écho dans la description de la mort de la reine, qui « toute vive elle fourmilla de vers ; tant il est vrai que les vengeances poussées à l'excès attirent sur les hommes la haine des dieux » (Hdt. IV 205). Ces modèles narratifs et les clichés sur les vices féminins seront également utilisés à la fin de l'époque classique et hellénistique pour décrire des figures de reines telles qu'Olympias, la tristement célèbre mère d'Alexandre, ou Eurydice, épouse d'Amyntas III de Macédoine, autour desquelles se sont rassemblées d'intéressantes « légendes noires ». Les deux personnages sont diabolisés dans le cadre d'une tradition adverse qui vient de leurs adversaires politiques dans le contexte des crises dynastiques impliquant leurs familles. Olympias, que Diodore (XIX 51,6) définit comme la plus importante parmi les femmes de son temps pour son autorité et que Justin (XV 6,1) accuse d'avoir agi *muliebri quam regio more*, est décrite comme une femme sans scrupules, tyrannique, empoisonneuse, enchantresse, vouée aux arts magiques et aux rituels orphiques et dionysiaques effrénés, assez pour être assimilée à une Bacchante. Selon Plut. *Al.* II 7, Olympias s'est livrée à des rituels orgiaques avec plus d'enthousiasme que les autres (*barbarikoteron*), tandis qu'Athen. XIII 560f (= Duris

une belle ? Elle n'est pas plus à l'époux qu'aux voisins. Si bien qu'il n'y a aucun moyen de passer à côté du malheur » (trad. J.-C. Carrière). Le spectre de la tyrannie apparaît également dans *Lysistrata*, dans laquelle la conspiration des femmes « sent la tyrannie d'Hippias » (vv. 614-635).

FGrHist 76 F 52) affirme que dans la guerre entre Olympias et Eurydice, Olympias « avançait dans la bataille au son des tympan, plus débridée qu'une Bacchante ». Il n'y a rien d'étrange dans cet acte : simplement « Olimpiade si presenta alle truppe in veste di sacerdotessa dionisiaca perché questo ruolo le conferiva uno statuto autorevole che discendeva dalla sua posizione all'interno della famiglia reale »⁵³⁸. Mais dans la légende noire d'Olympias, ces aspects sont voués au dénigrement. Même l'iconographie la représente souvent avec un serpent, un attribut des Ménades et des divinités chthoniques.

De même, Eurydice, qu'une tradition ancienne en sa faveur dépeint comme une femme politiquement active, mais aussi comme une épouse fidèle et une mère dévouée, sera plus tard accusée par une tradition hostile d'avoir conspiré contre son mari en faveur de son amant (son gendre), de luxure et du meurtre de ses petits-enfants (*Iust.* VII 4-5)⁵³⁹. Les représentations de ces reines montrent comment la diffamation d'une femme puissante passait par les accusations classiques de la pensée anti-féminine contre le dangereux *genos gynaikon* : débridement, meurtre, luxure, violation des devoirs familiaux, magie, caractéristiques qui les font apparaître en tous points semblables aux personnages d'invention du mythe.

L'association entre les femmes et la tyrannie apparaît encore plus intéressante si l'on considère que le tyran est perçu par les Grecs comme le grand ennemi de la *polis* et s'élève, surtout au V^e siècle, au rang de figure idéologique du vice, de la cruauté et de la difformité par rapport à la norme sociale⁵⁴⁰ : le tyran partage avec les femmes l'intempérance, le manque de maîtrise de soi, qui se déclinent en colère, luxure, cruauté, avidité ; autant de vices attribués aux femmes et issus d'une même racine, l'*akrasia*. C'est précisément dans l'*akrasia* que Platon (*Resp.* VIII 565d ss.) identifie le trait pertinent de l'âme tyrannique⁵⁴¹. À la tyrannie des femmes correspond une perte masculine d'*éleutheria* et de *parrhesia*, pierres angulaires de l'identité du citoyen, comme en témoigne, par exemple, le fr. 775 Kn. d'Euripide : « Lui qui était libre, le voilà esclave de son lit pour avoir vendu son corps pour le prix d'une dot ».

Le rapprochement entre la gynécocratie et la doulocratie en tant que gouvernements contre-nature a été mentionné un peu plus haut. Aristote mettra en rapport le pouvoir féminin avec l'indulgence envers les esclaves et les excès de la démocratie (*Pol.* V 1313b 32-38) : « Les pratiques que l'on trouve dans la démocratie sous sa forme extrême sont toutes de caractère tyrannique : pleins pouvoirs aux femmes à la maison (*gynaikokratia*) pour qu'elles rapportent contre leurs maris, bride lâchée aux esclaves pour la même raison ; de fait ce ne sont ni les esclaves, ni les femmes qui complotent contre les tyrans : quand on a une vie heureuse, on est fatalement bien disposé pour les tyrannies et aussi, pour les démocraties ».

C'est également dans cette proximité avec la tyrannie, qui s'ajoute à la perte de l'autorité masculine, que réside la puissante charge gynécophobique de la gynécocratie, un gouvernement qui prévoit souvent un renversement des rôles, mais avec des résultats

⁵³⁸ Daverio Rocchi 2014, 664-665. Sur la figure d'Olympias voir aussi Carney 2006.

⁵³⁹ Sur Eurydice de Macédoine, voir Mortensen 1992, Bearzot 2014, Carney 2019.

⁵⁴⁰ Voir Lanza 1977.

⁵⁴¹ Peu de temps auparavant, Socrate, parlant de la dégénération de la démocratie en anarchie, dans la subversion des hiérarchies et dans l'arbitraire absolu (*Resp.* VIII 563b), avait directement impliqué les femmes et les esclaves : « Le dernier excès où atteint l'abus de la liberté dans un pareil gouvernement, c'est quand les hommes et les femmes qu'on achète ne sont pas moins libres que ceux qui les ont achetés. J'allais oublier de dire jusqu'où vont l'égalité et la liberté dans les rapports des hommes et des femmes ».

asymétriques selon les sexes : en général, alors que l'assomption des rôles masculins permet aux femmes d'assumer des caractères d'héroïsme et de dangerosité, l'assomption des rôles féminins par les hommes est une source de ridicule et de dévalorisation.

II.1.2 Les gynécocraties du mythe : les Amazones et les Lemniennes

Les histoires de femmes guerrières vivant loin des hommes ou qui les soumettent traversent l'histoire, la littérature, l'iconographie, et pas seulement occidentales ; autour de la figure de l'Amazone, il existe différentes constructions culturelles, dont beaucoup impliquent les processus de fabrication du genre. Dans l'imaginaire grec également, ce mythe joue un rôle important : plusieurs auteurs mentionnent ces femmes, de nombreuses images les représentent et d'innombrables valeurs leur sont attribuées. Plus tard, à l'époque moderne et contemporaine, le mythe des Amazones continuera à fournir un terrain pour des exercices d'interprétation de divers courants de pensée, pas seulement par les antiquistes⁵⁴².

Au XIX^e siècle, des études ont abordé le thème des Amazones en essayant d'établir une relation entre le mythe et la réalité, en identifiant et en situant différemment ce peuple dans l'espace et le temps. Le courant évolutionniste avait en effet émis l'hypothèse d'une phase matriarcale précédant la phase patriarcale dans les sociétés humaines : le mythe des Amazones, comme d'autres mythes basés sur le protagonisme féminin, aurait constitué un indice de cette phase historique. Une fois qu'il a été démontré, vers les années 1960, les faiblesses de la thèse matriarcale⁵⁴³, la question de l'historicité des Amazones a perdu de sa pertinence ; à partir de ce moment, l'intérêt des chercheurs s'est concentré sur le mythe amazonien en tant que produit historique de la pensée grecque, sur son développement et ses fonctions dans l'imaginaire de la Grèce antique, et enfin sur sa relation avec le contexte social, politique et culturel⁵⁴⁴. Il existe d'innombrables sources sur les Amazones, d'Homère à Nonnos de Panopolis, ainsi que des variations du mythe, de l'onomastique, de la géographie et des étymologies. L'iconographie qui leur est consacrée est impressionnante. Ces sources ont été largement étudiées⁵⁴⁵ : nous nous limiterons ici à résumer quelques questions.

À l'époque archaïque, les Amazones sont principalement représentées comme des guerrières héroïques, l'équivalent des Grecs, comme en témoignent leurs noms (composés par exemple avec μάχη et ἴππος⁵⁴⁶) et les courtes références chez Homère. Dans *Il.* III 182-190 Priam se

⁵⁴² Sur les Amazones dans le folklore de différents pays, voir Samuel 1975, 22-82, Andres 2000, Andrisano 2006, Leduc 2008, Voisset-Veysseyre 2010. Sur l'utilisation politique des mythes matriarcaux pour ratifier l'association femme/nature/ordre cosmique ou, chez certains représentants du féminisme différentialiste, comme modèle historique d'un pouvoir féminin pour s'opposer au patriarcat voir Wagner-Hasel 1986 et 1991. Pour une analyse critique des prétendus matriarcats contemporains Mathieu 2014, 205-273.

⁵⁴³ En particulier Pembroke 1965 et 1967.

⁵⁴⁴ Dans la pensée de Bachofen, l'Amazonisme est la deuxième période de l'histoire humaine, où les femmes se rebellent contre la violence sexuelle et la promiscuité absolue de « hétérisme ». Un examen approfondi des interprétations du mythe des Amazones entre les XIX^e et XX^e siècles dans Block 1995, 21-143.

⁵⁴⁵ Notamment Carlier 1979, Carlier, Detienne 1980-1981, Tyrrel 1985, Hardwick 1990, Tichit 1991, Blok 1995, Dowden 1997, Bremer 2000, Fabre-Serris 2008, Boulogne 2008, Voisset-Veysseyre 2009, Saïd 2013, 121-158, Sebillotte Cuchet 2013, Molas Font 2013, Mayor 2017. Sur l'iconographie Bothmer 1957, Lissarague, Schmitt Pantel 2008, Muller 2008, Sturm 2017.

⁵⁴⁶ Par exemple Ἴππολύτη, Λυσίππη, Μελανίππη, Λαομάχη, Ἴππομάχη, etc.

souvent avoir combattu en Phrygie contre les Ἀμαζόνες ἀντιάνειραι ; la formule se retrouve également dans *Il.* VI 186 à propos de l'entreprise de Bellérophon en Lycie contre les Amazones⁵⁴⁷. Dans l'*Aithiopsis* d'Arctinos de Milet, probablement composé au VII^e siècle, l'Amazone Penthésilée participe à la guerre de Troie pour aider les Troyens et est tuée par Achille : le résumé du poème rappelle son héroïsme guerrier, qui lui apporte le *kleos*. Même les représentations sur les vases à figures noires dépeignent les Amazones comme des hoplites, avec un bouclier rond, une lance et une épée ; elles se distinguent des guerriers masculins tantôt par leur robe plus longue, tantôt par leurs seins à peine suggérés, tantôt seulement par leur teint clair⁵⁴⁸. Dans ces sources, produit d'une société imprégnée d'idéaux héroïques, l'opposition homme/femme n'est pas marquée, et la féminité des Amazones non plus ; au contraire, on assiste à l'assimilation de l'Amazone à la sphère guerrière du mâle grec. Une vision similaire des Amazones en tant qu'héroïnes, sans attention particulière à leur sexe, se retrouve dans les histoires sur les fondatrices et éponymes de cités qui se répandent à partir de l'âge archaïque⁵⁴⁹.

Dans la transition vers l'âge classique, les sources révèlent un changement dans l'utilisation du mythe : l'accent est progressivement mis sur les différences entre les Grecs et les Amazones. Ces dernières sont « sans hommes » et « carnassières » (Aesch. *Suppl.* 287 : τὰς ἀνάνδρους κρεοβόρους δ' Ἀμαζόννας), c'est-à-dire associées à la chasse et à la vie sauvage : l'*hapax* κρεοβόρους met les Amazones à l'écart des hommes civilisés qui sont σιτοφάγοι, « mangeurs de pain », tandis que la racine βορ- de βιβρώσκω (« dévorer, manger avec avidité ») souligne la voracité peu civilisée du repas⁵⁵⁰. D'ailleurs, les Amazones utilisent une arme peu grecque, l'arc (Pind. *Nem* III 64 : χαλκότοξον Ἀμαζόνων ; Aesch. *Eum.* 625-629 ; Hellenic. *FGrHist* 4 F 107) et dans l'iconographie, elles commencent à être caractérisées par des vêtements exotiques⁵⁵¹. Dans Aesch. *Prom.* 723-725 également est citée l'Ἀμαζόνων στρατὸν στυγάνορα « L'armée des Amazones qui détestent le mâle », dans le cadre d'une description des peuples éloignés, qui met en évidence leur altérité⁵⁵².

⁵⁴⁷ La signification d'*antianeirai* est discutée depuis l'Antiquité (Blok 1995, 169-185) : « égal aux hommes » ou « ennemis des hommes » ? Carlier, Detienne 1979, 381 proposent de faire coexister les deux sens du préfixe ἀντί, traduisant « les égales et les ennemis des mâles ». Dans tous les cas, une femme qui vaut autant qu'un homme ne peut être qu'une ennemie.

⁵⁴⁸ Lissarrague, 1990, 32-34 et Lissarrague, Schmitt Pantel 2008. Voir p. ex. l'amphore thyrrhenienne à f.n., de 560-555 av. J.-C. attribué au Peintre de Castellani, Paris, Musée du Louvre E 848 (FIG. 1) et la coupe attique à f.n., vers 575-525 av. J.-C. de Hambourg, Museum für Kunst und Gewerbe 1961.61 (FIG. 2).

⁵⁴⁹ Les contes de ce type, mentionnés par Hécatée, Diodore, Pausanias et Strabon, se poursuivent jusqu'à l'âge hellénistique dans les cités ioniennes et éoliennes d'Asie Mineure et sont souvent difficiles à circonscrire chronologiquement. À cet égard, Blok 1997 et Moscati Castelnuovo 1999.

⁵⁵⁰ La connotation négative de cette racine est reprise par l'épithète δημοβόρος « dévoreur de peuple » utilisée dans Hom. *Il.* I 231 pour insulter Agamemnon.

⁵⁵¹ Un exemple intéressant est un *skyphos* de la fin du VI^e siècle. attribuable au Peintre de Thésée (Boston, Museum of Fine Arts 99.523) actif en Attique vers 500 av. J.-C., représentant une Amazone chevauchant un lion devant un animal avec une tête d'âne, un corps sphérique et deux pattes, que la guerrière cible avec son arc (FIG. 3) ; la robe de l'Amazone et l'animal sont à carreaux noir et blanc : « à la triple altérité de l'Amazone, vêtue en barbare, armée comme un chasseur, montée sur un lion, répond l'étrangeté du gibier qu'elle affronte – âne ou oiseau [...]. Le peintre a ainsi disposé en miroir deux modèles de l'étrangeté, celui du monde animal hybride et celui de l'Amazone qui l'affronte » (Lissarrague, Schmitt Pantel 2008, 44).

⁵⁵² Pindare mentionne encore dans *Ol.* VIII 47-48, avec d'autres peuples lointains, les « Amazones bonnes cavalières (εὐίππους) » ; elles apparaissent dans *Ol.* XIII 88-91 à propos de Bellérophon, qui a tué « les escadrons archers féminins des Amazones (Ἀμαζονίδων τοξόταν γυναικεῖον στρατὸν) ».

Entre les VI^e et le V^e siècles, le caractère barbare des Amazones s'est accentué et l'iconographie leur a donné des traits exotiques : tuniques courtes et rayées, ceintures qui les distinguaient des Grecs, robes bordées de figures de griffons et de sphinx, peaux d'animaux, chapeaux de fourrure⁵⁵³. Leur féminité commence également à émerger des récits. Du VII^e au milieu du V^e siècle, les représentations figuratives de l'amazonomachie d'Héraclès sont fréquentes ; à la fin du VI^e siècle, et surtout après les guerres médiques, elle est remplacée par le motif de l'invasion de l'Attique et de l'amazonomachie de Thésée, ce qui revitalise le thème qui commençait à se banaliser dans l'iconographie⁵⁵⁴. Les armées des citoyens athéniens prennent la place des héros de l'épopée et la défaite des Amazones devient un symbole de la défaite des Perses, s'historicisant et se transformant en *topos* patriotique. Dans ce contexte, elle sera reprise dans les genres par excellence chargés de transmettre l'idéologie de la *polis*, les discours politiques et l'épithète : Lysias (*Epit.* 4-6), Isocrate (*Paneg.* 68-70), Démosthène (*Epit.* 4-8) décrivent l'extermination des Amazones avec les caractéristiques d'une entreprise qui perfectionne le statut héroïque de la cité. Les amazonomachies sont ainsi conceptualisées comme de véritables mythes fondateurs, impliquant des héros culturels, tels qu'Héraclès et Thésée, à la fois civilisateurs et tueurs de monstres, ainsi que Bellérophon ; au fil du temps, elles s'étendent à un nombre croissant de héros et de personnages, du temps mythique au temps historique⁵⁵⁵. Ce n'est pas un hasard si Démosthène, après avoir longuement insisté sur l'importance de l'*eugeneia* des Athéniens par rapport au mythe de l'autochtonie, affirme que les citoyens d'Athènes sont à la hauteur de leur origine et cite la défaite des Amazones comme premier exemple. D'autres *exempla* canoniques du rôle civilisateur et bénéfique d'Athènes suivent, tels que l'expulsion des troupes d'Eumolpos, l'hospitalité offerte aux fils d'Héraclès et l'enterrement des morts de la guerre contre Thèbes. Cette utilisation patriotique du mythe sera très répandue, notamment en tant que symbole du rôle salvateur d'Athènes dans la guerre contre les barbares. Arrien s'en souviendra dans l'*Anabase d'Alexandre* (VII 13,6) : « Tous les orateurs athéniens qui font l'éloge des soldats morts au combat font une mention spéciale de l'exploit des Athéniens contre les Amazones ». L'amazonomachie de Thésée est en effet bien représentée dans l'iconographie du V^e siècle, même dans des zones de la cité d'une grande importance symbolique : sur les métopes du Parthénon, dans le temple de Thésée dans l'*agora*, avec la bataille entre Lapithes et Centaures, sur le bouclier d'Athéna *parthenos* et dans la *stoa poikile*, sur le même mur où sont représentés les héros de Marathon (Paus. I 15,2).

Parallèlement à l'utilisation patriotique du mythe, déjà à la fin de l'ère archaïque la féminité des Amazones avait pris une importance croissante, comme le montrent les nombreuses représentations vasculaires des mythes d'Héraclès et d'Hippolyte, d'Achille et de Penthésilée,

⁵⁵³ Les exemples sont nombreux : voir p.ex. la coupe attique à f.r., de 450-400 av. J.-C., attribué au Peintre d'Érétrie, Naples, Museo Archeologico Nazionale 81324 (FIG. 4) et l'amphore à f.r., attribuée à l'élève du Peintre de Lycurgue, milieu de IV^e siècle av. J.-C., Ruvo, Museo nazionale Jatta, Coll. Jatta J 423 (FIG. 6).

⁵⁵⁴ Selon Philocore, Héraclès et Thésée mènent ensemble l'amazonomachie, tandis que Phérécyde, Hellanicos et Herodoros distinguent deux expéditions (Plut. *Thes.* 26, 1). L'entreprise a été traitée, selon Plutarque (*Thes.* 26-28), dans le poème Théséide, du VI^e siècle.

⁵⁵⁵ Par exemple, Alexandre le Grand à l'époque hellénistique et Pompée à l'époque romaine. Sur l'appropriation de la légende de Thésée par les Athéniens, voir Calame 1996 [2018], 397-465.

de Thésée et d'Antiope⁵⁵⁶, dans lesquels les Amazones sont connotées comme des proies érotiques, et dans lesquels la sphère de l'amour et le thème de l'« enlèvement de l'Amazone » se superposent à la sphère de la guerre, et la violence sexuelle à celle de la guerre⁵⁵⁷. Dans l'ardeur de la bataille, le chiton descend sur les épaules des Amazones, montrant leurs seins nus⁵⁵⁸. Même dans le passage de Lysias, c'est la féminité des Amazones qui cède devant le courage athénien : « Femmes par le sexe (διὰ τὴν φύσιν), leur courage les faisait plutôt considérer comme des hommes. Elles se montraient en effet supérieures aux hommes par la vigueur de leurs âmes, plus qu'elles ne leur cédaient par la faiblesse de leurs corps ». Mais, marchant contre Athènes « elles trouvèrent devant elles des hommes de valeur, et leurs âmes ne furent plus au-dessus de leur sexe (ἐκτίσαντο τὰς ψυχὰς τῆ φύσει) : elles démentirent leur première réputation, *et ces périls mieux que la faiblesse de leur corps les révélèrent femmes* ». Le point culminant de cette féminisation apparaîtra des siècles plus tard dans l'histoire de Quinte-Curce (VI 5,24-32), dans laquelle la reine des Amazones se rend auprès d'Alexandre le Grand avec l'intention précise de s'accoupler avec lui pour concevoir un enfant, en le soumettant à treize jours de rapports sexuels.

Mais les nuances dans l'utilisation de ce mythe ne sont pas encore terminées. En remontant à l'époque classique, on observe que déjà à cette époque un intérêt ethnographique pour les peuples lointains caractérisés par des coutumes différentes de celles des Grecs commence à se développer, notamment en matière de rapports entre les sexes : dans un passage célèbre (IV 110-117), Hérodote relie les coutumes guerrières des femmes Sauromates au mythe des Amazones, dont les Sauromates seraient les descendants. C'est à partir de ce moment que les récits sur les guerrières deviennent plus détaillés et, avec le temps, de plus en plus proches des *mirabilia* : Hérodote rapporte que les Amazones (que les Scythes appellent Oiorpata, « tueuses d'hommes »), arrivées en Scythie après avoir été vaincues par les Grecs, finissent par s'accoupler avec les Scythes, qui les apprivoisent (ἐκτιλώσαντο). Les Amazones refusent cependant de s'intégrer (IV 114,10-14) : « Nous ne saurions demeurer avec les femmes de chez vous; car nos habitudes ne sont pas les mêmes que les leurs. Nous, nous tirons de l'arc, nous lançons le javelot, nous montons à cheval; nous n'avons pas appris de travaux féminins ». Les nouveaux couples dépassent le Tanaïs : « Depuis lors, les femmes des Sauromates mènent le genre de vie de leurs antiques aïeules : elles vont à la chasse à cheval, et avec leurs maris et sans eux ; elles vont à la guerre ; elles portent le même accoutrement que les hommes » (IV 116,5-10). Un dernier héritage des anciennes Amazones demeure dans les coutumes matrimoniales des Sauromates : « aucune fille ne se marie avant d'avoir tué un ennemi » (IV 117,4-5). Hérodote ne parle pas de la mutilation des seins, une caractéristique jamais présente dans l'iconographie : le premier à en parler, à propos des Sauromates, est

⁵⁵⁶ Les sources rapportent des versions nombreuses et contrastées de ces événements, caractérisées par des oscillations sur le nom de la reine des Amazones (Antiope, Mélanippe, Hippolyte, Penthésilée), sur l'auteur de l'enlèvement d'Antiope (attribué à la fois à Héraclès et à Thésée), sur son mariage avec Thésée et sur son meurtre.

⁵⁵⁷ Schmitt Pantel 2012b apporte comme exemple de cette ambivalence la ceinture de l'Amazone, entre la ceinture du guerrier et la ceinture de la vierge, symbole de pouvoir et à la fois érotique et lié au mariage.

⁵⁵⁸ En plus des métopes du Parthénon, voir par exemple le cratère à volutes attique à f.r. du milieu du V^e siècle du Metropolitan Museum de New York 07.286.84 (= LIMC 295, FIG.5), attribué au Peintre des Satyres poilus.

Hippocrate (*Aer.* 17), qui rapporte également un détail conforme à celui d'Hérodote sur le meurtre de l'ennemi comme condition d'accès au mariage.

À partir d'Hérodote, les histoires sur les Amazones continueront à osciller entre mythe et ethnographie, enrichies de détails sur leurs coutumes, de détails exotiques et merveilleux, d'étymologies bizarres, de contextes géographiques éloignés, créant ainsi une véritable « amazonologie » marquée par l'altérité. Le fait que, dès le V^e siècle, cette « amazonologie » s'intéresse aux habitudes sexuelles des Amazones, détourne l'attention de leur *thymos* masculin et le dirige vers leur féminité⁵⁵⁹. Diodore (II 44-46), par exemple, représente le royaume des Amazones du Thermodon comme « un peuple gouverné par des femmes (γυναικοκρατουμένου) », dirigé par des reines, victorieux des peuples voisins. Les femmes chassent et se battent, les hommes sont affectés aux travaux ménagers, les fils sont mutilés pour les empêcher de se battre, les seins des filles sont brûlés pour ne pas les gêner dans la bataille⁵⁶⁰. Plus loin (III 52-55), l'historien décrit les Amazones de Libye, les plus anciennes, dans un contexte exotique et lointain (III 53,1 : ἐπὶ τοῖς πέρασι τῆς οἰκουμένης), mais avec des aspects qui le rapprochent d'une *polis* grecque, tels que le système judiciaire et la *parrhesia*⁵⁶¹ : les Amazones sont gouvernées par des femmes (γυναικοκρατούμενον), dotées d'une *andreia* extraordinaire, qui

devaient servir comme soldats pendant un temps déterminé de leur vie, tout en conservant leur virginité ; passé les années de service armé elles approchaient des hommes pour avoir d'eux des enfants, mais elles continuaient à exercer les magistratures et à administrer toutes les affaires publiques. Les hommes, comme les femmes mariées de chez nous, passaient leur vie dans les maisons, soumis aux ordres de leurs compagnes ; ils n'avaient le droit ni de faire campagne, ni d'exercer une magistrature, ni, en outre, d'exprimer une opinion dans les affaires publiques, ce qui aurait pu les rendre arrogants et les faire se révolter contre les femmes (III 53,1-2).

Les hommes élèvent les enfants et les femmes se font brûler les seins. Le stade de leur civilisation est en retard, puisqu'elles ne connaissent pas l'agriculture, mais pratiquent l'élevage et la guerre, « désireuses de frapper de terreur les peuples voisins » (III 54,4).

Dans les deux cas, le pouvoir des Amazones est représenté comme tyrannique et cruel⁵⁶² et la division sexuelle du travail a lieu sur la base d'un renversement de la société grecque. Leur peuple est également caractérisé par le primitivisme, attesté par la chasse, le pillage et l'absence d'agriculture. De même, les Amazones du Caucase décrites par Strabon (XI 5,1-4) brûlent les seins de leurs filles, tandis qu'elles rendent leurs fils à leurs voisins Gargaréens, avec lesquels elles s'accouplent « en secret et dans l'obscurité, au hasard de la rencontre » (XI

⁵⁵⁹ Blok 1995, 280-281.

⁵⁶⁰ Comme on le sait, le nom des Amazones est interprété par les Grecs sur la base de l'étymologie du *a* privatif plus la racine de *μαζός*, forme ionique de *μαστός*, « sein ».

⁵⁶¹ Peu après, à III 54,2 Diodore fait apparaître une reine, Myrrhiné, retournant dans le sillage de la tradition.

⁵⁶² La cruauté des Amazones était déjà mentionnée à l'âge classique par Xanth. *FGrHist* 767 F 22 (« Xanth dit que les Amazones, lorsqu'elles donnaient naissance à des enfants mâles, arrachaient leurs yeux de leurs propres mains ») et par Hipp. *Art.* 53,1, selon lequel elles luxaient les genoux et les hanches de leurs enfants pour les empêcher de se rebeller, et les utilisaient pour des métiers sédentaires. Trogue Pompée (fr. 36a Seel) commente : « cette cruauté a eu pour conséquence qu'elles étaient très craintes dans l'opinion générale : en fait, quel espoir pouvait rester à un prisonnier, où même un fils n'avait pas le droit d'avoir de la pitié ? ».

5,1). Elles pratiquent la guerre et la chasse, et élèvent des chevaux pour le combat, mais leurs activités incluent l'agriculture. Le caractère principal de l'incivilité réside ici, ainsi que chez Philostrate (*Her.* 57,4), dans la *mixis epikoinos*, typique des sociétés sauvages ou précédant le mariage monogamique.

De ce bref *excursus*, il ressort quelques données intéressantes, tout d'abord le fait que le mythe des Amazones est extrêmement polyvalent et se prête à être investi de multiples significations et à répondre à différents intérêts, dans une perspective synchronique et diachronique. Il faut donc exclure une interprétation unique des différents récits à travers les paradigmes de l'inversion ou de l'altérité (masculin/féminin, grec/barbare)⁵⁶³ : les guerrières sont un double (ennemi) du guerrier grec, les homologues du citoyen grec qui exclut l'autre sexe de la vie publique, l'incarnation du guerrier barbare, l'opposé de la femme grecque, un aspect de l'altérité des peuples barbares et une proie érotique de l'homme grec. Leur nature hybride – un *thymos* masculin dans un corps de femme – rend leur partie masculine superposable à la figure du héros grec, tandis que leur partie féminine met en danger ce dernier⁵⁶⁴. Les sociétés des Amazones sont tantôt mono-sexuées, tantôt mixtes, tantôt coercitives envers les hommes, forcés à faire des travaux domestiques, tantôt accueillantes, tantôt proches de la *polis* grecque, tantôt barbares ; tantôt l'activité de guerre est incompatible avec le mariage, tantôt coexistante avec lui. Cependant, un trait reste constant dans les récits : le travail domestique est toujours incompatible avec la guerre, que le sexe des combattants coïncide ou non avec le genre : souvent ce sont les hommes qui s'en occupent, mais quand les hommes se battent aussi, les sources sont muettes. Il s'agit d'un signe clair que les tâches domestiques sont perçues comme inconciliables avec le rôle social masculin, quel que soit celui – homme ou femme – qui l'accomplit.

Même dans les cas où un mécanisme de renversement évident agit, des homologues s'y greffent : les Scythes d'Hérodote, par exemple, des barbares qui s'accouplent en plein air et apportent la dot aux Amazones, à l'opposé de ce que font les Grecs, finissent par se comporter comme des Grecs, en mettant les Amazones « à leur place » dans le rôle d'épouses reproductrices. Les Amazones agissent comme des maris, mais les Scythes n'agissent pas comme des épouses, ce qui bouleverse le schéma du monde renversé. Les maris des Amazones de Libye, en revanche, n'agissent pas simplement « comme des femmes », mais « comme les femmes mariées de chez nous », comme des femmes grecques. Parallèlement, leurs femmes se comportent comme les hommes grecs et partagent leur temps entre les activités guerrières, la justice et les affaires publiques : la barbarie est réduite, mais « l'atopie est plus scandaleuse si les femmes sont des hommes dans un état qui ressemble si prodigieusement à une cité grecque »⁵⁶⁵.

Les Amazones-Sauromates d'Hérodote ne sont ni ennemies de l'homme, ni dangereuses, et ne correspondent pas non plus au modèle du barbare : plus généralement, Hérodote fait preuve d'une ouverture remarquable envers des modèles de comportement féminin différents de ceux

⁵⁶³ Une critique articulée des interprétations (comme celle de Tyrrel 1985 et DuBois 1982) qui proposent une lecture univoque en termes d'inversion ou de polarité se trouve dans Carlier 1979 et Blok 1995, 104-143.

⁵⁶⁴ Blok 1995, 277-279. Sur les Amazones comme figures de liminalité utiles aux Grecs pour explorer les antithèses homme/femme, homme/bête, grec/barbare voir DuBois 1982.

⁵⁶⁵ Carlier 1979, 398.

des Grecs⁵⁶⁶. L'exemple d'Hérodote ne me semble cependant pas suffisant pour prouver l'affirmation selon laquelle « les Anciens admettaient que le rapport guerrier et du genre relevait tout simplement de conventions, qui il était socialement déterminé par un ensemble de répartitions de rôles et de perceptions de l'autre »⁵⁶⁷. Les anciens ont plutôt tendance à considérer les rôles sexuels inscrits dans la nature : Hérodote lui-même, même dans le relativisme qui le distingue, utilise les Grecs comme modèle de référence, auxquels il compare les autres peuples à travers une grille d'indicateurs récurrents (alimentation, coutumes sexuelles, funérailles, etc.)⁵⁶⁸. Il est intéressant de noter que dans l'ethnographie d'Hérodote, les femmes ne menacent jamais les hommes de leur propre société, ni ne s'arrogent un pouvoir illégitime, et agissent souvent dans l'intérêt de leur propre famille⁵⁶⁹ : bien que certaines coutumes puissent paraître bizarres à un Grec, Hérodote ne les décrit pas pour éveiller le spectre de la gynécocratie chez l'auditeur.

Mais s'il est vrai que les figures féminines héroïques ne peuvent être étudiées comme une catégorie homogène⁵⁷⁰, cela ne signifie pas qu'elles échappent aux stéréotypes de la « femme dangereuse » : Phérétime, Atossa, Tomyris, Artémise et les autres figures agissant dans des domaines traditionnellement masculins sont plus nombreuses dans l'œuvre l'Hérodote des femmes passives et décrites comme des victimes en danger⁵⁷¹. Elles sont aussi souvent vindicatives et marquées par la cruauté et l'impitoyabilité⁵⁷², parfois extrêmes, en accord avec l'environnement barbare et despotique dans lequel elles vivent ; autant de traits qui se conjuguent avec le caractère « féminin » de la ruse.

Cependant, même dans cette pluralité de facettes, deux traits récurrents demeurent dans les différentes histoires sur les Amazones : les Amazones sont toujours différentes des femmes grecques et des caractéristiques naturelles qui leur sont attribuées et sont toujours dangereuses pour les hommes grecs. Leur danger est d'abord de type purement militaire ; il s'accroît à l'époque classique, puisque les guerrières, venues des lointains endroits où Priam, Bellérophon et Héraclès les avaient combattus, vont jusqu'à envahir l'Attique. Le discours civique du V^e siècle caractérise cette menace par le prisme du conflit des civilisations : le

⁵⁶⁶ Hérodote décrit une série de rapports entre les sexes chez les « barbares », dans lesquels la barbarie n'est pas simplement le contraire de la norme, mais présente divers degrés et facettes : promiscuité sexuelle et inhumanité chez les peuples sauvages (Padéens, Anthropophages, peuples du Caucase), communauté de femmes parmi les « sauvages civilisés » (Massagètes), renversement des rôles sexuels (les Libyens sédentaires, qui se maquillent, les Zauécès, dont les femmes conduisent des chars de guerre, les Auséens, les Thraces, les Agatirsés et les civilisés Égyptiens, qui ont dans presque tous les domaines des coutumes contraires à celles des autres hommes), vierges libertines, hommes efféminés, femmes viriles et les Enarées, des hommes féminisés qui pratiquent la divination.

⁵⁶⁷ Sebillotte Cuchet 2013, 183.

⁵⁶⁸ Sur l'utilisation ethnographique des coutumes sexuelles et matrimoniales pour définir la distance entre la civilisation et le monde sauvage Rosellini, Saïd 1978.

⁵⁶⁹ Dewald 1981, 103.

⁵⁷⁰ Sebillotte Cuchet 2009.

⁵⁷¹ Dewald 1981. Cela ne s'applique pas aux femmes mentionnées dans l'œuvre de Thucydide, représentées avant tout comme des victimes passives ou mentionnées comme faisant partie des non belligérantes ou des asservis « femmes et enfants ». Selon Wiedemann 1983, lorsque les femmes apparaissent dans Thucydide dans des rôles non passifs, cela a lieu pour marquer des épisodes particuliers dans lesquels des facteurs irrationnels conditionnent les événements historiques. Pour une analyse des passages de Thucydide dans lesquels il est fait mention de figures féminines particulières ou des « femmes » en tant que groupe, voir Harvey 1985 et Vanotti 2010.

⁵⁷² Vivero 2007. Sur les femmes dans Hérodote, voir aussi Blok 2002.

danger représenté par les Amazones est la régression vers la barbarie, dont le pouvoir féminin n'est pas une composante marginale. À ce danger s'ajoute, enfin, celui, typiquement féminin, de la séduction érotique.

La féminisation des Amazones signifie qu'elles ne sont plus de simples guerrières, mais des femmes qui utilisent des armes contre les hommes, des tueuses d'hommes et des séductrices. C'est aussi pour cette raison que l'anéantissement des Amazones constitue une étape de la civilisation, un fondement de l'ordre, non seulement comme une victoire sur les barbares, mais comme la défaite des femelles qui échappent à leur rôle naturel ; comme l'observa plus tard Diodore (II 55,3) : « La race des Amazones fut entièrement détruite par Héraclès [...] car il jugeait aberrant, alors qu'il se voulait le bienfaiteur du genre humain tout entier, de supporter qu'il subsistât des peuples gouvernés par des femmes (*gynaikokratoumena*) ». On pourrait en dire autant de Thésée, héros civilisateur par excellence, vainqueur des monstres, auteur du synœcisme d'Athènes, descendu aux enfers comme Héraclès et, comme lui, destructeur des guerrières barbares.

Après tout, même les Amazones d'Hérodote n'échappent pas à la marque de la dangerosité : au début de l'histoire (IV 110,1) les guerrières, vaincues, capturées et embarquées sur des navires, une fois en mer, massacrent les Grecs, puis, une fois débarquées, pillent le territoire des Scythes. Ce n'est qu'après la « thérapie » phallique qu'elles seront domptées et cesseront d'être des Oiorpata, des meurtrières d'hommes, tout comme dans le cas de Thésée qui, en épousant Antiope, apprivoisée et civilisée, s'est réintégrée dans un ordre normalisé⁵⁷³. Mais en ce qui concerne le *genos gynaikon*, nul n'est jamais trop prudent : le cas même d'Antiope montre que les femmes ne sont jamais définitivement domptées et que la surveillance ne doit pas être relâchée. En effet, l'épouse de Thésée, lorsqu'il voudra prendre Phèdre pour épouse, apparaîtra en armes lors de la noce avec d'autres Amazones pour assassiner tous ceux qui sont présents, de sorte que Thésée sera forcé de la tuer (Apollod. *Epit.* 1,16).

La description des héroïnes guerrières ne bouleverse pas l'articulation habituelle entre la fonction guerrière et le genre masculin : en effet, les auteurs, soulignant que les Amazones accomplissent des tâches propres aux hommes, alors que leurs hommes assument des tâches typiquement féminines, ne font que réaffirmer la validité générale et pourrions-nous dire « naturelle » du modèle grec dans lequel le mâle prédomine, et dont les autres coutumes représentent une variation ou une inversion⁵⁷⁴. Une inversion, il est bon de le rappeler, non pas neutre, mais déshonorante pour les hommes : la reine des Amazones (Diod. II 45,2) « assigna en revanche aux hommes les traitements de la laine et *les travaux domestiques des femmes* (τὰς τῶν γυναικῶν κατ'οἶκους ἐργασίας). C'est qu'elle avait introduit des lois lui permettant d'habiliter les femmes à se battre à la guerre et de *confiner* au contraire les hommes *dans l'humiliation et la servitude* (δουλείαν) ». Au contraire, la masculinisation des Amazones

⁵⁷³ Selon Carlier 1979, 388-390, le geste qui fonde le statut de l'Amazone est précisément le meurtre d'hommes : même lorsque (comme chez Trogue Pompée, fr. 36 Seel) les Amazones prennent le pouvoir parce que leurs hommes sont morts à la guerre, l'histoire laisse quelques hommes en vie pour qu'elles les tuent.

⁵⁷⁴ Diod. II 44,1 : « Chez ces peuples les femmes s'entraînent à la guerre *comme les hommes* et leurs actes *d'une mâle bravoure* n'ont rien à envier à ceux des hommes » ; II 45,1 : « Le long du fleuve Thermodon le pouvoir appartenait à un peuple gouverné par des femmes, et les femmes remplissaient *comme les hommes* les fonctions militaires ».

permet de leur attribuer *andreia*, *alke* et *kleos*, et de les représenter comme des héroïnes et de dignes adversaires ; l'exaltation de leur valeur a pour fonction de magnifier au maximum la victoire apportée sur elles par les Grecs. Ce qui ne manque jamais, c'est la hiérarchie, même lorsque les rôles sont inversés : et il est important de noter que c'est celui qui joue le rôle social « masculin » (guerre et gouvernement) qui commande. Sous la hiérarchie renversée du peuple amazonien, celle véritable se fait sentir : la mutilation que les guerrières infligent aux hommes a pour fonction de les priver de leur vigueur, ce qui les rendrait naturellement supérieurs aux femmes ; elle « constitue donc une sorte de répondant à la mutilation naturelle qui frappe les vraies femmes du monde réel »⁵⁷⁵.

L'intérêt croissant pour la féminité des Amazones fait qu'elles sont parfois associées à d'autres catégories de femmes dangereuses, comme les Ménades : les deux groupes portent des peaux d'animaux et des vêtements exotiques, et les Amazones sont représentées sur certains vases avec Dionysos et les Bacchantes⁵⁷⁶. Dans l'iconographie du V^e siècle, elles apparaissent parfois semblables aux Thraces, elles aussi meurtrières et caractérisées par l'exotisme de leurs vêtements et accessoires⁵⁷⁷. Leur caractère hybride leur permet en outre d'être comparées à d'autres « monstres » hybrides de la mythologie grecque, comme les Centaures, les Sirènes, les Harpies, le Sphinx ou la Gorgone⁵⁷⁸. Dans le tournant médiéval du mythe, elles prendront souvent des traits féroces⁵⁷⁹.

Un dernier aspect des récits sur les Amazones se prête au renforcement de la gynécophobie des Grecs. Comme tous les personnages du mythe, même les monstres sont morts, confinés dans un passé lointain. Les Amazones, en revanche, s'échelonnant toujours entre mythe et ethnographie, entre distance temporelle et géographique, restent d'actualité et existent, dit-on, dans des régions lointaines⁵⁸⁰ ; même leur menace reste donc toujours présente, avertissant les

⁵⁷⁵ Carlier 1979, 402.

⁵⁷⁶ Exemples et références bibliographiques dans Blok 1995, 270-271.

⁵⁷⁷ Cohen 2000b, 101-102.

⁵⁷⁸ Diod. III 52,4 : « Ainsi la tradition nous enseigne que le peuple des Gorgones, contre lequel Persée, dit-on, fit campagne, était d'une vigueur remarquable [...]. De même la virile bravoure des Amazones dont l'histoire va suivre manifeste une supériorité frappante quand on la compare au tempérament des femmes de notre temps ». Voir aussi *ibid.* III 54,7-55,3. Sur une amphore de Vulci datant d'environ 560 av. J.-C. (Leyde, Rijksmus. PC 36 = *LIMC s.v. Spinx* 221), des Sphinx assistent à un duel entre guerriers et Amazones ; sur une amphore attique à f.n. de Bâle (Munzen und Medaillen A.G.350223), les Amazones sont placées à côté des Sirènes. L'assimilation entre les Amazones et d'autres « monstres » se poursuit dans l'histoire : un exemple intéressant est celui de la Révolution française, où les femmes du peuple dans la tradition contre-révolutionnaire sont bestialisées, représentées comme des Amazones ou, dans le cas des « tricoteuses », comme des « furies de la guillotine », accusées de cruauté sanglante et d'intempérance (Godineau 1997). Dans l'iconographie, elles sont représentées comme des sorcières aux traits monstrueux, à côté d'une Marie-Antoinette, blanche, blonde et angélique.

⁵⁷⁹ Le christianisme s'est également approprié les Amazones pour en faire un symbole des péchés des femmes : particulièrement représentative est la métaphore esquissée par le prédicateur Jean Eudes (XVII^e siècle), sanctifié en 1925, qui définit les femmes comme « Les amazones du diable, qui s'arment pour faire la guerre à la chasteté, et qui, avec leurs cheveux enroulés avec de nombreux artifices, avec leurs grains de beauté, avec la nudité de leurs bras, de leurs épaules et de leur cou, tuent la princesse du ciel dans les âmes qu'elles massacrent ensemble à la leur » (*Œuvres complètes*, Vannes 1905-1909, V, 283).

⁵⁸⁰ Certains historiens antiques croient que les légendes sur les Amazones sont vraies, d'autres en doutent ; l'élément d'invraisemblance réside parfois dans l'idée que les femmes peuvent vaincre les hommes, si inadmissible que selon Paléphantos fr. 32 Festa (Περὶ Ἀμαζόνων) les Amazones étaient des hommes qui portaient de longues robes et se rasaient : « Le peuple des Amazones était excellent dans la guerre. Mais il n'est pas raisonnable pour les femmes de se battre, et en fait c'est comme ça partout ». Strabon est également sceptique (XI 5, 3) : « Qui croira, en effet, qu'une armée, une cité, un peuple de femmes puissent

hommes des dangers du pouvoir féminin et les attirant en même temps par leur exotisme : « Au fil des versions, il y a comme une hésitation entre deux tentations de l'imaginaire : pour que la victoire des héros – Héraclès, Thésée – soit complète, il faut que le peuple des femmes ait été totalement exterminé. Mais s'il n'a plus d'Amazones [...] l'on n'a plus le droit de fabuler sur les mœurs étranges des Amazones contemporaines »⁵⁸¹ ; et, pourrait-on ajouter, ni même de rappeler aux Grecs l'épouvantail de la gynécocratie. C'est aussi pourquoi la mémoire patriotique les maintient en vie et les expose sur les métopes du Parthénon.

Parmi tous les genres qui se sont intéressés aux Amazones, le théâtre tragique est un grand absent : bien que plusieurs tragédies consacrent un clin d'œil aux guerrières⁵⁸², aucun titre conservé ne leur est consacré. C'est une absence surprenante dans un genre littéraire qui fait du conflit entre hommes et femmes l'un des catalyseurs de l'action tragique : l'origine lointaine des Amazones et l'impossibilité de relier ce mythe à un conflit intrafamilial suffisent-ils à l'expliquer ? La réponse n'est pas simple : l'épisode de l'invasion de l'Attique et les amours entre les héros grecs et les Amazones auraient en effet pu dépasser ces « limites » du mythe. Encore moins explicable est la rareté des Amazones dans un genre comme la comédie, qui dans de nombreux cas traite du pouvoir féminin ; à notre connaissance, seules trois œuvres sont liées à ce mythe, *Héraclès à la recherche de la ceinture* d'Épicharme (V^e siècle), les *Amazones* de Céphiosdore (V^e-IV^e siècle) et celles d'Épicrate (IV^e siècle), dont il ne reste guère plus que le titre.

Le mythe des Lemniennes, femmes dangereuses par excellence, est plus souvent représenté au théâtre ; il est également caractérisé par le thème de la gynécocratie et de la menace féminine meurtrière, et si bien connu qu'il en est devenu proverbial⁵⁸³. L'histoire est résumée par Apollod. I 9,17 :

Sous le commandement de Jason, ils prennent la mer et se dirigent vers Lemnos. Lemnos se trouvait alors vide d'hommes et elle était gouvernée par une reine, Hypsipyle, fille de Thoas. En voici la raison. Les Lemniennes refusaient d'honorer Aphrodite. La déesse les affligea alors d'une mauvaise odeur, si bien que leurs époux prenaient des captives dans la Thrace voisine et s'unissaient à elles. Ainsi bafouées, les Lemniennes tuent leurs pères et leurs maris. Seule, Hypsipyle sauva son père, Thoas, en le cachant. Les Argonautes abordent donc à Lemnos au moment où elle était gouvernée par les femmes et ils s'unissent aux habitantes. Hypsipyle partage le lit de Jason et met au monde Eunéos et Nébrophonos⁵⁸⁴.

jamais se constituer durablement sans hommes ? Et non seulement se constituer, mais encore procéder à des incursions en territoire étranger ? Et non seulement subjuguier des peuples immédiatement voisins, au point d'avancer même jusqu'à ce qui est aujourd'hui l'Ionie, mais encore lancer une expédition militaire par-dessus la mer jusqu'en Attique ? N'est-ce pas tout comme si l'on disait que les hommes d'autrefois étaient des femmes et les femmes des hommes ? ».

⁵⁸¹ Carlier 1079, 382-383.

⁵⁸² Sur les mentions tragiques des Amazones, voir Arata 2010

⁵⁸³ E.g. Zenob. IV 91 : « Mal Lemnien : proverbe qui dériverait des crimes contre les hommes perpétrés par les femmes à Lemnos [...] Ou le proverbe est dérivé de la mauvaise odeur des Lemniennes » ; Diogénien, VI 10 : « Par la main Lemnienne : cruel et scandaleux. Des faits de Lemnos », etc. Ce mythe a été utilisé au XIX^e siècle pour démontrer l'historicité du matriarcat et au XX^e siècle pour soutenir la dépendance du mythe au rituel, dans ce cas un rituel de purification ou de séparation (Dumézil 1924a, Burkert 1970, Bettini 2008) ; nous ne nous attarderons pas ici sur ces aspects. Pour un compte-rendu du rituel, Philostr. *Her.* 53,5-7.

⁵⁸⁴ Les traductions des passages d'Apollodore sont de Carrière, Massonie 1991.

Plus loin (III 6,4), le mythographe raconte un développement de l'histoire, qui se déroule dans Némée et qui est liée au mythe des Sept contre Thèbes, dont le postulat est que « lorsque les Lemniennes s'étaient aperçues que Thoas avait été épargné, elles l'avaient tué et avaient vendu Hypsipyle au loin ».

Le mythe des Lemniennes, auquel Homère fait déjà allusion, mais sans mentionner le massacre des hommes ni la gynécocratie (*Il.* VII 465-477 et XXIII 740-751), est attesté par de nombreuses sources, surtout de l'époque classique : Pindare le mentionne dans *Ol.* IV 17-27 et dans *Pyth.* IV 249-262 (Λαμνιάων τ' ἔθνεϊ γυναικῶν ἀνδροφόνων), Hérodote lui consacre un célèbre *excursus* pour expliquer pourquoi en Grèce toutes les mauvaises actions sont appelées « Lemniennes »⁵⁸⁵. L'explication selon Hérodote est double (VI 137-140) : les Pélasgiens, chassés de l'Attique par les Athéniens et réfugiés à Lemnos, enlevaient les femmes athéniennes, les amenaient sur l'île et en faisaient leurs concubines ; leurs enfants ne se mêlaient pas aux enfants légitimes des épouses pélasgiennes, mais les dominaient. Par crainte de perdre le pouvoir, les Pélasgiennes massacrèrent alors leurs concubines et leurs enfants (VI 138,4) : « C'est à cause de ce forfait et du forfait plus ancien que les femmes avaient commis en assassinant les Lemniens du temps de Thoas, leur maris, qu'il est d'usage en Grèce d'appeler « lemniens » tous les actes de cruauté (τὰ σκέτλια ἔργα πάντα λήμνια καλέεσθαι) ». Hérodote est cependant le seul auteur à proposer une version qui place les hommes et les femmes sur un pied d'égalité dans la responsabilité des horribles massacres : tous les autres, même dans les siècles suivants, cataloguent les λήμνια κακά comme des actions féminines.

À l'époque classique, c'est le théâtre qui consacre une attention particulière aux Lemniennes, à commencer par Eschyle⁵⁸⁶ : le fait n'est pas surprenant, vu la présence dans ce mythe d'un conflit familial qui implique même tous les *oikoi* de l'île et la cruauté du massacre des maris et des parents, qui ressemble beaucoup au thème de la trilogie des Danaïdes. Ces dernières aussi sont des *androktonoi*, comparées aux Lemniennes par Euripide⁵⁸⁷. En fait, comme le fait remarquer Dumézil, l'enchaînement de fautes et de malheurs qui caractérise le mythe des Lemniennes convient particulièrement à la poétique de l'Eschyle⁵⁸⁸. Dans les *Choéphores*, le crime des Lemniennes est rappelé comme un paradigme universel de l'horreur (vv. 631-634) : « Entre tous les crimes, l'histoire met à part celui qu'a vu Lemnos. La voix publique le maudit avec horreur ; les pires calamités sont encore appelées du nom de "lemnien" ». Comparé au mythe des Amazones, le mythe des Lemniennes est en fait encore mieux adapté pour susciter la gynécophobie des spectateurs : le massacre a lieu sur le sol grec, non pas par des guerrières barbares, mais par des membres de la famille. L'anomalie des Lemniennes est signalée par la *dysosmie*, un trait pathologique qui disparaît avec l'arrivée des Argonautes : une fois de plus, c'est la domestication sexuelle des dangereux *androktonoi* qui rétablit le rôle reproducteur que

⁵⁸⁵ L'adage est surtout attesté dans la parémiographie (Zenob. 4,91, Diog. 6,2, Apostol. 10,65, etc.) et dans la lexicographie (*Sud.* λ 451, Hesych. Λ 74). Le proverbe Λημνία χειρί « avec la main lemnienne » (Diogen. 6, 10, Apostol. 10, 66, *Sud.* λ 450, Hesych. λ 72), est expliqué avec ὀμῆ καὶ παρανόμω, et Λημνία δίκη indique « la pire justice possible » (*Sud.* λ 448, Phot. λ 269). À cet égard, Dorati 2005, 37-44.

⁵⁸⁶ Sur les sources du mythe lemnien et ses variantes en Grèce et à Rome, voir Dumézil 1924a (1998), 121-151) et Boner 2006 ; pour le théâtre Sanchis Llopis 2013.

⁵⁸⁷ Dans *Hec.* 886-887 la protagoniste répond à Agamemnon, doutant que les femmes soient capables de prendre le dessus sur les hommes : « Quoi! N'est-ce pas des femmes qui triomphèrent des fils d'Ægyptos et de Lemnos extirpèrent les mâles ? ».

⁵⁸⁸ Dumézil 1924a (1998), 101.

la nature leur a assigné. Ce détail n'est cependant présent que dans les sources tardives. Comme nous le verrons mieux dans le chapitre suivant, la fureur meurtrière des femmes dans la mythologie grecque est presque toujours dirigée contre les maris et les fils : alors que dans la plupart des cas, l'impulsion de la chaîne de *hamartiai* qui culmine dans le déchaînement du paroxysme féminin est déclenchée par les hommes, à Lemnos, c'est la négligence des femmes envers le culte d'Aphrodite qui allume l'étincelle du conflit⁵⁸⁹. Eschyle écrit deux tragédies consacrées à ce mythe : *Lemniennes* (ou *Lemniens*), dont le sujet est difficile à reconstituer, et *Hypsipyle*, qui concernait, selon une scholie (*Sch. Ap.Rh.* I 769-773), l'arrivée des Argonautes sur l'île, l'opposition violente des Lemniennes et la capitulation ultérieure face à l'amour ; les fragments qui nous sont parvenus ne fournissent pas d'indications significatives⁵⁹⁰. L'argument des *Lemniennes* de Sophocle, dont le fr. 387 R. (« Je l'ai élevée intraitable, inapprochable ») constitue peut-être une affirmation de la nourrice de Hypsipyle est lui aussi difficile à reconstituer. *Hypsipyle* d'Euripide a plutôt mis en scène la deuxième partie du mythe, celle qui se déroule à Némée : mais il est possible que le massacre des hommes de Lemnos ait été rappelé comme un antécédent. Au IV^e siècle, le tragique Cléianétos a également composé une *Hypsipyle*, avec laquelle il a remporté le troisième prix aux Lénéennes de 363 av. J.-C.

Même la comédie ne manque pas de s'approprier la gynécocratie et le massacre des hommes : le thème est traité par Aristophane dans les *Lemniennes*, dont un fragment fait directement référence au massacre, qui était peut-être l'antécédent de l'action scénique (fr. 374 K.-A. : τὸς ἄνδρας ἀπεχρήσαντο παιδοσπόρους). Le reste des fragments indique la présence des thèmes érotiques typiques de la comédie (fr. 382 K.-A. : « Et au lieu de cela, les femmes barrent la chatte », ce qui indique une forme de grève du sexe) et de la parodie mythologique (fr. 376 : « Mais à l'instant même, je l'ai laissée se frotter dans la baignoire », ce qui représentait peut-être une femme désireuse d'enlever sa *dysosmie*)⁵⁹¹. Que l'œuvre contienne une parodie tragique est conjectural ; il est plus probable au contraire qu'elle ait des traits communs avec les autres comédies « féminines » d'Aristophane⁵⁹², auxquelles était peut-être aussi liée la comédie à sujet mythologique intitulée *Danaïdes*. Nicocharès, Antiphane et Diphile écrivent également des *Lemniai*, dont il reste peu de fragments significatifs, tandis qu'Alexis représente une *Lemnia*, dont le contenu nous échappe. Le poète comique Strattis a finalement composé, peut-être vers la fin du V^e siècle, une comédie intitulée *Lemnomeda* : qu'il s'agisse d'une parodie tragique où l'histoire des Lemniennes a été contaminée par celle d'Andromède n'est qu'une supposition, d'autant plus qu'Andromède est aussi le nom d'une

⁵⁸⁹ Certaines sources, comme Asclépiade de Tragilos (*FGrHist* 12 F 14), attribuent la négligence culturelle aux hommes.

⁵⁹⁰ Sanchis Llopis 2013, 765, pense que le fr. 248 R. (ἀποκορσαμέναις) fait allusion à une coupe de cheveux pour rejeter la condition féminine.

⁵⁹¹ Ciriello 1989 assigne aux *Lemniennes* le fr. 592 K.-A., attribué par d'autres aux *Thesmophories* II : c'est un dialogue entre deux femmes, dont l'une conseille à l'autre de recourir à l'*olisbos* ou aux services sexuels des esclaves. Ciriello propose une reconstitution de l'intrigue qui, bien que persuasive, ne repose pas sur des éléments factuels. Pour un commentaire sur les passages de la pièce qui nous sont parvenus voir Delneri 2006, 207-248, Martínez 2012, Sanchis Llopis 2013, 765-767, Pellegrino 2015, 227-234. Sur l'histoire d'Hypsipyle, voir Raffaelli *et al.* 2005.

⁵⁹² Sur les analogies de cette comédie avec *Lysistrata*, voir Martin 1987, Sanchis Llopis 2013, 767.

Amazone. Cependant, même le titre n'est pas certain⁵⁹³.

En général, dans les sources qui nous sont parvenues, l'accent semble être mis principalement sur le massacre qui, selon certains auteurs, n'impliquait que les maris, selon d'autres, tous les habitants masculins de Lemnos, et selon d'autres encore, même les Thraces : les femmes les frappent traîtreusement, dans leur sommeil, en proie à la fureur qui les assimile aux Gorgones (Eur. fr. 759a, 1598-99 Kn. de *Hypsipyle*: οἷα τε Γοργάδας ἐν λέκτροις ἔκανον εὐνέτας, « Comme des Gorgones elles tuèrent leurs maris dans leurs lits »). La folie les rend aveugles de colère : ταῖς δὲ γυναιξὶ Λημνίων ἔκτοπον λύσσαν ἐμπεσεῖν ὥστε ὥστε ψηφίσασθαι πάσας ἀνδροκτονεῖν « une fureur extraordinaire s'est emparée des femmes de Lemnos, de sorte qu'elles ont toutes voté pour tuer les hommes » (Asclep. Tragil. *FGrHist* 12 F 14). De Eur. fr. 759a, 1595 émerge une nouvelle référence à la cruauté des Lemniennes dans la demande faite à *Hypsipyle* de décapiter son père : l'héroïne déclare s'être échappée « pour n'avoir pas tranché la tête blanchie de mon père ».

Il est difficile de juger si et dans quelle mesure la plus grande diffusion du mythe lemnien dans les sources littéraires classiques par rapport à l'époque archaïque⁵⁹⁴ est liée à l'intensification générale des femmes dangereuses dans les sources athéniennes de l'époque ou s'il existe également une raison plus spécifique : plusieurs chercheurs ont lié la récurrence du mythe à deux événements précis, la conquête de Lemnos par Miltiade (dont la datation est diversement placée dans une période allant de 515 à 495 av. J.-C.) et le procès pour trahison intenté contre Miltiade après la bataille de Marathon, au cours duquel a été rappelé, parmi les différents mérites du chef, la conquête de l'île⁵⁹⁵. Le récit d'Hérodote sur les *lemnia kaka* constituerait une légitimation de l'occupation athénienne de Lemnos et « potrebbe riflettere l'azione di una propaganda che, in vista dell'invasione di Lemno, alla ricerca di uno specifico pretesto cercava di affiancare – come ipotizza C. De Simone [1996, p. 67 ss.] – una più generale caratterizzazione dell'isola come luogo di misfatti non solo per i suoi torti specifici contro Atene, ma per una sua più generale propensione al crimine efferato – Lemno, per così dire, come “stato canaglia” »⁵⁹⁶. Le crime des Pélasgiens est cependant le seul des deux *lemnia kaka* à avoir une relation avec Athènes : il est difficile d'établir si les crimes des femmes jouèrent aussi un rôle spécifique dans la propagande en faveur de Miltiade. Cependant, après 477 av. J.-C., Lemnos est membre de la ligue de Délos : la propagande en ce sens semble donc perdre de sa pertinence. Selon Dorati, il n'est cependant pas impossible que « le oggettive analogie tra la carriera di Cimone e quella di Milziade abbiano di per sé contribuito in qualche misura a tenere vivo il ricordo del passato, conferendo nuova attualità alle “scelleratezze lemnie” e rievocando le vicende giudiziarie del padre attraverso quelle del figlio. È probabile [...] che tali analogie siano state volutamente sfruttate, e forse anche

⁵⁹³ Fiorentini 2017, 115.

⁵⁹⁴ Une intensification qui ne se reflète pas dans l'iconographie : il y a peu de témoignages sur le mythe lemnien et tous sont controversés ; quant à *Hypsipyle*, ses représentations sont presque toutes liées aux événements de Némée. Une *kylix* attique à f.r. (Peintre de Briseïde, 480/470 av. J.-C. Berlin, Pergamon Museum 23000) représente peut-être Thoas sauvé par *Hypsipyle*, tandis qu'un cratère à volutes du Peintre de Gravina (fin V-début IV^e siècle, Musée de Tarente) représenterait l'arrêt des Argonautes à Lemnos à leur retour de la Colchide. À ce propos Santucci 2003.

⁵⁹⁵ Pour le débat historiographique sur l'entreprise de Lemnos et sur le procès de Miltiade, voir Dorati 2005.

⁵⁹⁶ Dorati 2005, 43.

accentuées, da un'elaborazione propagandistica tesa a presentare l'operato del figlio come répétition e continuation de celui du père: opération suffisamment évidente nel caso di Sciro, dove l'azione propagandistica che accompagna la conquista sembra replicare puntualmente il copione già sfruttato a Lemno. Coerente con queste premesse sarà del resto la politica monumentale e iconografica inaugurata da Cimone all'indomani della conquista di Sciro e del recupero delle ossa di Teseo: una politica che mira non solo a rafforzare il suo legame personale con l'eroe – Cimone dunque come novello Teseo – ma anche, affiancando la vittoria di Maratona alla lotta di Teseo contro le Amazzoni, a sottolineare una continuità tra Teseo, Milziade e Cimone come figure al servizio di Atene nella lotta contro la barbarie in tutte le sue forme »⁵⁹⁷.

En tout cas, le mythe ne tombe pas dans l'oubli avec l'avènement de l'âge hellénistique. Le fonctionnement de l'état gynécocratique est mentionné par Apollonios de Rhodes qui, après avoir relaté le massacre des hommes⁵⁹⁸, donne une brève description de la vie des Lemniennes, dans laquelle il mentionne les tâches masculines qu'elles assument (I 627-630) : « Quant aux Lemniennes, élever des troupeaux de boeufs, revêtir les armes de bronze, labourer les champs de blé leur semblait à toutes plus facile que les travaux d'Athéna qui seuls les occupaient jusqu'alors ». La caractérisation des Lemniennes comme des bacchantes consacrées à l'*omophagia* semble intéressante, en accord avec l'association fréquente dans les sources de femmes dangereuses avec d'autres femmes dangereuses (vv. 633-638) : « Lorsqu'elles virent Argô s'approcher de l'île à force de rames, sur le-champ, toutes ensemble, elles sortirent des portes de Myrina, revêtues de leurs armes de guerre, et accouraient sur le rivage, pareilles à des Thyades mangeuses de chair crue (Θυάστιν ὀμοβόροις ἴκελαι) ». Une autre association entre des femmes dangereuses est retrouvée dans deux fragments de l'historien Myrsilos de Méthymne du III^e siècle, selon lequel la responsable de la *dysosmie* des Lemniennes serait Médée, qui serait passée par l'île lors du retour des Argonautes⁵⁹⁹.

II.1.3 Les gynécocraties comiques

Les comédies sur les Lemniennes ne sont pas les seules à avoir mis en scène la gynécocratie ; il s'agissait probablement d'une tendance en vogue à la fin du V^e et au début du IV^e siècle, une mode peut-être liée au débat philosophique contemporain. Sauf dans le cas des Lemniennes, la plupart des drames gynécocratiques ne s'inscrivent pas – en apparence – dans un contexte de parodie mythologique. Dans certains cas, comme celui des *Femmes occupant les tentes* et des *Thesmophories II* d'Aristophane, la présence de formes de pouvoir féminin rituel ou

⁵⁹⁷ Dorati 2005, 46-47.

⁵⁹⁸ Ap. Rh. I 616-619 : « O malheureuses, tristes victimes d'une insatiable jalousie ! Non contentes de tuer avec ces captives leurs maris dans leur lit, elles détruisirent en même temps tout le sexe mâle pour n'être pas châtiées plus tard de leur crime atroce ».

⁵⁹⁹ *FGrHist* 477 F 1a (« Médée, quand elle passa par les eaux de Lemnos, jeta par jalousie un poison sur l'île, et les femmes furent frappées d'une mauvaise odeur ; et aujourd'hui encore, chaque année, il y a un jour où, en raison de cette mauvaise odeur, maris et enfants se détournent des femmes ») et 477 F 1b. À ce propos voir Jackson 1990.

politique n'est qu'une hypothèse ; malgré le titre, des doutes existent également sur le contenu des comédies d'Amphis et d'Alexis intitulées *Gynécocratie*, dont les fragments ne permettent aucune conjecture. Il est possible de faire quelques suppositions sur trois autres comédies fragmentaires, les *Vieilles* et la *Tyrannie* de Phérécrate ainsi que les *Femmes soldats de Théopompe*, toutes appartenant à l'*archaia*⁶⁰⁰. Nous ne savons pas si elles se situaient dans la *polis* ou ailleurs : l'effet sur les spectateurs d'un pouvoir féminin dans le *hic et nunc* aurait certainement été plus efficace qu'une dislocation dans des terres barbares, tant en termes de comique que de satire.

La *Tyrannie* (Τυραννίς), comme l'indique le titre lui-même, concernait probablement un régime féminin despotique : dans le fr. 152 K.-A. un personnage se plaint de l'imposition aux hommes de tasses différenciées par rapport à celles des femmes, les premières n'étant pas très grandes et tandis que les secondes sont énormes. Cette discrimination est peut-être un exemple d'une domination féminine plus générale dans tous les domaines de la vie sociale, probablement fondée sur un appareil militaire⁶⁰¹. Le fr. 152 souligne un autre ingrédient de la menace féminine, qui déjà dans Hésiode et Sémonide faisait partie du grand éventail des défauts du *genos gynaiikon* et qui revient avec insistance dans la comédie : la gourmandise débridée et la boisson. Le motif est accompagné d'un thème également présent dans les *Oiseaux* d'Aristophane : l'importance politique du contrôle alimentaire. Dans la comédie de Phérécrate, comme dans l'*Assemblée des femmes*, ce sont les citoyennes qui détiennent ce pouvoir : leur manque de contrôle face à la nourriture, qui, avec leur exubérance sexuelle, les connote comme *gaster*, représente pour les hommes le danger de la dessiccation, de la privation, de l'exclusion de la nourriture, même dans les genres littéraires « sérieux ». Ce danger est amplifié et rendu grotesque dans la comédie, particulièrement encline au « langage du ventre ».

Les deux menaces, alimentaire et sexuelle, se fondent admirablement dans un échange de répliques entre Blépyros et Chremes dans l'*Assemblée des femmes* (vv. 465 ss.) : « Une chose à craindre pour les gens de notre âge, c'est qu'ayant pris les rênes du gouvernement, elles n'aillent ensuite nous contraindre de force... » ; « À quoi faire ? » ; « À les baiser » ; « Et si nous ne pouvons pas ? » ; « Elles ne nous donneront pas à déjeuner »⁶⁰². Une perspective de monde renversé qui a pour contrepartie réelle le contrôle masculin généralisé dans les sociétés patriarcales sur la nourriture et en particulier sur les protéines animales, ce qui entraîne une malnutrition féminine dans les communautés les plus pauvres⁶⁰³. L'alimentation interfère également avec les pratiques politiques en Grèce : il serait intéressant d'avoir plus d'informations sur la distribution et la gestion de la viande sacrificielle pour comprendre si et

⁶⁰⁰ Une hypothèse de reconstruction de ces trois drames se trouve dans Farioli 2001, 147-156, Sommerstein 1998, 8 ss.

⁶⁰¹ Sur la base de cette hypothèse, Edmonds, *FAC I*, 258, attribue à la *Tyrannie* le fr. 269 *incertae fabulae* : στρατηγίς· ἡ γυνή. Οὕτως Φερεκράτης. Cependant, comme l'observe Milanezi 2019, 194-195, le terme, tout comme *tyrannis*, est ouvert à d'autres interprétations.

⁶⁰² Plus généralement, dans les utopies et les dystopies comiques, la nourriture et le sexe sont souvent présentés comme des instruments de répression et de contrôle social (Farioli 2001, 197-214).

⁶⁰³ Dans les sociétés de chasse et de collecte, le contrôle des protéines animales n'est pas lié à la pratique du sacrifice, mais au monopole masculin sur les armes. À cet égard, O'Laughlin 1974 et Tabet 2014, 213-226, qui montre comment le contrôle masculin des armes – donc de la chasse et de la pêche, et donc des protéines – dans de nombreuses sociétés est également à la base des échanges économique-sexuels.

dans quelle mesure les hommes de la Grèce antique avaient un monopole sur les protéines. En ce qui concerne plus spécifiquement le vin, il est intéressant de noter que l'accusation d'ivresse dirigée contre les femmes, et en particulier les femmes âgées, ne se répand qu'à l'époque classique⁶⁰⁴ : dans l'*Assemblée des femmes*, la consommation de vin est l'un des plaisirs féminins illicites qui seront légaux sous le nouveau régime (v. 257), un fait qui accentue le caractère contre nature du nouvel état créé par Praxagora. Le protagonisme des femmes âgées sur le sujet de l'ivresse « enhanced another inevitable stereotype of older women: forthrightness of speech (including obscenity and abuse) and fearless bellicosity » ; dans la comédie « these are qualities never attributed to young wives, whose weapons are the passive ones of guile, intrigue, sexual manipulation »⁶⁰⁵. Dans *Lysistrata*, par exemple, les vieilles sont chargées d'occuper l'Acropole, tandis que dans les *Thesmophories* elles se consacrent à la capture et à la détention du parent (vv. 176-179).

La caricature comique de la vieille femme ivre, violente et encline aux grossièretés, est une parodie des femmes dangereuses représentées dans d'autres genres littéraires ; elle était probablement au centre d'un autre drame de Phérécrate, les *Vieilles* (Γρᾶες). Que la comédie concerna un pouvoir féminin est cependant une simple hypothèse, basée principalement sur fr. 39 K.-A. : Ἀθηναίαις αὐταῖς καὶ ταῖς συμμάχοις, « aux Athéniennes et à leurs alliées », apparemment une parodie de la formule d'un traité dont les Athéniennes sont une des parties contractantes ; une féminisation des titres et des rôles masculins fréquente dans les comédies d'Aristophane à caractère gynécocratique.

Dans cette œuvre, le chœur était vraisemblablement composé de vieilles femmes : le titre de la troisième comédie féminine fragmentaire, les *Femmes soldats* (Στρατιώτιδες) de Théopompe, semble également faire allusion à la composition du chœur. Dans cette comédie, les femmes jouaient un rôle masculin, le rôle militaire, peut-être dans le cadre d'une prise de pouvoir plus globale. Comme nous le verrons, la femme-soldat est une sorte d'*adynaton* dans la pensée grecque, comme le montrent les proverbes⁶⁰⁶, et en tant que telle, elle a dû être un formidable vecteur comique. Le fr. 56 K.-A. (« Eh bien, quelle maison ne serait pas prospère en recevant quatre oboles, si un homme entretient maintenant sa femme en gagnant deux oboles ? ») montre que les femmes-soldats recevaient un salaire deux fois plus élevé que les hommes, le *diobolon*, ou que les deux sexes participaient au service militaire, doublant ainsi le revenu de la famille ; en tout cas le commandement, selon le fr. 57 K.-A. (« Parmi vous, la femme de Thrasymaque sera une bonne commandante »), a été confié aux femmes. Le fr. 55 K.-A. montre les femmes-soldats se plaignant des inconvénients de la coupe militaire : il se

⁶⁰⁴ Pour les sources, Bremmer 1987 : chez Homère, les femmes boivent encore du vin, alors qu'au V^e siècle il était monopolisé par les hommes, à tel point que dans certaines *poleis*, il existe des interdictions explicites sur le sujet. Villard 1997 et 1999 observe un paradoxe apparent : alors qu'Aristophane ironise sur les femmes ivres et que les peintres dépeignent des femmes qui boivent, les médecins hippocratiques prescrivent du vin à des fins thérapeutiques spécifiquement aux femmes. Ce choix est lié aux particularités de la nature féminine, puisque le vin « crée du sang » et stimule la matrice : mais il est possible que ce choix ne soit pas sans rapport avec les clichés sur l'ivresse des femmes.

⁶⁰⁵ Henderson 1987, 120. Sur ce *topos* dans les proverbes Apostol. 5,62: γρᾶες κωθωνιζόμεναι.

⁶⁰⁶ Diogen. 4,1, Macar. 3,12, Apost. 5,76 rappellent l'expression γυνή στρατηγεῖ pour indiquer un paradoxe. En outre, Diogen. 4,1 : γυνή στρατεγεῖ, καὶ γυνή στρατεύεται· ἐπὶ τῶν δειλῶν, « Une femme commande et une femme soldat : pour les vils » ; Diogen. 4,72 : μὴ μάχαιραν αἶρε θῆλυ· ἐπὶ τῶν ἀδυνάτων βοηθεῖν, « Ne tiens pas l'épée, femme : pour ceux qui ne peuvent pas apporter de l'aide ».

pourrait que la comédie se concentre sur l'inadéquation des femmes à la dure vie de camp⁶⁰⁷. Quelle que soit l'orientation donnée à la satire, la construction de ces Amazones comiques a dû puiser largement dans les clichés sur le *genos gynaikon* : le paradoxe largement présent dans les sources selon lequel les femmes sont dangereuses pour leur violence et en même temps pour leur lâcheté, ne semble pas étranger à la physionomie des femmes-soldats mises en scène par Théopompe.

Les dangers de la gynécocratie sont également soulignés de façon comique dans les comédies féminines d'Aristophane. La ferveur interprétative qui entoure ces trois œuvres est en soi une révélation de leur profonde ambiguïté et de leur polysémie, qui se prête à des lectures différentes, irréductibles à la simple formule de l'inversion. Leurs protagonistes sont doublement dangereuses, dans la mesure où ce sont des femmes qui sortent de leur rôle et où elles sont des opérateurs pour parler de la décadence de la *polis*, qui s'approfondit progressivement durant le laps de temps qui sépare *Lysistrata* (411 av. J.-C.) de *l'Assemblée des femmes* (391 av. J.-C.).

Le plan de *Lysistrata* n'envisage pas une véritable gynécocratie, mais une brève hégémonie féminine qui, par la grève, l'occupation de l'acropole, l'organisation de bataillons de femmes et la féminisation des rôles et des actes civiques, épuise temporairement les hommes du gouvernement jusqu'à l'obtention de la paix. L'action autonome des Athéniennes est cependant suffisante pour déconcerter leurs maris, qui craignent le danger de la tyrannie et envoient des archers contre leurs femmes, comme s'ils étaient un ennemi public. La comparaison avec les Amazones révèle l'imaginaire servant de contexte à l'œuvre (vv. 671-681) :

Si l'un de nous leur cède et donne la moindre prise, il n'est rien que ces gaillardes n'entreprennent de leurs mains tenaces : elles feront construire des vaisseaux, elles iront jusqu'à vouloir combattre sur mer et fondre sur nous, comme Artémise. Que si elles se tournent vers l'équitation, je biffe nos rôles de cavaliers. Car comme cavalière la femme excelle et se tient ferme ; elle ne glisse point, même au galop. Vois plutôt les Amazones que Micon a peintes à cheval, combattant contre les hommes. Allons, il faut nous assurer de toutes et adapter un carcan à tous ces cous-là⁶⁰⁸.

Mais la copie dépasse le modèle : contrairement aux Amazones, vaincues par Thésée aux portes de la cité, *Lysistrata* et ses compagnes occupent l'acropole. Une fois la paix établie, obtenue grâce à la ruse, à la séduction et revendiquée dialectiquement par le biais de métaphores liées aux milieux féminins, les femmes retournent aux devoirs d'épouses et de mères : le renversement momentané des rôles, qui a amusé le spectateur, a finalement banalisé le scandale par le rire et s'est transformé en une exception qui confirme la règle, consolidant les présupposés culturels du public concernant les relations entre les sexes. Le discours sur les femmes de *Lysistrata* oscille ainsi entre deux images antithétiques de la féminité, savamment mêlées par le ciment comique : celle hésiodique de la femme-fléau, séductrice trompeuse et

⁶⁰⁷ Farioli 2001, 152-156, Sidwell 2009, 338.

⁶⁰⁸ Sur les mythes des Lemniennes et des Amazones comme modèles de *Lysistrata* voir Bowie 1993, 8-9, 178-204, Romani 1995.

mal nécessaire⁶⁰⁹, et celle de la femme réceptacle des vertus domestiques et rempart de la tradition⁶¹⁰. Le spectre de la complicité du *genos gynaiikon*, toujours favorable à la conspiration, est bien présent, qu'il s'agisse de Lemniennes, de Danaïdes ou des grévistes sexuelles.

Même les *Thesmophories* ne représentent pas une véritable gynécocratie, puisque les Athéniennes ne prennent pas le pouvoir, mais se limitent à exercer une liberté rituelle dans l'espace de la fête qui leur est accordée par la *polis*. Cependant, dans les *Thesmophories* le thème de la gynécocratie ne doit pas être sous-estimé. En effet, les *Thesmophories* sont des fêtes dotées d'une dimension profondément politique, tout d'abord pour leur fonction de propitiation de la naissance des fruits et de la « semence » des hommes, donc de la reproduction légitime du corps politique : c'est aussi pour cette raison que chaque participante doit appartenir à la catégorie de l'épouse légitime du citoyen, *aste* et *engyete*. Ensuite, le festival est organisé comme une réplique – temporaire – du pouvoir politique masculin : exclusion du sexe opposé, présence d'*archousai* qui président l'assemblée et supervisent les pratiques rituelles, et utilisation du lexique politique, comme le révèlent les épigraphes, mais aussi la parodie qu'en fait Aristophane en mettant en scène l'assemblée plénière du *genos gynaiikon*.

Les participantes à la fête s'organisent donc en fonction de la structure politique de la cité, avec ses magistrats et son assemblée, plus qu'elles ne ressemblent à un thiasos ou à une confrérie⁶¹¹ : c'est en elle que les femmes se gouvernent seules. Aristophane transmet également l'idée que les décisions des femmes, toujours décrites dans les termes des délibérations des organes de la *polis*⁶¹², ont une validité universelle, même en dehors de la fête, comme dans le cas de la condamnation à mort d'Euripide, « comme si l'assemblée secrète des fidèles de Déméter en évoquait une autre non moins puissamment imaginaire, quand [...] les Lemniennes votèrent à l'unanimité la mort pour les mâles, pour l'espèce masculine entière »⁶¹³. Mais la *parrhesia* conférée aux Athéniennes finit par se transformer dans l'examen théorique et dans la déclinaison pratique des vices féminins, encore une fois selon le modèle hésiodique⁶¹⁴. Les femmes conspirent, boivent, parlent, trahissent⁶¹⁵, mentent, échangent des enfants, volent, menacent, emprisonnent et condamnent à mort, toujours au détriment de l'homme : leur pouvoir, même s'il est comiquement transfiguré, correspond à une dangereuse négation de l'ordre naturel.

Cependant, le pouvoir féminin est aussi une métaphore pour parler de la crise de la *polis* ; une satire du présent plus qu'une véritable dystopie. C'est ce que démontre l'*Assemblée des*

⁶⁰⁹ Dans la comédie est présente le discours hésiodique sur le *genos gynaiikon* : e.g. vv. 10-12, 42-43, 137-138, 252-253, 261, 283-284, 369, 476, 708-709, 1014-1015, etc.

⁶¹⁰ Rosellini 1979, 21.

⁶¹¹ Detienne 1979, 200.

⁶¹² Dans l'un de ces passages (vv. 305-309 : Καὶ τὴν δρῶ-/σαν καὶ ἀγορεύουσαν τὰ βέλτιστα περὶ τὸν δῆμον/τὸν Ἀθηναίων καὶ τὸν τῶν γυναικῶν, ταύτην νικᾶν), le *gynaiikon demos* est mis en contraste avec l'*athénaïon demos*, et non avec l'*andron demos*, mettant en évidence l'opposition habituelle entre la race des femmes et le neutre masculin universel.

⁶¹³ Detienne 1979, 201.

⁶¹⁴ En particulier dans la parabase (vv. 785-845), deux modèles sont parodiés : les passages d'Hésiode sur la race des femmes et les lamentations d'héroïnes tragiques sur la mauvaise réputation du sexe féminin.

⁶¹⁵ L'anxiété masculine face à l'adultère apparaît souvent chez Aristophane : à ce propos voir Lévy 1976 et Gardner 1989.

femmes, un drame particulièrement complexe ayant fait l'objet des interprétations les plus disparates⁶¹⁶ et mis en scène au moment de la crise maximale de la cité, après la défaite dans la guerre du Péloponnèse, au seuil de la dissolution substantielle de la forme étatique née des réformes de Clisthène. Le projet de Praxagora met en œuvre des mesures contraires à l'ordre naturel et social, telles que la cession de l'autorité politique aux citoyens et la communauté des biens et des femmes, qui contrastent fortement avec les trois piliers de la *polis* démocratique : le patriarcat, la propriété privée et la famille monogamique. En même temps, ces réformes ne sont pas le contraire de la démocratie, mais plutôt sa radicalisation⁶¹⁷, menée par un peuple obsédé par le goût de l'innovation ; la radicalisation est, après tout, conforme à la nature des femmes, oscillant toujours entre le défaut et l'excès. La dernière frontière de la nouveauté sera la gynécocratie, où les femmes remplaceront une classe dirigeante masculine irrémédiablement efféminée et où le bavardage des femmes prendra insensiblement la place d'une parole politique désormais très semblable à un *λαλεῖν*⁶¹⁸. Le projet de Praxagora n'est donc pas plus absurde que la réalité.

Pour représenter l'implosion de la *polis* démocratique, Aristophane a choisi une opérateur féminin. Cette option est déjà profondément politique en soi. Mais le plus intéressant à noter est la profonde originalité de la gynécocratie d'Aristophane : alors que toutes les autres formes de pouvoir féminin ici décrites dérivent d'une masculinisation substantielle des femmes, l'*Assemblée des femmes* se fonde sur le processus inverse : la féminisation du pouvoir, qui se traduit par la domination du domestique sur le politique⁶¹⁹. Apparemment, les protagonistes de l'*Assemblée des femmes* se virilisent aussi par le mimétisme des discours de leurs maris, le déguisement – peu réussi en effet – et l'assomption de rôles et d'actes masculins⁶²⁰. Mais, à y regarder de plus près, c'est la « nature » féminine qui domine les

⁶¹⁶ Outre les problèmes liés à la structure de l'œuvre et aux différences qui la distinguent des autres comédies d'Aristophane (dont une synthèse se trouve dans Milanezi 2019, 163-179), l'*Assemblée des femmes* se prête à des lectures hétérogènes sur le plan du sens, dans un *continuum* qui va de l'interprétation de l'œuvre comme miroir de la réalité contemporaine ou comme proposition politique (voire juxtaposée – sans aucun fondement – à la théorie marxiste), jusqu'à sa dépolitisation totale en tant que précurseur de la *mese* ou en tant que fruit mal réussi d'un vieux poète résigné. L'hypothèse acceptée ici est que l'*Assemblée des femmes* est une pièce de théâtre drôle et habilement construite, ainsi que profondément politique, dans laquelle l'intention de susciter le rire est combinée, comme dans d'autres drames aristophanesques, y compris utopiques, avec une réflexion sérieuse sur le présent de la cité.

⁶¹⁷ Ou, dans une autre perspective, « l'expression la plus pure de l'*isonomia*, chacun disposant, grâce aux femmes, d'une part égale de tout » (Milanezi 2019, 196). Selon Saïd 2013, 190-206, la communauté découle de la nécessité de lutter contre l'individualisme rampant et de rétablir les conditions du plein exercice de la citoyenneté. Une fois la communauté des biens établie et la cité transformée en un seul foyer, l'*oikos* aussi échoue, et avec lui le mariage et, en l'absence de propriété privée à transmettre, la filiation légitime également. Sur l'égalitarisme dans l'*Assemblée des femmes*, voir Ober 1990, 264-269.

⁶¹⁸ McClure 1999, 260, observe que les anciens pensent que les femmes parlent différemment des hommes, puisque les sphères discursives masculines et féminines sont différentes : cet isolement verbal contribue à leur complicité et est vécu comme un pouvoir subversif, qui favorise l'adultère et l'érosion des frontières entre les sexes. Dans les pièces de théâtre du V^e-IV^e siècle, les deux sphères discursives se croisent continuellement et cette contamination est considérée comme un symptôme de la corruption de la *polis* : puisque la *parrhesia* appartient au mâle adulte libre, l'appropriation par les femmes des stratégies verbales masculines (comme dans le cas de Clytemnestre et d'Hermione) suffit à établir, selon Foley, une sorte de gynécocratie, dont l'*Assemblée des femmes* est la dramatisation du point de vue politique.

⁶¹⁹ Voir Foley 1982, 14 et surtout l'excellente analyse de Saïd 2013, 159-211.

⁶²⁰ Cependant, l'assemblée des femmes évoquée par le titre se déroule en coulisses, et l'image des épouses qui vont au tribunal tôt le matin et soutiennent la famille avec le *misthos* (vv.460-464) n'existe que dans l'imagination de Blépyros.

protagonistes et leurs réformes. Cette féminité s'exprime de deux manières. La première est basée sur les vices du *genos gynaikon* : la ruse dans la réalisation du plan, la capacité de tromper, la tendance tyrannique et la luxure, évidente dans la lutte entre les vieilles femmes pour la possession des jeunes, qui s'appuie sur l'extrême limite de la folie et le caractère intrinsèquement autocratique des gynécocraties⁶²¹. La seconde est marquée par le traditionalisme et le penchant féminin pour les vertus domestiques, ce qui en fait les actrices d'une « révolution conservatrice », et les caractérise comme fidèles au passé, bonnes administratrices et trésorières, nourrissant les citoyens – d'où l'abondance de métaphores gastronomiques – et désireuses d'organiser des déjeuners communs, transformant la cité en un seul *oikos*.

La gynécocratie de l'*Assemblée des femmes* ne naît donc pas d'une transformation des femmes, mais d'une transformation aberrante du politique, qui livre la *polis* à ses citoyennes en vertu de leur « nature » domestique. La communauté des biens supprime les barrières entre le public et le privé, au profit du domestique. La gynécocratie, rendue possible également par la passivité des hommes, n'est donc pas le moteur du changement, mais avant tout la conséquence logique d'un état de fait, le symptôme d'un mal antérieur, une métaphore de la réalité, la mort du corps civique tel qu'il était conçu jusqu'alors⁶²².

D'autres suggestions font aussi partie du contexte culturel de l'œuvre : le partage des femmes et des biens, par exemple, est également typique des civilisations barbares ou primitives. En ce sens, leur hypothèse place les héroïnes de la comédie du côté du pré-politique, de la nature et de la vie sauvage, de la *mixis epikoinos* précédant l'acte civilisateur de Cécrops, qui a établi le mariage. Leur proximité avec la sauvagerie les rend encore plus dangereuses. Mais le modèle communautaire est aussi celui de la société spartiate et de l'âge d'or : les compagnes de Praxagora ramènent donc Athènes à un bonheur primordial, sont-elles assimilées à l'ennemi spartiate ou, au contraire, promeuvent-elles son modèle, reproduisant la gynécocratie qui, selon certaines sources, fleurit à Sparte ? Une fois de plus, aux yeux du lecteur moderne, c'est l'ambiguïté qui domine.

Enfin, la communauté des biens et des femmes est aussi celui de l'état platonique gouverné par les philosophes. On a beaucoup parlé de la relation entre l'*Assemblée des femmes* et la *République*. Sans entrer ici dans la *vexata quaestio* de la dépendance directe entre les deux œuvres et du rapport entre la comédie et la philosophie⁶²³, nous nous contenterons de souligner la différence profonde de sens entre la comédie et l'utopie platonicienne en termes de pouvoir féminin et de communalité des femmes et des biens. Alors que Praxagora réalise un égalitarisme extrême comme une satire de la démocratie pervertie, l'utopie platonicienne se fonde sur le rejet de l'égalité ; l'attribution des tâches masculines aux femmes dans la *République* découle de la nécessité de supprimer l'*oikos* en tant qu'institution individualiste

⁶²¹ Un courant d'études (inauguré par Flashar 1967) estime au contraire que cette scène et d'autres sont des symptômes du désir d'Aristophane de parodier ses propres utopies.

⁶²² Auger 1979, 95-96, Foley 1982, 20. Selon Auffarth 2004, l'*Assemblée des femmes*, en revanche, fait allusion à une autre gynécocratie, celle argienne, qui a suivi la défaite infligée par Télésille et ses camarades aux Spartiates : en plus d'avoir une gynécocratie chez eux, ces derniers ont même été vaincus par les femmes des autres cités.

⁶²³ Sur ce point, avec des conclusions opposées, Capra 2007 et Canfora 2014. Voir également Beltrametti 1998.

en conflit avec la fonction des gardiens et l'intérêt général⁶²⁴. C'est précisément l'élimination de la famille qui permet de confier aux femmes les mêmes rôles que ceux des hommes, puisqu'elles n'ont plus à effectuer les tâches domestiques essentielles à la reproduction de l'*oikos*⁶²⁵.

Dans la cité idéale de Platon, l'autonomie des femmes n'est donc pas une fin, mais seulement un moyen ; et l'une des fins intermédiaires est de soustraire les enfants à l'influence même des femmes, mères et nourrices, qui sont responsables de la mauvaise éducation des citoyens : « È per la diffidenza e la disistima, oh quanto transculturale, verso ciò che le donne sanno fare tradizionalmente, a cominciare dalla maternità e dall'allevamento, che il filosofo insegna alla città l'uso corretto della sua metà femminile »⁶²⁶, dont le danger pour le corps social doit être désamorcé. Malgré l'extraordinaire reconnaissance dans la *République* que les normes de genre ne sont pas inéluctables (mais tout est fait « moins bien » par les femmes, est-il dit dans V 455d-e)⁶²⁷, dans d'autres ouvrages, tels que les *Lois* et le *Timée*, Platon exprime des jugements beaucoup plus traditionnels sur l'infériorité féminine⁶²⁸.

II.1.4 Idéologie athénienne et « gynécocratie » spartiate.

De nombreuses sources littéraires, à partir de l'époque classique, soulignent que les femmes spartiates jouiraient d'une liberté, d'une autonomie et d'une autorité particulières dans différents domaines de la vie. Cette idée a souvent été reprise comme un fait par les historiens des temps modernes et contemporains, et elle est encore aujourd'hui populaire dans les manuels scolaires qui, à côté des Athéniennes cantonnées aux gynécées, présentent les Lacédémoniennes comme des athlètes et des conseillères libres et respectées.

À la base de cette conception, remise en cause ces dernières décennies⁶²⁹, se trouve principalement le jugement d'Aristote, qui définit le rôle des femmes spartiates en termes d'une véritable gynécocratie (*Pol.* II 1269b 12-26) :

En outre, le dérèglement des femmes est à la fois nuisible à l'esprit de la constitution et au bonheur de la cité ; de même que l'homme et la femme sont une partie essentielle de la maison,

⁶²⁴ Campese 1977, 14 : « Il nesso tra famiglia e proprietà è inscindibile: è chiarissima agli occhi di Platone la natura essenzialmente economica della famiglia, che viene indicata come primo e fondamentale stadio dell'organizzazione della proprietà, come centro propulsore dell'individualismo e e del perseguimento di fini particolaristici ».

⁶²⁵ L'utopie platonicienne, illustrant les conséquences sur les femmes de la dissolution de l'*oikos*, constitue un indicateur intéressant de la nature économique de la famille, du poids du rôle domestique féminin dans le système *oikos-polis* et donc des raisons de la nécessité de sa domination.

⁶²⁶ Sissa 1990, 95.

⁶²⁷ Sissa 1990, 97 : « L'integrazione femminile nella sfera dello "stesso" – stesse funzioni sociali, stessi stessi atteggiamenti, stessi talenti – non approda a un generoso riconoscimento di eguaglianza, ma proprio al contrario, alla valutazione dei difetti femminili che appaiono tanto più "evidentemente" in quanto si stagliano su un fondo d'identità qualitativa ». Au sein de cette identité, la pire des différences, l'inégalité quantitative, survit en toute impunité.

⁶²⁸ *E.g. Leg.* VI 781b (les femmes sont naturellement inférieures aux hommes en vertu) et le susmentionné *Ti.* 42b-c.

⁶²⁹ Mais, comme le souligne Millender 1999, cette thèse a encore été soutenue ces derniers temps (Bradford 1986, Kunstler 1987, Zweig 1993).

L'État doit évidemment être considéré aussi comme partagé presque également entre la masse des hommes et celle des femmes, si bien que dans toutes les constitutions où la condition des femmes est mal définie, la moitié de la cité doit être considérée comme sans loi. C'est précisément ce qui est arrivé à Lacédémone : le législateur, voulant donner de l'endurance à toute la cité, a bien suivi cette ligne en ce qui concerne les hommes, mais ne s'en est pas soucié au sujet des femmes ; aussi vivent-elles sans contrainte dans un dérèglement total et dans la mollesse (ἀκολάστως πρὸς ἅπασαν ἀκολασίαν καὶ τρυφερῶς). Le résultat inévitable dans une telle constitution, c'est que la richesse est en honneur, surtout si les hommes se trouvent dominés par les femmes (ἄλλως τε κἂν τύχωσι γυναικοκρατούμενοι), comme c'est le cas de la plupart des peuples militarisés et belliqueux.

Un peu plus tard (31-34), le philosophe déclare que chez les Lacédémoniens « Beaucoup d'affaires, au temps de leur hégémonie » (ἐπὶ τῆς ἀρχῆς αὐτῶν), étaient-elles traitées par les femmes. Au reste, quelle différence y a-t-il que les femmes gouvernent (ἄρχειν) ou que les gouvernants soient gouvernés par les femmes ? Le résultat est identique ». Quels étaient les facteurs et les mécanismes sociaux qui régissaient cette gynécocratie présumée ? Aristote ne le précise pas, se contentant d'affirmer que le pouvoir des femmes était favorisé par les fréquentes absences des hommes engagés en guerre : Lycurgue aurait voulu réduire les femmes à l'obéissance à la loi, mais il a été contraint de se retirer en raison de leur opposition⁶³⁰.

Pour le philosophe, la liberté des Lacédémoniennes consiste principalement en l'indiscipline et l'amour des biens matériels, qui représentent un danger pour la solidité de l'État ; il affirme également (*Pol.* II 1270a 23-26) qu'à Sparte « les deux cinquièmes environ de tout le pays appartiennent aux femmes, parce qu'il y a beaucoup d'épiclères et parce qu'on donne des dots considérables »⁶³¹. La question de la liberté sexuelle des femmes de Sparte est également évoquée par Xénophon (*Lac.* 1,7-9), qui explique comment Lycurgue avait réglementé les formes légales d'échange d'épouses afin de maximiser la naissance d'enfants : un mari âgé, par exemple, pouvait être remplacé au lit par un jeune homme valide pour générer des enfants forts ; de plus, un mari qui ne voulait plus avoir de relations avec sa femme, pouvait obtenir le consentement du mari d'une autre femme pour faire des enfants avec elle⁶³². L'habitude de la

⁶³⁰ *Pol.* II 1270a. Voir aussi *Plut. Lyc.* 14,2 : « Il n'est pas exact, comme le prétend Aristote, qu'ayant entrepris d'assagir les femmes, il y ait renoncé parce qu'il ne pouvait modérer leur grande licence et leur empire sur leurs maris (μὴ κρατῶν τῆς πολλῆς ἀνέσεως καὶ γυναικοκρατίας), qui, souvent partis en expédition, étaient contraints de leur abandonner la conduite de leurs maisons (ἠναγκάζοντο κυρίας ἀπολείπειν ἐκείνας), leur témoignaient plus de déférence qu'il ne convenait et leur donnaient le titre de maîtresses (δεσποίνας) : il prit d'elles, au contraire, tout le soin possible ».

⁶³¹ Cfr. aussi *Plut. Agis* 7,5-6 : « La plus grande partie des richesses de la Laconie était alors aux mains des femmes » ; elles s'opposent à Agis, « voyant non seulement qu'on voulait les priver du luxe qu'elles considéraient, dans leur ignorance du vrai bien, comme le bonheur, mais encore qu'elles allaient perdre l'honneur et la puissance que leur procurait la fortune ». Sur les causes de la concentration des biens entre les mains des femmes et sur l'hypothèse de leur gestion directe, sur les conséquences de cet arrangement sur le *status* féminin, sur son rapport avec la crise de Sparte à partir du III^e siècle et sur la *rhetra* de l'éphore Epithadeus qui rendit la terre aliénable (*Plut. Agis* 5,3-4) voir Hodkinson 1989, 2000 et notamment 2004 ; Damet 2017.

⁶³² Selon *Plut. Lyc.* 15,11-18, Lycurgus avait essayé de libérer les Spartiates de la jalousie et de la possessivité, qu'il considérait comme des sentiments non virils, et avait accordé à tout homme qui en était digne, l'échange d'épouses. Plutarque souligne que ces comportements n'avaient rien à voir avec l'adultère.

gymnastique des Lacédémoniennes, qui les aurait préparées à la guerre⁶³³ et qu'elles auraient pratiquée à moitié nues, deviendrait un symptôme de conduite autonome ; leur autorité et leur capacité décisionnelle auraient été enfin attestées par leur défense acharnée des valeurs spartiates, qui ressort des anecdotes et des apophtegmes attribués à certaines d'entre elles⁶³⁴, comme la célèbre Gorgô, épouse de Léonidas, également caractérisée par le trait féminin de la ruse (Hdt. VII 239).

Les études menées sur Sparte depuis quelques décennies ont déjà mis en évidence la surestimation de ces données, démontrant que les Lacédémoniennes, comme les Athéniennes, n'avaient pas voix au chapitre dans les décisions matrimoniales de leur père⁶³⁵, ne faisaient pas la guerre⁶³⁶, et se consacraient à la gymnastique afin de générer des enfants robustes et de supporter les douleurs de l'accouchement, c'est-à-dire remplir adéquatement la fonction principale qui leur était attribuée par la *polis*⁶³⁷. De plus, l'influence politique est attribuée par les sources presque exclusivement aux femmes de la famille royale. Ce n'est qu'en matière d'héritage et de droits de propriété que les Lacédémoniennes ont été réellement avantagées par rapport aux Athéniennes grâce à une législation similaire à celle de Gortyne⁶³⁸ ; elles semblent également avoir joué un rôle civique important en tant que reproductrices de « vrais hommes »⁶³⁹ et dépositaires de l'idéologie civique spartiate.

Cependant, les modèles de femmes et de mères de Sparte qui préfèrent la mort de leurs enfants au déshonneur et énoncent des distillats d'idéologie spartiate (réelle ou imaginaire ?) sous forme d'apophtegmes fulgurants doivent être évalués avec beaucoup de prudence. Bien qu'à de nombreuses époques et civilisations les femmes aient effectivement été des rouages dociles de la reproduction de l'idéologie dominante, quelle part de cette rhétorique est le produit d'une construction idéologique athénienne qui a créé un parallèle féminin aux exemples d'héroïsme masculin spartiate ?⁶⁴⁰ Le dicton de Gorgô, selon lequel les

⁶³³ Plut. *Apophyt. Lac.* 227d : « Pour qu'elles soient capables, en cas de besoin, de combattre pour leur propre défense, celle de leurs enfants et celle de la patrie ». La croyance que les femmes spartiates se battaient est également présente à Rome : e.g. Cic. *Tusc.* II 15,36; Propert. III 14 s., qui compare les Lacédémoniennes aux Amazones : *qualis Amazonidum nudatis bellica mammis/Thermodontiacis turba lavatur aquis*.

⁶³⁴ Plut. *Agis* 7,4 : « [Les femmes de la famille d'Agis savaient] que les Lacédémoniens écoutent toujours leurs épouses et leur permettent de se mêler des affaires publiques plus qu'ils ne s'occupent eux-mêmes des affaires domestiques ».

⁶³⁵ Cartledge 1981, Hodkinson 2005, 113-126. Du reste, il est évident que, là où il existe une forme plus ou moins équilibrée de *diverging devolution* (accès à l'héritage par les héritiers des deux sexes), il y a aussi un degré élevé de contrôle des mariages par les familles.

⁶³⁶ Napolitano 1987, Millender 1999, Ducat 1999, Bernard 2000, 34-44, Powell 2005. Arist. *Pol.* II 1269b 10 prend soin de nier les capacités guerrières présumées des femmes spartes en racontant que, quand leur ville fut envahie par les Thébains en 370 av. J.-C. « parfaitement inutiles comme dans les autres États, elles causèrent plus de trouble que les ennemis ». Selon Xen. *Hell.* VI 5,28 à cette occasion, les femmes spartes « ne supportaient même pas le spectacle de la fumée, car elles n'avaient jamais vu d'armée ennemie » ; cfr. aussi Plut. *Agis* 31,5.

⁶³⁷ Ducat 1998, Millender 1999. De plus, les mêmes sources l'affirment (Plut. *Lyc.* 14 et *Apophyt. Lac.* 227d). Plutarque lui-même souligne que la semi-nudité sportive respecte la modestie et n'a rien à voir avec la liberté sexuelle. Finalement, « both Spartan female athletics and athletic/cultic nudity, nevertheless, ultimately served the interests of male-dominated community and its promotion of marriage and healthy offspring » (Millender 1999, 369).

⁶³⁸ Hodkinson 1986 et 1989.

⁶³⁹ Voir par exemple Figueira 2010. L'importance de ce rôle est attestée par Plut. *Lyc.* 27,3 selon lequel seuls deux types de décès auraient pu mériter le nom sur la tombe, la mort à la guerre et la mort en couches. La question est cependant discutée.

⁶⁴⁰ Voir Delattre 2012.

Lacédémoniennes peuvent commander les hommes (ἄρχειν τῶν ἀνδρῶν) parce qu'elles sont les seules à engendrer de vrais hommes, loin d'être un reflet de la réalité, fait partie de la construction de la contrepartie féminine du guerrier spartiate : la mère spartiate.

Quant à la prétendue liberté sexuelle des femmes de Sparte, de nombreux chercheurs ont mis en doute la véracité des sources sur le « prêt » d'épouses. Mais que les informations soient fiables ou non, il est décourageant qu'un échange de femmes décidé et réglementé entre hommes puisse être catégorisé – non seulement par les anciens, mais aussi par plusieurs chercheurs contemporains – comme une forme de liberté sexuelle féminine et non comme une violence masculine ; en fait, les femmes sont un simple objet de décisions visant à limiter l'*oligandria* et à régler les questions héréditaires⁶⁴¹. Rien n'est plus éloigné d'une gynécocratie.

Pourquoi alors les anciens accentuent-ils si souvent les traits de liberté et d'autorité excessives des femmes spartiates si cela ne correspond pas à la réalité ? Il suffit d'observer l'origine des sources et le moment historique où apparaît cette tradition de pensée pour en comprendre les raisons : Athènes et le V^e siècle, dominé par l'escalade progressive de la rivalité avec Sparte, qui est aussi un conflit idéologique entre deux modèles d'État différents et qui conduit à la guerre du Péloponnèse. La représentation des Lacédémoniennes en antithèse du modèle athénien idéal de l'épouse docile, silencieuse et reléguée dans l'*oikos*, est donc en grande partie un élément de la « légende spartiate », une construction idéologique qui contribue à la propagande anti-Lacédémonienne : après tout, la sexualité et les rôles des sexes sont souvent utilisés dans les sources athéniennes comme un marqueur pour la définition du soi en opposition à l'altérité ou à l'ennemi. Ce processus apparaît par exemple dans l'ethnographie d'Hérodote, qui décrit les femmes de pouvoir et les renversements de rôles chez les barbares.

Les anecdotes sur les femmes de Sparte montrent que le même mécanisme est également en place dans la construction de l'ennemi spartiate : « Authors of this period repeatedly defined and reaffirmed Athenian norms of monogamous marriage and patriarchal authority through treatments of Sparta as a society in which both of these configurations were replaced by their inversion – female promiscuity and gynecocracy »⁶⁴². Parmi les Grecques éminentes mentionnés par Hérodote, la place d'honneur est en effet occupée par les Spartiates, représentées comme intelligentes et influentes⁶⁴³. Ce mécanisme de mise à distance de l'altérité finit par superposer la « gynécocratie » spartiate aux coutumes matrimoniales et sexuelles des barbares, construisant la physionomie de l'ennemi en tant que dissemblable.

La comédie et la tragédie participent également à cette construction idéologique, par exemple à travers le personnage de Lampito dans *Lysistrata*, à la beauté athlétique et virile, mais qui ne dédaigne pas les moyens féminins de ruse et de séduction⁶⁴⁴, ou à travers les figures d'Hélène

⁶⁴¹ Perentidis 1997 (2000), 88-89, Millender 1999, 366 (« These accounts underline both her role as her husband's possession and her primary importance as a producer of children for a male-dominated society ») et Damet 2017, 121 rappellent ces témoignages. Hodkinson 1986 et 1989, qui interprète ces coutumes sexuelles comme étant des pratiques dans l'intérêt de l'*oikos*, finit par définir comme titulaires de cet avantage « both male and female members ».

⁶⁴² Millender 1999, 356.

⁶⁴³ E.g. IV 146 (ruse et courage), V 51 (intelligence et habileté politique), VII 239, 4 (intelligence), VI 52 (ruse).

⁶⁴⁴ Sur les traits spartiates de la figure de Lampito, voir Christien 1985.

et d'Hermione chez Euripide. Dans les *Troyennes*, l'origine spartiate d'Hélène est soulignée à plusieurs reprises, de même que sa voracité sexuelle, sa soif de richesses, ses coutumes barbares (vv. 981-997) et sa domination sur Ménélas. Mais c'est surtout Hermione dans *Andromaque*⁶⁴⁵ qui incarne les stéréotypes sur la femme spartiate et représente le contraire de la norme athénienne personnifiée par Andromaque, bien que Troyenne : la tragédie oppose Andromaque, barbare « athénisée » à Hermione, Spartiate « barbarisée »⁶⁴⁶.

La figure de cette dernière – dédaigneuse (*Andr.* 209-211), vaniteuse des richesses reçues en dot, qu'elle contrôle directement⁶⁴⁷, irritable et lascive (*Andr.* 229-231, 236-244) – incarne et souligne l'excessive liberté verbale et l'autonomie d'action attribuées aux Lacédémoniennes, se combinant avec l'autoritarisme typique de toute forme de pouvoir féminin. Hermione revendique la *parrhesia* (v. 176), prérogative du citoyen libre⁶⁴⁸ : comme nous le verrons, la capacité oratoire est souvent associée à un discours séduisant et l'intempérance verbale à un discours érotique. Certains de ses défauts et du danger qu'elle incarne proviennent de son environnement spartiate, d'autres de sa mère, Hélène, séduisante et mortifère⁶⁴⁹ ; d'autres encore, comme la jalousie et l'incapacité à contrôler les passions, de l'appartenance au *genos gynaiikon*.

Le poète lui-même relie les vices d'Hermione à son origine, en particulier dans le monologue de Pélée (*Andr.* 595-601) : « D'ailleurs le voulût-elle, une fille se saurait être sage à Sparte, où avec les jeunes hommes, désertant leurs maisons, cuisses nues et robes flottantes, elles partagent stades et palestres – mœurs intolérables à mes yeux ! Doit-on ensuite s'étonner si vous ne formez pas de sages épouses ? ». Dans cette tragédie, ainsi que dans *Hélène* et *Oreste*, Ménélas semble être l'objet de manipulations par sa femme ou sa fille, et est souvent féminisé (*Or.* 1527-1536). Pélée l'accuse également d'être peu viril (vv. 590-591) : « Toi, au nombre des hommes, vil misérable, fils de sang vil ? Où comptes-tu parmi les hommes ? ».

L'*Andromaque*, dont la datation est discutée, est mis en scène pendant la guerre du Péloponnèse : la prétendue gynécocratie spartiate, fantôme d'un gouvernement contre-nature, est avant tout un élément de la propagande anti-Lacédémonienne, ou pourrait-on dire, paraphrasant Nicole Loraux, de « l'invention de Sparte »⁶⁵⁰.

⁶⁴⁵ Sur l'Hermione d'Euripide en tant qu'incarnation des stéréotypes athéniens sur les femmes de Sparte, voir Millender 1999, 360-363, Morenilla Talens 2006, en particulier 696. Voir aussi Jufresa 2011 sur la présence dans cette figure des *topoi* d'Hésiode et de Sémonide sur Pandore et sur le *genos gynaiikon* : le *kakon* caché sous un beau visage, l'apparence de *parthenos*, la sexualité incontrôlée et la tendance à nuire. Andromaque incarnait plutôt la bonne épouse, la *melissa*. La figure de l'Hermione est peu représentée dans les autres drames : dans *Oreste*, elle joue un rôle secondaire ; il ne reste presque rien de l'*Hermione* de Sophocle et de celle de Philocle. Sur le personnage d'Hermione et sur son succès, voir Mariani 2019.

⁶⁴⁶ Le discours d'Hermione dans *Andr.* 173-176, qui attribue des *nomoi* barbares à Andromaque, semble donc paradoxal.

⁶⁴⁷ *Andr.* 147-153 : « La parure d'or fastueuse qui ceint mon chef, ces atours qui couvrent mon corps de voiles diaprés, ce n'est pas sur les biens d'Achille ni de Pélée que je les ai prélevés pour les porter ici. Ils viennent de Laconie, de la terre spartiate; Ménélas, notre père, nous en fit don avec maint cadeau de noce. Aussi ai-je mon franc-parler (ὥστ' ἐλευθεροστομεῖν) ». Voir aussi vv. 871-873, 940.

⁶⁴⁸ Sur la *parrhesia* des femmes comme symptôme inquiétant du pouvoir féminin, voir McClyure 1999, en particulier 158-204 sur le personnage d'Hermione.

⁶⁴⁹ Voir *Andr.* 229-231 : « Celle qui te mit au monde a trop aimé les hommes ; ne cherche donc point, femme, à aller plus loin qu'elle ». Nous verrons que de nombreuses femmes dangereuses du mythe ont une mère tout aussi dangereuse.

⁶⁵⁰ Sur le manque de fiabilité des témoignages d'Aristote et de Plutarque concernant la prétendue gynécocratie spartiate, voir aussi Bresson 2016.

II.2 Meurtrières de parents proches et mères vengeresses

Tale è in complesso la fisionomia morale della criminale-nata, che mostra cioè una tendenza fortissima a confondersi col tipo maschile [...] per l'erotismo eccessivo, la debole maternità, il piacere della vita dissipata, l'intelligenza, l'audacia [...]. A questi caratteri virili vengono ad aggiungersi spesso le qualità peggiori della psicologia femminile: esageratissima l'inclinazione alla vendetta, l'astuzia, la crudeltà, la passione pel vestiario, la menzogna, formando così frequentemente dei tipi di una malvagità che sembra toccare l'estremo.

G. Ferrero, C. Lombroso, *La donna delinquente, la prostituta e la donna normale*, Torino 1903, 467

« Combien d'assassinats et d'empoisonnements ont contre leurs époux (*andrasin*) médités les épouses (*gynaïkes*) ! » (Eur. *Ion* 616-617). Ion dit la vérité : les mythes et la littérature de la Grèce antique transmettent d'innombrables récits sur les femmes *androktonoi*. Les Amazones tuent les hommes selon les règles de la guerre, comme des guerriers. Les Lemniennes tuent les hommes en groupe, pour se venger. Médée, Clytemnestre, Ériphyle et Althée tuent des hommes individuellement et pour des raisons privées, généralement peu édifiantes. Les Bacchantes tuent les hommes tandis qu'elles sont possédées par un dieu. Est-il possible d'identifier un dénominateur commun dans les actions de toutes ces femmes meurtrières ? Les meurtres commis par des femmes sont-ils similaires à ceux des hommes par la manière et les mobiles, ou, dans les sources, le traitement des meurtriers et des meurtrières est-il asymétrique et différemment caractérisé dans l'ensemble ? Et, plus important encore : le meurtre d'un être humain est-il ou non jugé comme un crime notamment en fonction du sexe de la personne qui le commet ?

La première chose qui vient à l'esprit est que les femmes assassinent les hommes. Les vers d'*Ion* que nous venons de mentionner mettent brièvement l'accent sur la question : les *gynaïkes* ne tuent pas des *anthropoi*, mais des *andres*. Il y a peu de cas où leurs victimes sont des femmes, et la plupart sont des personnages sans physionomie précise, comme les Thraces tuées par les Lemniennes dans certaines variations du mythe ou la fille de Créon que Jason est sur le point d'épouser, dont on ne connaît même pas le nom avec certitude. De plus, les femmes qui tuent d'autres femmes le font généralement pour frapper indirectement une figure masculine, envers laquelle elles ressentent de la jalousie ou un sentiment de vengeance. C'est le cas du meurtre de Cassandre, qui n'est pas l'objectif principal du crime de Clytemnestre, mais l'élimination de la preuve vivante de l'adultère d'Agamemnon. De même, le meurtre de l'épouse de Jason est pour Médée un moyen de frapper son mari. La tentative de meurtre d'Andromaque par Hermione est également liée à la jalousie envers une figure masculine infidèle ; de même, le plan manqué de tuer d'abord Hélène, puis Hermione par Oreste et Électre dans l'*Oreste* d'Euripide fait partie de la chaîne des crimes de la vengeance et vise à frapper indirectement Ménélas. Dans la mythologie grecque, il n'existe pas de mères qui tuent leurs filles.

Deuxièmement, les hommes victimes des meurtrières sont avant tout les parents les plus proches, et en particulier ceux envers lesquels l'affection féminine devrait être la plus forte, à savoir les maris et les fils, parfois les pères⁶⁵¹. L'analyse commencera donc par ces catégories de meurtrières, les assassines de leurs maris et les filicides, puis les belles-mères et les assassines d'autres parents, les mères vindicatives et enfin les Bacchantes. Certaines figures de meurtrières qui appartiennent également à d'autres catégories de femmes dangereuses seront traitées dans des chapitres ultérieurs.

II.2.1 Tueuses d'époux

Si nous devons estimer la fréquence du meurtre du mari par sa femme dans l'Athènes classique sur la base des sources littéraires, nous devrions conclure que les femmes athéniennes pratiquaient souvent ce crime⁶⁵². En fait, les tueuses de maris abondent dans l'iconographie et la littérature des V^e et IV^e siècles, surtout dans la tragédie, tandis que les hommes qui tuent leurs femmes sont très peu nombreux dans la mythologie : dans la liste des crimes familiaux compilée par Hygin, il n'y a que trois exemples d'uxoricides (241), tous justifiés par des circonstances atténuantes différentes. Le meurtre de Mégara par Héraclès n'est pas intentionnel, mais causé par la folie divine ; celui d'Antiope par Thésée est une entreprise d'autodéfense et de civilisation, l'épouse étant ici une Amazone ; enfin, celui de Procris par Céphale est également non intentionnel et, selon une tradition, causé par la jalousie injustifiée de sa femme⁶⁵³.

Les meurtrières d'époux agissent en groupe ou individuellement. Les Lemniennes et les Danaïdes, dont nous parlerons plus tard, appartiennent à la première catégorie ; la deuxième catégorie, dont nous analyserons les personnages ci-dessous, à commencer par Clytemnestre, est mieux représentée.

CLYTEMNESTRE

La plus célèbre assassine d'époux de la mythologie est certainement Clytemnestre, qui avec son amant Égisthe tue Agamemnon à son retour de Troie, et avec lui Cassandre. La bibliographie sur le personnage est sans fin : nous nous limiterons ici à mettre en évidence

⁶⁵¹ Sur la liste des actes de violence de Hyg. 238-246, les catégories suivantes apparaissent : *fabula* 238 : pères meurtriers de leurs filles ; 239 : mères meurtrières de leurs fils ; 240 : meurtrières d'époux ; 241 : meurtriers d'épouses ; 242-243 : suicides d'hommes et de femmes ; 244 : meurtriers de leurs proches ; 245 : meurtriers de beaux-parents et de beau-fils ; 246 : exemples de *technophagie*. Pour une analyse des crimes commis dans le cadre de la *philia* dans la tragédie, voir Belfiore 2000, dans lequel il y a trois annexes sur des drames même fragmentaires liés à ce thème (*Violation of philia in the extant tragedies*, *Violation of philia in the fragments of the major tragedians*, *Violation of philia in the fragments of the minor tragedians*). Belfiore élargit les relations de *philia* à celles de *xenia* et d'*iketia* : de cette façon, une grande quantité de drames sont inclus parmi les exemples de violation de la *philia*.

⁶⁵² Les orateurs, en réalité, mentionnent rarement des crimes similaires (par ex. le plaidoyer *Contre la marâtre* d'Antiphon, considérée le plus souvent comme un exercice scolaire), et plus généralement les crimes de meurtre ; les caractéristiques des rapports sociaux de sexe de l'époque laissent penser que l'événement n'était pas fréquent. Sur les homicides intrafamiliaux et leurs sanctions voir Damet 2012a, 240-260.

⁶⁵³ Pherec. *FGrHist* 3 F 34, Apollod. III 15,1, Hyg 189.

quelques traits et l'évolution de ses représentations au fil du temps⁶⁵⁴.

L'implication de Clytemnestre dans le meurtre de son mari est déjà mentionnée dans Homère : mais son rôle est décrit différemment de la figure sanglante mise en scène dans l'*Agamemnon* d'Eschyle. Dans *Od.* I 35-43 la responsabilité matérielle et morale du crime est attribuée au seul Égisthe ; la reine est présentée comme proie passive de ses complots : « Tel encor cet Égisthe ! pour aggraver le sort, il voulut épouser la femme de l'Atride et tuer le héros sitôt qu'il rentrerait. La mort était sur lui : il le savait ; nous-même, nous l'avions averti et, par l'envoi d'Hermès, le guetteur rayonnant, nous l'avions détourné de courtiser l'épouse et de tuer le roi ». Aux vv. 298-300, Homère dit qu'Oreste a eu la gloire « du jour que, filial vengeur, il eut tué ce cauteleux Égisthe qui lui avait tué le plus noble des pères ! » ; il n'est pas fait mention de Clytemnestre. Même chose pour *Od.* III 193-194 : « Pour l'Atride ! si loin que vous viviez du monde, vous savez comme nous qu'il revint et qu'Égisthe lui avait préparé une mort lamentable (ἐμήσατο λυγρὸν ὄλεθρον) ». Plus loin, Nestor raconte en détail la mort du roi ; cette fois-ci, Clytemnestre est nommé et décrite comme soumise aux attraits d'Égisthe, bien que déterminée à ne pas commettre de crimes (III 262-268) :

Donc, nous étions là-bas, entassant les exploits, tandis que, bien tranquille, au fond de son Argos, en ses prés d'élevage, cet Égisthe enjôlait (θέλγεσκειν) la femme de l'Atride. Elle, au commencement, repoussait l'œuvre infâme (ἔργον ἀεικέες), divine Clytemnestre ! *elle n'avait au cœur qu'honnêtes sentiments* (φρεσὶ γὰρ κέχρητ'ἀγαθῆσι) et, près d'elle, restait l'aède que l'Atride, à son départ vers Troie, avait tant adjuré de veiller sur sa femme !

Mais le gardien à qui Agamemnon a confié sa femme ne pourra pas la sauver. La Moïra la perdra, pas sa nature corrompue (vv. 269-272) : « Mais vint l'heure où le sort lui jeta le lacet et la mit sous le joug : Égisthe prit l'aède ; sur un îlot désert, il le laissa en proie et pâture aux oiseaux. Ce qu'il voulait, alors, elle aussi le voulut : il l'emmena chez lui (τὴν δ' ἐθέλων ἐθέλουσαν ἀνήγαγεν ὄνδε δόμονδε) ».

À travers le polyptote ἐθέλων ἐθέλουσαν l'innocence de Clytemnestre se change en une sorte de complicité, même si elle est dirigée par la Moïra et Égisthe. Le récit passe ensuite au *nostos* d'Agamemnon : alors que le héros affronte les vicissitudes de son retour, c'est encore Égisthe qui « à son foyer lui préparait le deuil : l'Atride fut tué ; le peuple, mis au joug ; l'autre régna sept ans sur tout l'or de Mycènes » (vv. 303-305). Une fois de plus, seul Égisthe est cité comme l'usurpateur tyrannique du trône de Mycènes : « Mais la huitième année, survint pour son malheur notre Oreste divin » qui tua Égisthe (v. 306-308). Ce n'est que plus tard qu'il est rappelé que Clytemnestre est également victime de la vengeance d'Oreste (vv. 309-310). Jusqu'ici, donc, le protagoniste du meurtre d'Agamemnon est Égisthe, bien que défini ἀνακίς (v. 310), peut-être parce qu'il n'est capable de tuer que par trahison, comme une femme ; une autre épithète d'Égisthe est δολόμητις, également attribuée à la reine.

À *Od.* IV 90-92 Ménélas, en revanche, rappelle les responsabilités de Clytemnestre : « l'autre surgissait de l'ombre et me tuait mon frère, ah ! trahison d'une femme perdue ! (οὐλομένης ἀλόχοιο) » ; s'ensuit la description du retour et de la mort d'Agamemnon (vv. 512-537), dont

⁶⁵⁴ Une analyse des sources sur Clytemnestre se trouve dans March 1987, 79-118, Vogel-Ehrensperger 2012.

la responsabilité n'est attribuée qu'à Égisthe, qui avait organisé la surveillance et qui « imagina l'embûche (δολίην ἐφφράσσατο τέχνην): dans la ville, il choisit vingt braves qu'il cacha près de la salle où l'on préparait le festin, puis il vint en personne, avec chevaux et chars, inviter le pasteur du peuple Agamemnon. Le traître ! il l'amena : le roi ne savait pas qu'il allait à la mort ; à table, il l'abattit comme un bœuf à la crèche ». Le célèbre récit d'Agamemnon dans la *Nekya* se concentre sur les deux amants ; l'assassinat de Cassandre est attribué à Clytemnestre, tandis qu'Égisthe tue le roi de sa main (*Od.* XI 408-411 ; 418-424) :

ἀλλά μοι Αἴγισθος τεύξας θάνατόν τε μόρον τε
 ἔκτα σὺν οὐλομένη ἀλόχῳ οἴκόνδε καλέσσας, 410
 δειπνίσσας, ὥς τίς τε κατέκτανε βοῦν ἐπὶ φάτνῃ.
 [...]
 ἀλλά κε κείνα μάλιστα ἰδὼν ὀλοφύραο θυμῷ,
 ὡς ἀμφὶ κρητῆρα τραπέζας τε πληθούσας
 κείμεθ' ἐνὶ μεγάρῳ, δάπεδον δ' ἅπαν αἵματι θῦεν. 420
 οἰκτροτάτην δ' ἤκουσα ὄπα Πριάμοιο θυγατρὸς
 Κασσάνδρης, τὴν κτεῖνε Κλυταιμνήστρη δολόμητις
 ἀμφ' ἐμοί· αὐτὰρ ἐγὼ ποτὶ γαίῃ χεῖρας ἀείρων
 βάλλον ἀποθνήσκων περὶ φασγάνῳ

Mais, au manoir d'Égisthe, où je fus invité, c'est lui qui me tua, et ma maudite femme, chez lui, en plein festin, à table, il m'abattit comme un bœuf à la crèche ! [...] mais c'est à cette vue que ton cœur eût gémi ! Tout autour du cratère et des tables chargées, nous jonchions la grand-salle: le sol fumait de sang ! Et ce que j'entendis de plus atroce encore, c'est le cri de Cassandre, la fille de Priam, qu'égorgeait sur mon corps la fourbe Clytemnestre ; je voulus la couvrir de mes bras ; mais un coup de glaive m'acheva...

La reine apparaît ici, dans le récit de son mari, comme la plus indigne des femmes, pour avoir cédé aux plans d'Égisthe (vv. 424-434) :

ἡ δὲ κυνῶπις
 νοσφίσατ' οὐδέ μοι ἔτλη, ἰόντι περ εἰς Αἴδαο, 425
 χερσὶ κατ' ὀφθαλμοὺς ἐλέειν σὺν τε στόμ' ἐρεῖσαι.
 ὧς οὐκ αἰνότερον καὶ κύντερον ἄλλο γυναικός,
 [ἦ τίς δὴ τοιαῦτα μετὰ φρεσὶν ἔργα βάλῃται·]
 οἶον δὴ καὶ κείνη ἐμήσατο ἔργον ἀεικέες,
 κουριδίῳ τεύξασα πόσει φόνον. ἦ τοι ἔφην γε 430
 ἀσπάσιος παίδεσσιν ἰδὲ δμώεσσιν ἐμοῖσιν
 οἴκαδ' ἐλεύσεσθαι· ἡ δ' ἔξοχα λυγρὰ ἰδυῖα
 οἷ τε κατ' αἴσχος ἔχευε καὶ ἐσσομένησιν ὀπίσσω
 θηλυτέρησι γυναιξί, καὶ ἦ κ' εὐεργὸς ἔησιν.'

Et la chienne sortit, m'envoyant vers l'Hadès, sans daigner me fermer les yeux ni les lèvres. Rien ne passe en horreur et chiennerie les femmes, qui se mettent au cœur de semblables forfaits! Voilà ce qu'elle avait préparé celle-là! l'infâme, qui tua l'époux de sa jeunesse ! Moi

qui pensais trouver, en rentrant au logis, l'amour de mes enfants et de mes serviteurs! Quelle artiste en forfaits! Jusque dans l'avenir, quelle honte pour elle et pour les pauvres femmes, même les plus honnêtes!⁶⁵⁵

Les fragments d'Hésiode nous donnent la première indication explicite de matricide (23a et 176 M.-W.) et l'étiologie de l'infidélité de Clytemnestre et des autres Tyndarides⁶⁵⁶, tandis que les fragments de l'*Orestie* de Stésichore ne nous donnent que quelques indices et la trace de quelques épisodes développés plus tard par Eschyle, comme le rêve de Clytemnestre (fr. 219 *PMG*). Un premier changement important par rapport au modèle homérique se trouve dans la *Pythique* XI de Pindare, dans laquelle c'est la reine qui tue à la fois Cassandre et Agamemnon : le poète se demande (vv. 22-26) si le ressentiment de la reine était dû au meurtre d'Iphigénie ou si elle était soumise à la passion pour Égisthe ; l'affirmation selon laquelle même Oreste serait mort, si sa nourrice ne l'avait pas sauvé, jette une lumière sinistre sur la figure de la reine comme antithèse non seulement de la bonne épouse, mais aussi de la bonne mère⁶⁵⁷. Le personnage est ici déjà qualifié de cruel : au v. 22 Pindare qualifie Clytemnestre de *νηλής γυνά* (« femme impitoyable ») : « Oreste, tandis que son père était assassiné, fut dérobé aux mains violentes de Clytemnestre et sauvé d'un horrible piège par sa nourrice Arsinoé, alors que la fille de Priam le Dardanide, Cassandre, frappée par l'airain luisant, fut envoyée, avec l'âme d'Agamemnon, sur la rive ténébreuse de l'Achéron, par cette femme impitoyable » (vv. 16-22). *Νηλής* s'applique dans l'épopée aux objets inanimés⁶⁵⁸ et à la colère d'Achille (*Il.* IX 497 et 632), mais c'est aussi l'épithète de dieux infernaux, tels que Hadès et Thanatos (*Hes. Th.* 456 et 765). Elle contribue donc à caractériser la colère de la reine comme violente et sans pardon (v. 23a *βαρυπάλαμον χόλον*) ; l'adjectif *κρατερός* (v. 17 *χειρῶν ὑπο κρατερῶν*), lié à la sphère de la force, mais aussi du pouvoir et habituellement utilisé en relation avec les individus masculins, renforce cette connotation.

La chronologie de la *Pythique* XI est controversée, puisque Thrasidée de Thèbes, auquel l'ode est dédiée, a obtenu deux victoires pythiques ; ni les indices internes ni les *scholia* ne fournissent d'indications concluantes. Les chercheurs se répartissent donc entre une datation haute (474 av. J.-C.), et une datation basse (454 av. J.-C.), souvent choisies sur la base de la relation thématique de l'ode avec l'*Orestie*, mise en scène en 458 av. J.-C.⁶⁵⁹. Mais même ainsi, il n'est possible de formuler que des hypothèses non probantes, d'autant plus que les deux textes pourraient plutôt provenir d'une troisième source commune, par exemple l'*Orestie* de Stésichore. D'où l'impossibilité de préciser s'il faut assigner à Pindare ou à Eschyle la principale innovation par rapport à Homère, c'est-à-dire l'attribution des meurtres à Clytemnestre. Une innovation qui, en tout cas, doit être placée dans la première moitié du V^e siècle, période où les représentations de Clytemnestre en armes s'intensifient.

Quoi qu'il en soit, c'est dans l'*Orestie* que la Tyndaride devient l'extraordinaire personnage

⁶⁵⁵ Les responsabilités de Clytemnestre sont également rappelées à *Od.* XXIV 96-97 et 199-202.

⁶⁵⁶ Le fr. 176 nous informe que c'est une malédiction d'Aphrodite qui a condamné les filles de Tindare à l'infidélité. Elle est rappelée par d'autres sources successives.

⁶⁵⁷ Ce détail est précisé également par Pherec. *FGrHist* 3 F 134.

⁶⁵⁸ *E.g.* *νηλεί χαλκῶ*, utilisé par Hes. fr. 23a,30 M.-W. pour indiquer précisément l'arme avec laquelle Oreste commet le matricide.

⁶⁵⁹ Pour un bref examen de la question, voir Sevieri 1999, 85-86.

néгатif qui traversera les siècles⁶⁶⁰. Dans *Agamemnon*, il y a en effet une évolution décisive de la figure de la reine selon différentes directions, que la brièveté de la poésie lyrique n'aurait pas pu approfondir. En premier lieu, Clytemnestre devient la protagoniste absolue du meurtre, de sa conception et de sa réalisation, en assumant ouvertement la responsabilité du crime et, qui plus est, en s'en vantant⁶⁶¹. Dans la représentation de son personnage, il y a de nombreux éléments utiles pour la caractériser comme infidèle à ses devoirs de femme, non seulement en tant qu'épouse meurtrière, mais aussi pour sa médiocre attitude maternelle. Clytemnestre semble être le parent de la seule Iphigénie et ne se présente comme la mère d'Oreste qu'avant d'être tuée, dans une dernière tentative pour sauver sa vie (*Ch.* 896-928). Sa maternité onirique monstrueuse dans *Ch.* 527-533, où elle donne naissance à un serpent qui tète son lait, et dans le lait se trouve un caillot de sang⁶⁶², est également significative pour sa caractérisation. À première vue, il est surprenant que, contrairement à Pindare puis à Sophocle (*El.* 11-14), Eschyle ne mentionne pas une action à fort potentiel pathétique telle que la tentative de Clytemnestre de tuer le petit Oreste après le meurtre de son mari, et néglige ainsi de représenter la reine en *paidoktonos*. Mais « l'eliminazione del proposito di uccidere Oreste nell'*Agamennone* non ha nulla a che fare con una tendenza generale a ridurre la mostruosità di Clitemestra »⁶⁶³. Eschyle ne supprime pas ce thème, mais le reporte simplement au moment où la reine invoque une hache pour tuer son fils (*Co.* 889).

Ces infractions du personnage à l'ordre social se traduisent, comme on l'a souvent constaté, par une masculinisation de la reine. Déjà dans les premiers vers d'*Agamemnon* (vv. 10-11), la trilogie est annoncée sous le signe d'une fusion ambiguë des sexes. En effet, la première connotation de Clytemnestre est celle de la virilité : « Ainsi commande un cœur impatient de femme aux mâles desseins (ἀνδρόβουλον) » ; au v. 351, le chœur s'adresse à elle avec ces mots : « Tu parles avec sens, femme, autant qu'homme sage ». Plus généralement, dans le climat général de peur et de sombres présages qui plane dans le drame, Clytemnestre semble être le seul personnage doté de la vertu masculine de l'audace⁶⁶⁴, qui devient une sanguinaire arrogance dans son récit du meurtre (*Ag.* 1380-1387) :

οὐτω δ' ἔπραξα – καὶ τὰδ' οὐκ ἀρνήσομαι –
 ὡς μήτε φεύγειν μήτ' ἀμύνεσθαι μόρον.
 ἄπειρον ἀμφίβληστρον, ὥσπερ ἰχθύων,
 περιστιχίζω, πλοῦτον εἴματος κακόν,

⁶⁶⁰ Des siècles plus tard, c'est l'inspecteur Javert dans *Les Misérables* de Victor Hugo qui rivalisera avec Clytemnestre en tant que figure littéraire du « méchant ». Hugo, cependant, aimait Eschyle ; dans son essai sur Shakespeare, il observe : « Qui ne comprend pas Eschyle est irrémédiablement médiocre. On peut essayer sur Eschyle les intelligences ». Sur la figure de Clytemnestre à l'époque moderne et contemporaine, voir Komar 2003.

⁶⁶¹ Aesch. *Ag.* 1394-1395 : « Voilà les faits, citoyens respectés dans Argos : qu'ils vous plaisent ou non, moi, je m'en fais gloire (ἐπεύχομαι) ».

⁶⁶² Voir aussi Électre dans *Ch.* 418-419 : « Dirai-je les souffrances que nous devons à une mère? ». Sur Clytemnestre comme mauvaise mère, voir également *Ch.* 430, 445-450.

⁶⁶³ Rösler 2006.

⁶⁶⁴ Vv. 1401-1403, 1434. Ce n'est que dans les *Choéphores* que Clytemnestre se laisse aller au sentiment « féminin » de la peur, troublée par les présages de malheur suscités par le rêve (*Ch.* 523-525, 547). Mais De Romilly 1958, 83 a peut-être raison d'affirmer que dans l'âme de la reine, la peur n'est qu'un substitut au remords.

παίω δέ νιν δίς· κὰν δυοῖν οἰμωγμάτοι
 μεθῆκεν αὐτοῦ κῶλα· καὶ πεπτοκότι 1385
 τρίτην ἐπενδίδωμι, τοῦ κατὰ χθονός,
 Ἴτιδου, νεκρῶν σωτῆρος, εὐκταίαν χάριν.

J'ai tout fait, je ne le nierai pas, pour qu'il ne pût ni fuir ni écarter la mort. C'est un réseau sans issue, un vrai filet à poissons que je tends autour de lui, une robe au faste perfide. Et je frappe – deux fois – et, sans un geste, en deux gémissements, il laisse aller ses membres ; et, quand il est à bas, je lui donne encore un troisième coup, offrande votive au Zeus sauveur des morts qui règne sous la terre.

S'ensuit alors l'image grandiose et terrible de Clytemnestre triomphante recevant sur son visage, comme à une foire, les éclaboussures du sang de son mari (vv. 1388-1392) : οὕτω τὸν αὐτοῦ θυμὸν ὀρμαίνει πεσών, / κάκφυσιῶν ὀξεῖαν αἵματος σφαγὴν / βάλλει μ' ἔρεμνῆ ψακάδι φοινίας δρόσου, / χαίρουσαν οὐδὲν ἦσσον ἢ διοσδότῳ / γάνει σπορητὸς κάλυκος ἐν λοχεύμασιν, « Gisant, il crache alors son âme, et le sang qu'il rejette avec violence sous le fer qui l'a percé m'inonde de ses noires gouttes, aussi douces pour mon cœur que la bonne rosée de Zeus pour le germe au sein du bouton ». La violence et la morbidité sensuelle de la description et de la similitude sont extraordinaires. Au chœur qui l'accuse d'effronterie et d'impudence (vv. 1399-1400), Clytemnestre répond de plus en plus méprisamment, niant sa propre féminité (vv. 1401-1406) : πειρᾶσθέ μου γυναικὸς ὡς ἀφράσμονος· / ἐγὼ δ' ἀτρέστῳ καρδίᾳ πρὸς εἰδότας / λέγω – σὺ δ' αἰνεῖν εἶτε με ψέγειν θέλεις / ὅμοιον – οὗτός ἐστιν Ἀγαμέμνων, ἐμὸς / πόσις, νεκρὸς δὲ τῆσδε δεξιᾶς χερὸς, / ἔργον δικαίας τέκτονος, « Vous me tâtez, vous me croyez une femme irréfléchie ! Et je vous dis, moi, d'un cœur qui ne tremble pas, vous le savez bien : de vous, louange ou blâme, c'est tout un pour moi. Celui-ci est Agamemnon, mon époux ; mais main en a fait un cadavre, et l'ouvrage est de juste ouvrière ». Déjà auparavant d'ailleurs, Clytemnestre avait fièrement refusé dans un dialogue avec le chœur d'être infantilisée, une attitude également utilisée dans les théories philosophiques de l'infériorité féminine (v. 277) : παιδὸς νέας ὡς κάρτ' ἐμωμήσω φρένας « Tu me crois une enfant pour me railler ainsi ! ».

L'utilisation des armes au lieu de la ressource féminine qu'est le poison, pour verser le sang d'un homme, guerrier, chef des Grecs dans l'expédition contre Troie, est une autre usurpation des prérogatives masculines. La question de savoir si Agamemnon a été tué par une épée ou une hache est controversée, car les deux armes sont mentionnées dans la trilogie, bien que l'épée prévale dans les références directes à l'assassinat du roi⁶⁶⁵. L'iconographie n'offre pas d'aide, car il n'existe aucune représentation sûre de Clytemnestre dans l'acte de tuer son mari⁶⁶⁶ : dans les quelques vases qui représentent cette scène, c'est Égisthe qui tue

⁶⁶⁵ Déjà Fraenkel dans son commentaire de 1950 sur Agamemnon consacre une annexe à la question. Dans Hom. *Od.* XI 424 la reine tue Cassandre avec l'épée (περὶ φασγάνῳ). Dans Aesch. *Ag.* 1262 on parle d'une épée (φάσγανον), ainsi que dans *Ag.* 1528-1529, où est évoquée à propos d'Agamemnon « la mort qui fait mourir par l'épée » (ξίφοδηλήτῳ θανάτῳ). Dans *Ag.* 1494-1496, le chœur pleure la fin du roi, tué par « l'arme à deux tranchants (ἀμφιτόμῳ βελέμνῳ) » ; il est cependant impossible de comprendre s'il s'agit d'une double hache ou d'une épée. Enfin Cassandre dans son délire prophétique voit Agamemnon tué par une hache (*Ag.* 1125-1128, dont l'interprétation est pourtant controversée).

⁶⁶⁶ Selon Toillon 2011, 314-315 les témoignages iconographiques permettent de situer vers la première moitié

Agamemnon avec l'épée⁶⁶⁷. Cette absence, qui pourrait surprendre par rapport à l'importance attribuée à Clytemnestre-assassine dans les sources littéraires, est un exemple du risque de l'interprétation des images comme pures illustrations de textes antérieurs ; elles répondent plutôt à une logique, à un langage et à des fonctions qui ne se superposent pas toujours aux textes.

Dans les *Choéphores*, Clytemnestre, en se précipitant au secours d'Égisthe, invoque la hache (*Ch.* 888-889, ἀνδροκμήτα πέλεκυν), qui devient son arme caractéristique dans les tragédies ultérieures (*Soph. El.* 195-196, *Eur. El.* 160 et *Hec.* 1279). Dans la scène de l'assassinat d'Égisthe par Oreste, fréquente dans l'iconographie, apparaît souvent la figure de Clytemnestre brandissant la double hache contre son fils⁶⁶⁸. Dans les scènes représentant le meurtre de Cassandre sur les vases, Clytemnestre tient le *pelekys* ou une épée⁶⁶⁹, et la scène comprend parfois un autel, parfois d'autres éléments sacrificiels. Dans une coupe à figures rouges du musée de Ferrare datant de 450-400 av. J.-C.⁶⁷⁰, la reine lève une hache au-dessus de sa tête, prête à la faire descendre sur Cassandre, qui lève les bras en signe de supplication, agenouillée devant un autel : la présence de l'autel pourrait souligner la violation sacrilège des droits des suppliants ou connoter la scène comme un sacrifice impie. Ici et ailleurs, l'élan paroxystique de Clytemnestre, parfois freiné par un personnage masculin, est un symptôme de la nature débridée de son caractère, qui l'incite à lever son arme même contre son fils⁶⁷¹.

Ce qu'était l'arme de Clytemnestre n'est pas un détail mineur : en effet, le *pelekys*, objet lié au

du VI^e siècle l'attribution définitive du meurtre matériel de son mari à Clytemnestre. L'interprétation d'une plaque de terre cuite de Gortyne du VII^e siècle, sur laquelle un homme et une femme tuent un autre homme tenant un sceptre, et où la figure féminine tient peut-être une épée (Musée de Héraklion 11152 = *LIMC s.v. Agamemnon* 91, FIG. 8), est douteuse ; la même incertitude vaut pour une bande de bouclier argien de la première moitié du VI^e siècle (Olympie, s.c. = *LIMC s.v. Agamemnon* 92) et pour un sceau de stéatite crétois d'environ 700 av. J.-C. (New York, Metropolitan Museum 42.11.1 = *LIMC s.v. Agamemnon* 94) sur lequel se trouvent deux figures stylisées, l'une assise et l'autre debout, qui la frappe ; la question de savoir s'il s'agit de Clytemnestre et d'Agamemnon reste hypothétique.

⁶⁶⁷ Parmi ces vases signalons le magnifique cratère de Boston (Museum of Fine Arts 63.1246 = *LIMC s.v. Agamemnon* 89), attique, du milieu du V^e siècle, attribué au Peintre de la Dokimasia (FIG. 9-10). Compte tenu de la grande notoriété du mythe des Atrides, la faible présence de cette scène suscite l'étonnement. Moins surprenante est la quasi-absence à l'âge archaïque et classique du matricide, thème probablement perçu comme inapproprié, et qui ne s'est en fait propagé dans l'iconographie qu'après le III^e siècle av. J.-C. : en effet, même le matricide d'Alcméon a des représentations rares. D'autres épisodes du mythe des Atrides sont privilégiés, comme le meurtre d'Égisthe.

⁶⁶⁸ La première attestation de Clytemnestre avec la double hache se trouve dans une métope de l'héraion archaïque de Silaris, conservée au Musée national de Paestum et datant de la première moitié du VI^e siècle (*LIMC s.v. Klytaimestra* 20). Parmi les premiers exemples, il y a un cratère attique de 480-70 av. J.-C. (Vienne, Kunsthistorisches Museum IV 1103 = *LIMC s.v. Klytaimestra* 14) ; voir également *LIMC s.v. Klytaimestra* 15, de 480-70 av. J.-C. ; 16 (= *Aigisthos* 10) de 480-465 av. J.-C. ; 17, de 480-465 av. J.-C. ; *LIMC s.v. Aigisthos* 6-13. Dans les fragments d'une coupe attique de 510-500 av. J.-C. (= *LIMC s.v. Aigisthos* 41) Clytemnestre tient l'épée. Sur l'iconographie de ces épisodes, voir Lanza 1987 et 1995, Viret-Bernal 1996, Ghiron Bistagne 1994-95a, Giunan 2005.

⁶⁶⁹ *LIMC s.v. Cassandra I* 199 (= *Agamemnon* 87, Plaque de bronze du Musée National d'Athènes, non numérotée, provenant de l'héraion d'Argos et daté de la première moitié du VII^e s. av. J.-C.) et 200 (Cratère attique à f.r., 470-460 av. J.-C., Musée de Caltanissetta 733).

⁶⁷⁰ Ferrare, Museo archeologico nazionale T264, 2482 = *LIMC s.v. Cassandra I* 202 (FIG. 11).

⁶⁷¹ Bien que Clytemnestre ne soit pas folle et bien que ses vicissitudes ne soient pas contiguës à la sphère dionysiaque, sa folie apparaît parfois proche de la *mania* : une *oinochoe* apulienne de la fin du IV^e siècle de Bari (Museo archeologico 1014 = *LIMC sv Aigisthos* 47) représente Clytemnestre brandissant la hache vêtue d'une nébride.

monde du sacré et doté d'une connotation sacrificielle depuis le II^e millénaire av. J.-C.⁶⁷², contribue à caractériser la mort d'Agamemnon comme un sacrifice sacrilège⁶⁷³ : un héros emprisonné dans un filet comme un taureau, abattu par une célébrante avec une arme que son sexe devrait l'empêcher d'utiliser. De plus, la reine elle-même parle du meurtre de son mari en termes sacrificiels (*Ag.* 1431-1436, 1497-1504), même en parallèle avec le sacrifice d'Iphigénie ; dans la représentation vivante et cruelle de l'immolation dans la *parodos* d'*Agamemnon*, la jeune fille est assimilée à une bête terrifiée, capturée et brutalement massacrée (*Ag.* 228 ss.). « L'évocation de la mort d'Iphigénie joue un rôle capital dans la thématique de la pièce comme la mort elle-même de la jeune fille présente une importance capitale pour l'action (elle permet à Clytemnestre de justifier la mort d'Agamemnon). Elle explique la fréquence de ce thème du sacrifice tout au long de la tragédie. Au sacrifice d'Iphigénie répond le sacrifice d'Agamemnon. La reine l'a conçu, préparé et exécuté comme un sacrifice. La dégradation du père bourreau doit correspondre à la dégradation de la fille victime [...]. Au sacrifice monstrueux (*thusian... anomon*, *Ag.* 150) de la fille correspond le sacrifice d'infamie (*thumatos leusimou*, *Ag.* 1118) de l'époux »⁶⁷⁴. Dans la description du meurtre déjà mentionnée, Clytemnestre assimile le troisième coup infligé à Agamemnon à une offrande votive à Zeus, une libation de sang au lieu de vin.

La hache, qui depuis l'époque mycénienne est aussi un attribut royal et un signe de pouvoir⁶⁷⁵ (et c'est aussi l'arme d'Hippolyte, reine des Amazones), serait un autre symbole de la revendication politique de la reine : l'appropriation des fonctions sacrificielles sanglantes. Le symbolisme fonctionnerait également si l'arme de la reine dans *Agamemnon* était l'épée ou le poignard, armes également compatibles avec le sacrifice sanglant. La généralisation du *pelekys* après Eschyle comme arme caractérisant la Tyndaride s'accompagne du soulagement apporté à sa violence et à son *kratos* au V^e siècle. Si l'intention du poète était de connoter le meurtre d'Agamemnon comme un sacrifice sacrilège parallèle à celui d'Iphigénie, cela constituerait un indice supplémentaire en faveur de l'hypothèse de l'exclusion des femmes du rôle de sacrificateur à l'époque classique ; en effet, dans le contexte d'une confusion plus générale des rôles sexuels, Clytemnestre assume indûment cette fonction, confirmant son impiété et son pouvoir contaminant (*Ag.* 1645 : *χώρας μίασμα καὶ θεῶν ἐγχωρίων*). En ce sens, « la bipenne, strumento di sacrificio per eccellenza, assai meglio della spada saprà definire le valenze funzionali della regina e caratterizzarne in senso iconico le chiavi esegetiche, secondo quelle necessità proprie dell'immagine tendenti a semplificare nella maniera più diretta la lettura di un personaggio »⁶⁷⁶

D'autres aspects du personnage sont une indication de sa virilisation, par exemple le *maschalismos* infligé au cadavre d'Agamemnon (*Ch.* 439), également mentionné par

⁶⁷² À ce propos Giunan 2005, 56-64. Sur l'importance symbolique du *pelekys*, voir aussi Lanza 1995.

⁶⁷³ Zeitlin 1965, Moreau 1985, 86-99, qui souligne que la métaphore du sacrifice pour indiquer les meurtres est déjà présente dans les premiers œuvres d'Eschyle, ainsi que récurrente dans l'*Orestie*.

⁶⁷⁴ Moreau 1985, 94-95, qui observe comment le chœur et Cassandre utilisent des verbes tirés de la sphère sacrificielle (*Ag.* 1410 *thyos* et 1118 *thyma*). Une sphère sémantique similaire est utilisée pour le meurtre de Cassandre.

⁶⁷⁵ À ce propos, Plut. *Qu. Gr.* 45 est intéressant : il décrit une statue de Zeus en Carie où le dieu, au lieu des symboles habituels du pouvoir (la foudre ou le sceptre) brandit un *pelekys*.

⁶⁷⁶ Giunan 2005, 64. Sur la représentation de la hache dans l'iconographie du V^e siècle et sur sa signification par rapport au genre voir Viret 2008.

Sophocle (*El.* 442-446), qui rappelle une scène épique d'outrage, plutôt qu'un crime intrafamilial ; un acte monstrueux et contre nature, s'il est exécuté par une femme. Plus qu'une lamentation féminine, l'*ololygmos* poussé par Clytemnestre dans la prédiction de Cassandre (vv. 1236-1237) est le cri triomphal du soldat victorieux⁶⁷⁷ ; ou, si nous le replaçons dans le contexte du sacrifice sacrilège, est aussi la monstrueuse perversion du cri rituel poussé par les femmes lorsque la victime sacrificielle est abattue. Parallèlement à la virilisation de la Tyndaride, la figure d'Égisthe, qui dans l'*Orestie* assume les contours grégaires d'un parèdre au lieu d'un amant⁶⁷⁸, accentue le processus de féminisation déjà présent chez Homère : le personnage est défini comme « lion lâche qui reste à la maison » et « femme »⁶⁷⁹.

Enfin, l'utilisation habile de la *parrhesia*, la manipulation de la rhétorique et du discours public, ainsi que le lexique lié à la guerre, à la chasse et à la politique sont masculins, parmi lesquels se distingue la sphère sémantique du *kratos* ; une sphère que le public du V^e siècle reconnaît comme appartenant au citoyen masculin libre. Le pouvoir de Clytemnestre est accepté par le chœur comme substitut de son mari absent (*Ag.* 258-260), mais ce à quoi la reine aspire est un domaine personnel et absolu : Clytemnestre, comme Égisthe, est l'une des nombreuses figures du tyran qui peuplent la tragédie et se caractérisent par les vices typiques de cette catégorie⁶⁸⁰, aggravés par le spectre de la gynécocratie. La crainte qui imprègne Clytemnestre dans les *Coéphores* est typique du tyran, c'est la peur de ceux qui commettent des injustices quotidiennes et craignent donc pour leur vie⁶⁸¹.

Il ne fait aucun doute que dans la trilogie les relations entre les sexes constituent une dynamique essentielle : plusieurs chercheurs ont identifié la présence de mythes matriarcaux et de conflits divins dans la refonte d'Eschyle de la saga des Atrides. Le pouvoir féminin, incarné par Clytemnestre, serait vaincu par Oreste, qui s'identifie à son père et aux valeurs masculines et qui sanctionne le caractère naturel du mariage en tant que structure patriarcale et patrilinéaire. L'opposition entre masculin et féminin serait également représentée par le conflit entre Apollon et les Érinyes : la réflexion sur la nature et les limites du pouvoir féminin développée dans la trilogie culminerait avec le passage de la gynécocratie revendiquée par Clytemnestre à l'attribution aux femmes d'un rôle rituel contrôlé, symbolisé par les fonctions qu'Athéna assigne aux Érinyes⁶⁸².

⁶⁷⁷ *Ag.* 1236-1238 : « Ah ! Le cri de triomphe qu'elle a poussé, la scélérate (ὡς δ' ἐπωλολύξατο / ἡ παντότολμος) : le cri du guerrier devant la déroute ennemie ! ». Sur la subversion de l'*ololygmos* par la reine voir Amendola 2005.

⁶⁷⁸ Lanza 1987.

⁶⁷⁹ Respectivement *Ag.* 1225 et 1626 (οἰκουρός), 1224 (λέοντ' ἄνακτιν) et 1625 ss. : « Et c'est toi, une femme (γύναι) ! Puisque tu restes à la maison attendant que les hommes reviennent du combat – c'est toi qui tout ensemble souillas la couche d'un héros et machinas la mort d'un chef d'armée ». Après la mort d'Agamemnon, le chœur s'indigne car le trône de l'Atride sera occupé par un lâche (*Ag.* 1633-1636) : « Quoi ! Je te verrais roi d'Argos, toi qui machinas le meurtre de cet homme, sans même oser agir ni frapper de ton bras ! ». Égisthe répond, d'accord indirectement avec le chœur : « La ruse clairement revenait à la femme ». Le chœur poursuit (vv. 1643-1646) : « Et pourquoi, dans ta lâcheté, ne frappais-tu pas toi-même le héros ? Pourquoi est-ce une femme, souillure du pays et des dieux du pays ? » ; et encore (v. 1671) : « Hardi donc ! Fais le beau, coq auprès de ta poule ». Voir aussi *Ch.* 303-305 et Madrid 1999, 198.

⁶⁸⁰ Même la métaphore du filet, qui court comme un fil rouge à travers la trilogie indiquant les *dolos* de Clytemnestre, fait partie des attributs métaphoriques du tyran (pour quelques exemples Catenacci 1991, 88 ss.).

⁶⁸¹ Sur la caractérisation « tyrannique » de la peur de Clytemnestre, voir Bierl 2017.

⁶⁸² *E.g.* Zeitlin 1978, 152, 167.

Sans entrer dans cette question complexe, qui a conduit à de nombreux forçages du texte d'Eschyle, nous nous limiterons ici à une considération : la perception de Clytemnestre par le spectateur comme un *tyrannos* menaçant n'est pas nécessairement liée à un conflit entre les dieux olympiques et les dieux chthoniens. La mise à mort de la Tyndaride – androgyne contre nature, animalisée, assimilée à un monstre, définie comme *miasma* – est connotée comme un acte civilisateur, un retour à l'ordre, une purification de la contamination, comme la mise à mort d'une Amazone ou d'une Gorgone. En effet, « the political culture of the city cannot tolerate Clytemnestra; it has to get rid of her. The conflict between Chorus and Clytemnestra is framed in terms of the public as well as gender: she will be cursed by the people (*demos* 1409) and cast from the city (*apopolis* 1410), an object of hatred to the townspeople (*misos astois* 1411) »⁶⁸³. Le fait que Clytemnestre, contrairement à d'autres meurtrières, n'obtienne jamais de sympathie ni de pitié, et que la motivation de la vengeance légitime pour Iphigénie soit continuellement remise en question et obscurcie par des motifs de jalousie et de luxure, pourrait également dépendre du fait que son aspiration au pouvoir exige une condamnation encore plus forte que celle envers d'autres assassines, qui obtiennent de la compassion même lorsqu'elles tuent leurs enfants. Mais, bien sûr, la nécessité de justifier le matricide ne sera pas étrangère à cette ferme condamnation.

La virilité de Clytemnestre, meurtrière et femme de gouvernement, n'épuise pas la richesse du personnage : elle coexiste avec des caractéristiques typiquement féminines, qui rendent sa figure plus androgyne que masculine ; une caractéristique partagée avec le personnage de Médée. Le mobile du crime proposé par Eschyle est féminin : la jalousie envers Cassandre. Il s'agit d'une impulsion qui déchaîne de nombreux autres meurtres mythiques commis par les femmes. Le rejet de la concubine de son mari, que Clytemnestre partage avec d'autres femmes dangereuses, comme Hermione et Médée, ne correspond pas au rôle féminin⁶⁸⁴.

Les discours de la reine, bien que caractérisés par le style du discours public et du domaine militaire, sont féminins : trompeurs et menteurs⁶⁸⁵, séducteurs, polysémiques, énigmatiques, riches en métaphores et visant à prendre le dessus sur les hommes⁶⁸⁶. La célèbre scène du tapis illustre toutes ces caractéristiques, de parole et d'action : comme Pandore et tout le *genos gynaikon*, la reine, bien que virilisée, utilise le *dolos* pour poursuivre ses objectifs⁶⁸⁷. Comme

⁶⁸³ Rabinowitz 2004, 47.

⁶⁸⁴ Dans le cas de cette dernière, il ne s'agit pas d'une concubine, mais d'un mariage légitime. Clytemnestre et Médée tuent toutes deux la rivale, Hermione n'atteint pas son but.

⁶⁸⁵ Un exemple dans *Ag.* 600-612 : « Je ne veux plus songer qu'à recevoir du mieux qu'il m'est possible l'époux respecté qui rentre en sa demeure. Quel soleil luit plus doux à une femme que la joie d'ouvrir les portes toutes grandes au mari que les dieux ont sauvé de la guerre. A mon époux rapporte bien ceci : "Qu'il se hâte de répondre aux désirs de sa cité ! Qu'il vienne retrouver aussi dans sa maison, telle qu'il l'y laissa, une épouse fidèle, chienne de garde à lui dévouée, farouche à ses ennemis, toujours la même en tout et qui n'a point violé durant sa longue absence les dépôts confiés. Le plaisir adultère, même un simple bruit médisant, sont choses que j'ignore tout autant que l'art de teindre le bronze ». Le chœur commente (vv. 615-616) : « Tu l'as entendue, comprends-la bien : pour un clairvoyant interprète, c'est un langage spécieux ! ». Plus loin, la reine elle-même avoue sans difficulté ses propres mensonges, utiles pour envelopper Agamemnon dans « un réseau sans issue, un vrai filet à poissons que je tends autour de lui » (vv. 1372-1373) : « La nécessité tout à l'heure m'a dicté bien des mots : je ne rougirai pas de les démentir ».

⁶⁸⁶ Sur les caractéristiques du discours séduisant féminin, voir *infra*, chap. II.3.1.

⁶⁸⁷ Frontisi-Ducroux 1975, 73 observe que le péplos *daidalon* avec lequel Clytemnestre trompe son époux propose à nouveau la triple connotation de séduction/tromperie/*daidalon* typique de Pandore ; *atermon* utilisé dans *Eum.* 634-635 à propos du péplos correspond à l'*amechanos* hésiodique, qui connote la femme

nous l'avons vu, la figure de la « mort-ruse » imprègne la trilogie : Agamemnon est piégé dans le filet⁶⁸⁸ et tué par un destin trompeur (*Ag.* 1495 et 1519 : δολίῳ μύρῳ δαμείς), dont l'insidieux est lié à la vengeance, la séduction, le mauvais *peitho* en tant que traits féminins (v. 1636 : τὸ γὰρ δολῶσαι πρὸς γυναικὸς ἦν σαφῶς)⁶⁸⁹. Clytemnestre ment à son mari, au chœur, au héraut et aussi à son fils, devant lequel elle tente de justifier le meurtre d'Agamemnon comme un acte de justice. Mais ses actions révèlent également que la soif de pouvoir⁶⁹⁰, l'orgueil⁶⁹¹, la jalousie et la luxure motivent ses actions.

L'attribution à Clytemnestre du désir érotique comme motif de meurtre est également compatible avec la féminité du personnage et la luxure attribuée aux femmes par les clichés misogynes. La séduction de la reine, qui apparaît parfois aussi dans les textes littéraires (*Eur. El.* 1062-1063 et 1069-1075), est soulignée sur certains vases portant la scène du meurtre d'Égisthe dans lesquels la transparence du chiton de la Tyndaride laisse entrevoir le corps nu ou des parties du corps⁶⁹² : « cette façon de présenter Clytemnestre sous les traits d'une femme séduisante serait-il un moyen de mettre en avant la nature de la relation entretenue avec Égisthe? Délaissant son rôle de mère en préférant protéger son amant de l'attaque d'Oreste, la reine argienne nous apparaît alors sous les traits d'une femme fatale, capable des pires monstruosité »⁶⁹³. Il est intéressant de noter l'imbrication de la séduction et de la dangerosité de la reine, qui sur ces vases aussi ne manque pas de tenir la redoutable hache bipenne. Clytemnestre oscille donc entre deux codes, de manière ambiguë et déstabilisante : « The perversion of speech genres reflects the profound disturbance of gender roles in the first play, a disturbance entailed by Clytemnestra's adulterous union with Aegisthus, her political power, and her subsequent murder of Agamemnon »⁶⁹⁴. D'autres formes de discours typiquement féminines, comme la lamentation, sont étrangères à la reine. Il est possible, comme le disent de nombreux érudits, que l'*Orestie* fasse allusion, à travers les paroles de la reine, au rôle du discours persuasif dans l'Athènes démocratique : ce qu'il est intéressant de

comme une tromperie sans issue.

⁶⁸⁸ L'image du filet est peut-être présente sur un cratère protoattique (Peintre de Ram Jug, deuxième quart du VII^e siècle, Berlin, Staatliche Museen, Antikensammlungen A 32 = *LIMC s.v. Agamemnon* 88, FIG. 7) : Égisthe (?) attaque par derrière Agamemnon (?), précédé par Clytemnestre (?), en jetant un filet sur son visage.

⁶⁸⁹ Kahn, Loraux 1981, 118-121, selon lesquelles Hermès Nuchios et Khtonios apparaît dans l'*Orestie* comme une figure non pas du passage de la vie à la mort, mais de la « mort-ruse », incarnée également par l'image du « réseau d'Hadès » (*Ag.* 1115 δίκτυόν Ἴδου), dans un contexte où dominant la tromperie et l'ambiguïté féminine à des fins criminelles. Après tout, c'est Hermès lui-même qui confère la « chiennerie » à Pandore, dont découlera la nature trompeuse des femmes.

⁶⁹⁰ *Ag.* 940-943 (*Ag.*) : « La femme ne doit pas désirer le combat (*machen*) ». (*Clyt.*) : « Même aux heureux il sied parfois d'être vaincus (κράτος μέντοι πάρες γ' ἐκὼν ἐμοί) ».

⁶⁹¹ *Ag.* 613-614 : « Si l'éloge paraît orgueilleux, il est trop plein de vérité pour choquer sur des lèvres de noble femme »; *Ag.* 1426-1428 « Ton âme est orgueilleuse, ton langage insensé. Aussi bien, après le meurtre qui l'a souillé, le cœur croit-il en son délire que sa sanglante tache n'est que parure pour son front ».

⁶⁹² *E.g.* la coupe à f.r. attribuée au Peintre de Byrgos, 500-450 av. J.-C., Berlin, Staatliche Museen F.2301 = *LIMC s.v. Klytaimestra* 15 (sur laquelle Toillon 2011, 316-318) et le cratère de Boston susmentionné.

⁶⁹³ Toillon 2011, 318.

⁶⁹⁴ McClure 1999, 71. Les métaphores sont fréquentes dans toute l'*Orestie*, mais surtout dans les discours de Clytemnestre. Selon Betensky 1977, le pouvoir oratoire de la reine provient principalement de la manipulation des métaphores, selon d'autres du cours « magique » et fascinant du discours, caractérisé par des répétitions, des allitérations, des assonances, des métaphores, des *isocola*, des effets rythmiques. Sur le langage de Clytemnestre, voir Goldhill 1984, Sevieri 1991, Arthur Katz 1994, McClure 1997, 115-116 et 1999, 71-80, Foley 2001, 207-211.

Dans ce contexte, « l'apparition métaphorique du serpent, monstre chthonien, résurgence du Chaos, la description de chasses anormales; l'entrelacement des images de chasse et de sacrifice; tout contribue à imposer la vision d'un monde anarchique et dangereux »⁶⁹⁷. Le terme δάκος, « monstre », caractérise à plusieurs reprises chez Eschyle les actes de grande férocité⁶⁹⁸ : les images d'animaux montrent ici l'effacement de la frontière entre l'homme et la bête et la violence extrême qui dépasse les normes humaines.

Toujours dans *Agamemnon*, dans un *crescendo* d'orgueil brutal pour sa propre action sanglante, Clytemnestre, déjà gratifiée des épithètes de παντότολμος (v. 1237), θρασύστομος (v. 1399), μῖσος ὄβριμον ἄστοις (v. 1412), μεγαλόμητις (v. 1426), subit son extrême transfiguration, se proclamant incarnation d'un *daimon* devant le chœur (1497-1501) : αὐχεῖς εἶναι τόδε τοῦργον ἐμόν· / μὴ δ' ἐπιλεχθῆς / Ἀγαμεμνονίαν εἶναί μ' ἄλοχον. / φανταζόμενος δὲ γυναικὶ νεκροῦ / τοῦδ' ὁ παλαιὸς δριμύς ἀλάστωρ / Ἀτρέως χαλεποῦ θοινατῆρος / τόνδ' ἀπέτεισεν, / τέλεον νεαροῖς ἐπιθύσας, « Tu prétends que c'est là mon ouvrage: n'en crois rien. Ne crois même pas que je sois la femme d'Agamemnon. Sous la forme de l'épouse de ce mort, c'est l'antique, l'âpre Génie vengeur d'Atrée, du cruel amphitryon, qui a payé cette victime, immolant un guerrier pour venger des enfants ». L'*hybris* de la reine la dépouille de son humanité et la transforme en un monstre et un ἀλάστωρ, un démon de la vengeance.

Le splendide premier *stasimon* des *Choéphores* (vv. 585-652) élargira l'horizon à la menace du *genos gynaiikon* dans son ensemble, comme cela arrive souvent en référence aux femmes dangereuses : d'abord le chœur parle des monstres que la terre nourrit (πολλὰ μὲν γὰρ τρέφει / δεινὰ δειμάτων ἄχη) : « Innombrables sont les fléaux d'effroi, les monstres que nourrit la terre, et les bêtes cruelles à l'homme qu'enferme le sein des mers. Entre terre et ciel jaillissent des météores de feu. Et tout ce qui vole ou marche peut parler du courroux orange des vents ». Il passe ensuite aux êtres humains, hommes et femmes : « Mais qui dira l'audace sans bornes de la créature humaine, les amours éhontées, toujours liées à des désastres, des femmes au cœur impudent? ». Mais la destruction de l'*oikos* est l'œuvre des femmes, et de leur désir effréné, même dans les familles animales : « L'union qui joint les couples est traîtreusement vaincue par le désir sans frein qui dompte la femelle, chez l'homme comme chez la bête ». Les exemples suivants concernent en effet des personnages féroces et monstrueux de femmes mythologiques, vengeresses, traîtresses, cruelles, meurtrières de parents proches : Althée, Scylla, les Lemniennes, toutes réunies avec Clytemnestre dans l'unité du terrifiant *genos gynaiikon* : « Et puisque j'ai ici rappelé ces tristes forfaits, n'est-ce pas l'heure pour ce palais de honnir aussi l'épouse abominable, la trahison d'un cœur de femme (γυναικοβούλους τε μήτιδας φρενῶν) à l'égard d'un guerrier, d'un roi dont le courroux en imposait à ses ennemis mêmes ? – tandis qu'il garde ses respects pour le foyer paisible où la femme exerce douce royauté (γυναικείαν ἄτολμον αἰχμάν) ». Sa férocité est si monstrueuse que le chœur la lie instinctivement à un agent extérieur à la nature humaine (*Ag.* 1407-1410) : « Quelle herbe empoisonnée nourrie des sucres terrestres, quel breuvage jailli d'entre les flots marins as-tu donc absorbé, que tu aies cru pouvoir, infligeant tel trépas, écarter, supprimer les imprécations

⁶⁹⁷ Moreau 1985, 99.

⁶⁹⁸ À ce propos Andò 2013, 31-49.

d'un peuple? ».

Enfin, dans les *Euménides*, Clytemnestre conclut son projet même lorsqu'elle est morte, en lâchant, comme une chasseuse infernale, les Érinyes contre Oreste (*Eu.* 137-139) : « Sur cet homme, exhale ton haleine sanglante, dessèche-le au souffle embrasé de ton sein. Suis-le, exténue-le par une poursuite nouvelle ». Femme menteuse et rusée, femme-homme, animal, monstre, ἀλάστωρ : dans un *crescendo* de similitudes et de métaphores, Clytemnestre s'élève à une grande puissance démoniaque, que ni Sophocle ni Euripide ne tenteront d'égaliser⁶⁹⁹.

Ce qui a été dit jusqu'ici, bien sûr, ne se réfère qu'à un aspect de la Clytemnestre d'Eschyle, qui n'est pas une figure statique et unidimensionnelle : le personnage est complexe et subit une forte évolution dans ses caractéristiques et sa fonction au cours de la trilogie. Son rôle dans la première partie de *Agamemnon*, en effet, met en cause la morale héroïque du roi, et reflète la manière dont, à l'époque, de nombreuses valeurs traditionnelles commençaient à être problématisées⁷⁰⁰. Sa dimension fortement négative ne doit donc pas être absolutisée, mais lue en relation avec les besoins dramatiques et dans sa dialectique avec les autres personnages.

Dans l'*Électre* de Sophocle, la perspective change radicalement par rapport à la grandiose construction d'Eschyle : l'aspect religieux du matricide perd de son importance et au centre de l'intérêt du poète se trouve le personnage d'Électre – qui donne en fait son nom à l'œuvre – et son obsession de vengeance. En conséquence de cela et du fait que la mort d'Agamemnon est l'antécédent de l'action, le caractère de Clytemnestre perd sa centralité. Sa présence indirecte est cependant fondamentale, car c'est aussi la cruauté qu'elle exerce quotidiennement sur sa fille avec Égisthe qui provoque l'érosion du lien filial chez Électre, outragée et isolée de tous, et la résolution consécutive lorsqu'apparaît Oreste. Sophocle présente donc Clytemnestre principalement comme une mère pervertie, différente aussi de la femme désormais fatiguée d'Euripide⁷⁰¹ : cette caractérisation, dès le début, se fait à travers les mots d'Électre, dont le point de vue est destiné à capter le soutien du public.

Le meurtre d'Agamemnon n'est pas le thème principal de l'œuvre, mais la perversion des relations intrafamiliales qui en découle : dans son arrogance et son impudence, Clytemnestre⁷⁰² oblige ses filles à vivre avec les meurtriers de leur père, soumises à de constantes humiliations, dérisions, insultes (*El.* 185-192, 205-208, 261-309, 597-609). Comme pour dire que la destruction de l'*oikos* causée par l'*androphonos*, et plus tôt encore par la chaîne de crimes des Atrides, ne peut être arrêtée. Électre démasque les basses motivations de la mère – la mauvaise *peitho* d'Égisthe – déjà mises en évidence par le chœur (vv. 492-493), démolissant rhétoriquement dans l'agôn la fiction de la juste vengeance pour

⁶⁹⁹ Comme l'observe Toillon 2011, 313-314 « Il semblerait que la notion de justice, associée à la vengeance soit une des caractéristiques des divinités infernales – telles que les Kères (ou encore les Érinyes), [...] mais aussi des monstres aquatiques, serpentiformes (à l'exemple de Typhon, Scylla, Échidna ou encore l'Hydre) qui sans cesse tourmentent les hommes pour servir la vengeance d'une divinité (*Th.* 314-315). Clytemnestre, du moins chez Eschyle, mais aussi (encore que plus allusivement) chez Pindare, par le vocabulaire et les qualificatifs qui la définissent, apparaît sous les traits d'une figure infernale, s'élevant des Enfers et ne pouvant trouver satisfaction qu'une fois sa vengeance assouvie et le sang versé ».

⁷⁰⁰ Sur l'évolution de Clytemnestre au cours de la trilogie, voir Fartzoff 2018, en particulier le chap. V.

⁷⁰¹ La date incertaine de la représentation des deux œuvres et la *vexata quaestio* sur la relation chronologique entre elles rendent l'analyse de leurs interrelations très difficile.

⁷⁰² Soph. *El.* 271 τὴν τελευταίαν ὕβριν ; 275 τλήμων ; 277 ὥσπερ ἐγγελῶσα τοῖς ποιουμένοις ; 299 ὕλακτεῖ ; 439 τλημονεστάτη γυνή.

Iphigénie et avec elle la prétention de Clytemnestre à se présenter dans le rôle de mère (vv. 516-609, 1194)⁷⁰³. En effet, un peu plus tard, après un bref bouleversement, Clytemnestre se réjouit de l'annonce de la mort d'Oreste (vv. 783-786) et va même jusqu'à en parler avec sarcasme (v. 795). En bref, chez Sophocle aussi Clytemnestre est décrite comme la principale responsable des événements face à un Égisthe également ici féminisé (vv. 300-302), et sa négativité est poussée à l'extrême, bien qu'avec des modalités et des accents différents de ceux d'Eschyle.

Il n'y a que dans l'*Électre* d'Euripide que la méchanceté du personnage présente quelques failles. La tragédie décrit le meurtre de Clytemnestre comme la vengeance d'un Électre aveuglé par la haine et le ressentiment qui entraîne un Oreste incertain et craintif : il est intéressant de noter que lorsque le matricide est dépouillé de toute valeur religieuse, se transformant en une vengeance brutale, c'est une femme qui domine la scène. Le caractère de la reine, bien qu'il soit défini dès le début comme cruel et responsable de la triste condition de sa fille (vv. 27, 86, 117), s'écarte de l'horreur maléfique décrite par Eschyle et Sophocle : sa culpabilité dans le meurtre d'Agamemnon est égale à celle d'Égisthe (vv. 164-166, 318-322, 599-600, 907-956), bien que ce soit Clytemnestre qui porte le coup fatal avec la hache (1159-1160) ; la reine éprouve de la honte à se montrer publiquement (vv. 640-645) ; elle va voir sa fille une fois qu'elle est informée de son accouchement (simulé) et ne réagit pas violemment à ses accusations de luxure, de vanité, d'insensibilité, en déclarant des remords pour ses propres méfaits (vv. 1105-1110). Par rapport à Sophocle, dans lequel la reine est qualifiée de *tyrannos*⁷⁰⁴, c'est plutôt Égisthe qui incarne dans cette tragédie les traits du despote⁷⁰⁵.

Des allusions à Clytemnestre sont présentes dans d'autres drames d'Euripide, comme *Hélène*, *Oreste*, *Iphigénie en Tauride*, *Iphigénie en Aulide* ; dans aucun d'entre eux le profil tracé jusqu'à présent n'est substantiellement modifié, sauf dans *Iphigénie en Aulide* où se déroule l'histoire avant l'adultère et le meurtre d'Agamemnon. Pour le reste, Sophocle avait composé une *Clytemnestre*, entièrement perdue ; au V^e siècle également, Euripide II avait mis en scène un *Oreste* et Ion de Chios un *Agamemnon*, ainsi que le comédien Hermippe. Les *Oreste* de Carcinus, Théodecte, Apharée datent du IV^e siècle ; nous ne sommes pas en mesure de reconstituer le contenu de ces œuvres⁷⁰⁶.

ÉRIPHYLE

L'histoire mythique d'Ériphyle se déroule à l'époque de l'expédition des Sept contre Thèbes : son mari, le devin Amphiaraios, avait prédit qu'il mourrait s'il participait à l'expédition et a d'abord tenté de l'empêcher, puis a refusé d'y participer. Mais Ériphyle, corrompue par Polynice, avait trahi son mari en échange du collier d'Harmonie : un détail qui rend la

⁷⁰³ Soph. *El.* 597-598 : « C'est qu'aussi bien je vois en toi une maîtresse (δεσπότην), beaucoup plus qu'une mère ».

⁷⁰⁴ Soph. *El.* 520-522 « N'as-tu pas assez dit pourtant, à tout instant et devant tous, que je gouverne ma maison de façon brutale et inique, que j'écrase de ma superbe, et toi et tout ce qui te touche ? (θρασειά και πέρα δίκης ἄρχω, καθυβρίζουσα και σε και τα σά) ». Voir également v. 651.

⁷⁰⁵ Sur l'Égisthe-*tyrannos* de l'*Électre* d'Euripide voir Lanza 1977, 49, 118-129.

⁷⁰⁶ Parmi les sources tardives Apollod. III 10,6 ss ; *Ep.* 2,15-16 ; 2,22 ; 3,22 ; 6,9,23,25 ; Paus. II 16,7 ; 18.2 ; VIII 34,1.2.

trahison encore plus abjecte. Amphiaraios avait donc été contraint de partir pour Thèbes et, comme prévu, avait été tué. Son fils, Alcméon, avait découvert le crime de sa mère et l'avait assassinée : persécuté par les Érinyes comme Oreste, il avait enfin été purifié.

Le mythe est certainement ancien, étant donné sa présence dans Homère : dans *Od.* XI 326, parmi les femmes qui se pressent autour du sang des victimes sacrifiées par Ulysse, Homère se souvient « de l'atroce (στρυγερήν) Ériphyle qui, de son cher époux, toucha le prix en or »⁷⁰⁷. Dans *Od.* XV 246-247 on dit d'Amphiaraios que « s'il ne put arriver au seuil de la vieillesse, c'est qu'à Thèbe, il périt des présents d'une femme ». Le mythe a également été traité dans deux poèmes épiques, l'*Alkmaionis* et les *Épigones*, liés au cycle thébain ; Stésichore a également écrit une *Ériphyle*, dont il ne reste que le titre. Mais c'est à l'époque classique que le mythe se répand le plus, surtout dans la tragédie : Eschyle en parle dans les *Épigones*, presque entièrement perdues, tandis que Sophocle met en scène une *Ériphyle*, un *Alcméon* et un *Amphiaraios*, peut-être un drame satyrique ou peut-être deux œuvres, une tragédie et un drame satyrique, avec les titres d'*Amphiaraios* et *Amphiaraios satyrique*. Un fragment de l'*Alcméon* (fr. 108 R.), qui fait allusion à la folie du protagoniste, place l'action après le matricide et rend donc improbable la présence du personnage d'Ériphyle ; en effet, même les quelques fragments d'*Ériphyle* ne clarifient rien sur les caractéristiques attribuées par le poète à ce personnage. Sophocle rappelle aussi le mythe dans *Électre*, à travers le chœur (vv. 837-839) : « Je sais un roi, Amphiaraios, qui fut dérobé à la lumière à cause d'un collier d'or, par une perfidie de femmes, et aujourd'hui sous terre... », établissant un parallèle entre l'histoire de Clytemnestre et celle d'Ériphyle⁷⁰⁸. Électre déplore la différence de sa situation, car Oreste est mort (vv.846-847) : « Je connais la chose, je la connais. Il se leva un vengeur pour qui était dans le deuil, mais moi, je n'ai plus personne »⁷⁰⁹.

Le personnage d'Ériphyle apparaît également dans les *Épigones* de Sophocle, qui concernaient – ou rappelaient – sa culpabilité et son châtement : selon Apollodore (III 7), Amphiaraios, partant pour Thèbes, avait donné à ses fils Alcméon et Amphilochos la tâche de tuer leur mère une fois qu'ils seraient devenus adultes. Après dix ans, les Epigones, fils des morts avant Thèbes, avaient organisé une nouvelle expédition et, une fois encore, Ériphyle avait été soudoyé par des cadeaux pour persuader ses fils d'y participer. À son retour, Alcméon tua sa mère ; selon d'autres sources, le matricide et la purification qui s'ensuivit précédèrent l'expédition contre Thèbes. Nous ne savons pas quelle partie du mythe a été traitée dans le drame de Sophocle : le matricide a sûrement eu lieu ou y a été évoqué, car dans le fr. 187 R. Alcméon se tourne vers Adraste en disant « Tu es le frère d'une femme qui a assassiné son mari (*androktonos*) » et Adraste répond : « Et tu es le meurtrier de ta mère, qui t'a donné la vie ». Le fr. 189 R. des *Epigones* est l'un des nombreux exemples attestés de la tragédie d'une procédure significative par laquelle on se souvient d'abord des fautes d'une femme dangereuse, puis on les étend à l'ensemble du genre féminin⁷¹⁰ : « Femme qui a tout

⁷⁰⁷ Sur ce passage voir Francisetti Brolin 2017.

⁷⁰⁸ Le parallèle entre Alcméon et Oreste est déjà présent dans les sources anciennes, e.g. Plato *Alc.* II 143d et Arist. *Poet.* 1453a. À ce propos Delcourt 1959.

⁷⁰⁹ Sur l'utilisation, dans le passage de Sophocle, du mythe d'Ériphyle comme *exemplum per contrarium*, qui accentue l'isolement de l'héroïne, voir Nicolai 2011, 19-21.

⁷¹⁰ Pour quelques exemples de cette procédure et de ses objectifs, voir Farioli 2021.

osé, au-delà de toute mesure... non, il n'y a pas, il n'y aura jamais, parmi les malheurs (πῆμα) qui touchent les hommes, de plus grand malheur (κάκιον) que la femme ».

Le mythe est également abordé par Euripide, qui a composé deux tragédies sur le sujet, *Alcméon à Psophis* (438 av. J.-C.) et *Alcméon à Corinthe* (représenté après la mort du poète en 407/6). La première tragédie semble concerner la guérison de la folie et le mariage d'Alcméon à Psophis, la seconde les vicissitudes des deux fils d'Alcméon. Ériphyle ne faisait donc pas partie des personnages, mais il fallait au moins se souvenir d'elle, dans la première des deux œuvres, pour expliquer les causes du matricide. Les fragments ne sont pas significatifs : il est hypothétique que le fr. 78 Kn., avec un caractère gnomique (« Une femme apporte à l'homme aussi bien le plus grand des secours que le pire de malaises : je l'ai démontré par mon discours »), fasse référence aux méfaits d'Ériphyle. Cette figure d'épouse et de mère meurtrière ne semble pas avoir intéressé Euripide, peut-être plus enclin à utiliser le mythe d'Alcméon comme véhicule de débat politique⁷¹¹.

Bien que l'état gravement fragmentaire de tous ces drames, ainsi que des sources précédentes, ne permette pas d'émettre des hypothèses ni sur les intrigues des tragédies ni sur le développement du mythe entre l'âge archaïque et l'âge classique, les nombreux titres qui lui sont consacrés attestent au moins de son succès pendant l'âge classique : outre Sophocle et Euripide, entre le V^e et le IV^e siècle, Ménécrate (mais le titre de la didascalie est mutilé), Nicomaque d'Alexandrie et, parmi les comédiens, Alexis, composent une *Ériphyle*. Une *Amphiaraos* est mise en scène par Carcinos II et Cléophon, et, parmi les comédiens, par Aristophane, Platon le Comique et Philippidès, tandis qu'Achée, Agathon, Timothée, Amphidamas II (auteur également d'une tragédie intitulée *Épigones*), Théodecte, Euaretos et Nicomaque d'Alexandrie écrivent un *Alcméon*, tout comme les comédiens Amphis et Mnésimaque. Au moins dans certaines de ces œuvres, le personnage d'Ériphyle devait apparaître⁷¹².

Sur la base de ces quelques éléments, il nous semble qu'au fil du temps, le personnage d'Ériphyle a été défini comme une femme dangereuse et sans scrupules, caractérisée par un autre défaut féminin, la vanité et la soif de richesses (Hyg. 73, 2 *doni cupida*). Ériphyle est déjà définie dans Homère comme στρυγερήν : son caractère semble avoir une connotation négative depuis les origines. Toutefois, l'acceptation du don doit être jugée avec prudence, en tenant compte du fait que, selon les règles de comportement de l'époque, il ne pouvait pas être facilement rejeté, car un refus pouvait offenser le donateur ; une fois accepté, le don déclenchait également un mécanisme de réciprocité auquel il n'était pas permis d'échapper⁷¹³.

Le collier, attribut également de Pandore, est un symbole de richesse, de séduction, mais aussi de ruse et de mort, même dans l'art figuratif⁷¹⁴ : parmi les personnages mythologiques représentés sur les vases dont l'histoire mythique est liée à un collier, comme Pandore ou Harmonie, on ne reconnaît qu'Ériphyle. L'héroïne se retrouve dans deux grands types de scènes : l'acte de corruption, où Polynice lui remet le bijou après l'avoir sorti d'un coffre, et le

⁷¹¹ À cet égard, Francisetti Brolin 2013, qui analyse l'*Alcméon à Psophis* et l'*Alcméon à Corinthe* dans une perspective politique, en supposant une polémique anti-corinthienne de la part d'Euripide.

⁷¹² Les autres sources sur Ériphyle sont Paus. V 17,4, Diod. IV 65, Hyg. 73, Apollod. I 9,13, III 6-7,2.

⁷¹³ Scarpi, Ciani 1996, 562.

⁷¹⁴ Guiraud 2003, 14-15.

départ d'Amphiaraos, équivalent à un meurtre, car Ériphyle, qui l'a provoqué, est consciente que son issue sera fatale⁷¹⁵. Ces scènes se répètent avec une certaine fréquence sur les vases attiques à figures noires entre le VI^e et le V^e siècle pour ce qui concerne le départ d'Amphiaraos et sur les vases à figures rouges, surtout à partir du V^e siècle, pour la scène du collier ; peut-être s'agit-il d'un signe du succès du mythe dans l'Attique de l'âge classique ? Outre la vanité, Ériphyle se caractérise par d'autres attitudes typiques des femmes dangereuses : elle est aussi indifférente que Clytemnestre au sort de son mari et insouciante de ses devoirs de mère ; malgré la quantité limitée des sources, ces caractéristiques structurelles du mythe font que la comparaison la plus proche pour cette figure est Clytemnestre. Il ne faut pas non plus négliger l'analogie avec Pandore, et pas uniquement pour le détail du collier : dans le récit d'Apollod. III 6,2, la désobéissance d'Ériphyle à son mari qui lui avait ordonné de ne pas accepter de cadeaux de Polynice est soulignée, un épisode qui rappelle l'ouverture de la jarre par Pandore :

Polynice alla trouver Iphis, fils d'Alector, et lui demanda comment on pourrait forcer Amphiaraos à participer à l'expédition. "En faisant accepter le collier à Ériphyle" répondit-il. Aussi, bien qu'Amphiaraos eût défendu à Ériphyle d'accepter des cadeaux venant de Polynice, Polynice lui offrit le collier, en lui demandant d'engager Amphiaraos à se joindre à l'expédition. La décision dépendait d'elle parce que, <une querelle> ayant éclaté entre Amphiaraos et Adraste, Amphiaraos, lorsqu'il y mit fin, avait fait serment de s'en remettre à Ériphyle pour trancher tous les différends qui l'opposeraient à Adraste. C'est ainsi que, lorsqu'ils durent faire campagne contre Thèbes et qu'aux exhortations d'Adraste répondirent les efforts de dissuasion d'Amphiaraos, Ériphyle, après avoir reçu le collier, décida Amphiaraos à faire campagne avec Adraste.

L'épisode de la corruption d'une femme à travers un bijou en or se retrouve également, comme nous le verrons, dans les mythes d'Astyoché, de Scylla et de Procris : un signe que dans l'imaginaire des Grecs, la combinaison femmes / cadeaux était perçue comme potentiellement dangereuse?⁷¹⁶ Même le personnage suivant, celui de Deianira, est en fait le protagoniste d'un don fatal.

DÉJANIRE

Le mythe de Déjanire, fille d'Althée et d'Œnée, roi de Calydon (mais selon Hyg. 129 fille de Dionysos), est très connu : Héraclès, après avoir rencontré Méléagre aux Enfers, décide

⁷¹⁵ Pour le premier type de scène, voir *LIMC s.v. Amphiaraos* 7-25 (e.g. FIG. 13 : *pelike* attique à f.r. attribuée au Peintre de Chicago, 450-440 av. J.-C., Lecce, Museo provinciale Sigismondo Castromediano 570) ; pour le deuxième type, voir *LIMC s.v. Eriphyle* 1-11 et 15-18 (e.g. FIG. 12 : fragment de vase attique à f.n., vers 575-525 av. J.-C., Athènes, Musée National, Acropolis Coll. 2112). Selon Lyons 2012, 30 la scène de corruption est codée visuellement comme une séduction. Sur un *stamnos* à f.r. du 450-440 av. J.-C. (Londres, Catalogue Christie's 1993, p. 57,59), Ériphyle cache un collier en or autour de son cou avec un voile, tandis qu'Alcmeon s'accroche à la main de son père partant pour la guerre. Comme celui d'Oreste, le matricide d'Alcmeon est peu représenté dans l'iconographie grecque (l'interprétation des vases attiques *LIMC s.v. Alkmaion* 9-13 est discutée), mais il trouvera une place dans l'art étrusque et romain. Sur la non-figuration des matricides et des parricides voir e.g. Damet 2011. Sur l'iconographie de ce mythe, voir Guiraud 2003.

⁷¹⁶ Il s'agit de la thèse de Lyon 2012.

d'épouser sa sœur Déjanire, l'éloignant de son rival, le fleuve Achéloos. Quittant Calydon après la naissance de leur fils Hyllos, le couple se rend à Trachis, en Thessalie : en chemin, Héraclès tue le centaure Nessos, qui avait tenté de violer sa femme. Lorsque le héros tombe amoureux d'Iole, fille d'Eurytos, roi d'Échalie, qu'il a vaincu à la guerre, Déjanire, désirant retrouver l'amour de son mari, lui offre une tunique imbibée du sang de Nessos : le centaure, avant de mourir, lui avait en effet dit que son sang possédait le pouvoir d'un philtre d'amour. Mais le sang s'avère être un poison : dès que la tunique est enfilée, la peau d'Héraclès brûle, lui causant une telle douleur qu'il est obligé de s'immoler par le feu sur le mont Ceta. Poussée par la douleur et le remords, Déjanire s'ôte la vie.

La source principale de ce mythe sont les *Trachiniennes* de Sophocle : le portrait de Déjanire qui émerge de cette tragédie est, à première vue, celui d'une bonne épouse, amante de son mari, qui accomplit le rôle traditionnel d'épouse et de mère : « è un giudizio pressoché generalizzato quello che mette in evidenza le qualità tipicamente "femminili" di Deianira. Deianira è stata definita timida, buona, rassegnata, dolce e mite, malinconica e triste, ma anche a tratti ingenua e impulsiva come una bambina; e si è messo anche in evidenza, oltre alla sua passività di donna e alla sua raffinata sensibilità, il fatto che il suo solo mondo è la casa, secondo un modello di vita stabile e quieta »⁷¹⁷.

Bien que – comme nous le verrons – le personnage de Déjanire mis en scène par Sophocle soit beaucoup plus complexe qu'il n'y paraît⁷¹⁸, il est néanmoins indéniable qu'il présente un caractère très différent des dangereuses héroïnes rencontrées jusqu'à présent : pas de conduite autonome, pas de revendication de *kratos*, pas de manifestation de haine et de violence envers son mari pour sa trahison. Au contraire, Déjanire le justifie, car ceux qui se battent avec Éros « témoignent de bien peu de sens » (vv. 441-442). Héraclès, après tout (vv. 459-462) « a eu bien d'autres femmes : en est-il qui, jamais, ait entendu de moi un reproche, un outrage ? ». Comme toute bonne épouse, Déjanire accepte les concubines de son mari. Dans le monologue qui suit, bien sûr, l'héroïne manifeste sa douleur et sa peur, émotions qui traversent la tragédie dès les premiers vers (vv. 545-549) : « Mais d'autre part, vivre avec cette fille, quelle femme en aurait le cœur ? Quelle femme accepterait de partager le même époux ? Je vois la jeunesse qui d'un côté s'épanouit, quand de l'autre elle se fane, et l'œil se plaît à cueillir la fleur de l'une, tandis qu'il s'écarte de l'autre ». C'est pourquoi Déjanire décide finalement d'utiliser la potion d'amour, en précisant qu'elle n'a pas de mauvaises intentions, et qu'elle veut se distinguer des femmes qui ont recours aux arts du mal (vv. 582-586) : « Ah ! les hardiesses criminelles (κακάς τόλμας), que jamais je ne les connaisse, que jamais je ne les apprenne ! J'ai horreur des femmes hardies. Mais ne puis-je en revanche par des philtres, des charmes, qui touchent Héraclès, triompher de cette fille ? C'est à quoi tend mon plan (μεμηχάνηται τοῦργον) ».

Cependant, le morceau de laine ayant servi à imprégner le vêtement se pulvérise au sol et un pressentiment de mort assaille Déjanire, qui manifeste un remords *ante eventum* (vv. 719-

⁷¹⁷ Di Benedetto 1990, 22-23.

⁷¹⁸ L'attitude rationaliste de l'héroïne de Sophocle est particulièrement intéressante. Tout en cherchant une solution à l'éloignement de son mari de manière irréflectie, elle fait preuve d'une conscience lucide du processus cognitif, en distinguant l'apparence (*dokein*) de la *pistis*, qui est obtenue par la *peira*, l'expérience. Une expérience qui, dans son cas, n'évitera pas la ruine de tout l'*oikos*.

722) : « Ou je suis décidée, si Héraclès succombe, à mourir avec lui du même coup. Vivre en femme décriée est un sort intolérable, lorsque l'on tient avant tout à montrer que l'on a du cœur ». Bientôt, Hyllos révèle ce qui s'est passé, lui reprochant le meurtre (vv. 739-740 : « Eh bien ! Sache que celui qui fut ton mari et mon père, tu viens en ce jour de l'assassiner ») et invoque sur elle le châtement de Diké et des Érinyes, allant jusqu'à lui refuser le nom de mère. Déjanire se donne alors la mort par le fer, courageusement, comme un homme : « Et une main de femme a eu pareil courage ? » demande la choryphée (v. 898).

Dans le même temps, Héraclès se féminise (v. 1075 : « Mais cette fois, sous pareil coup, je me révèle, hélas ! une simple femme »), succombant à une mort non héroïque, aux mains d'une femme et causée par un poison occulte : « C'est une femme, au corps de femme, sans rien d'un mâle (θηλυς οὔσα κούκ ἀνδρὸς φύσιν) qui m'aura ainsi abattu, et seule, sans même un poignard » (vv. 1062-1063)⁷¹⁹. Mais la vérité éclate au grand jour : le fils reconnaît l'innocence de sa mère et la révèle à son père mourant, qui avait appelé sa femme « impie » (v. 1039 ἄθεος) et « à la face traîtresse » (v. 1050 δολῶπις). Selon l'histoire de la nourrice (vv. 934-935) « elle a agi contre son gré (ἄκουσα) sous l'inspiration du Centaure ». Hyllos conclut comme suit (v. 1136) : « Tout tient en un mot : elle a mal fait croyant bien faire ».

Il s'agit donc d'une épouse fidèle, irréprochable dans ses intentions, trompée par le Centaure et le destin : dans le final du drame, Héraclès le confirme, en référant à son fils une prédiction qui lui avait été faite des années auparavant, selon laquelle il ne mourrait pas « par le fait d'un vivant, mais bien d'un mort, d'un hôte des enfers » (vv. 1159-1161). Le véritable meurtrier d'Héraclès est Nessos, bien que l'action matérielle de l'empoisonnement soit réalisée par la femme du héros, qui le paiera par son suicide⁷²⁰.

L'innocence subjective de Déjanire est-elle une constante dans le mythe ? Certains chercheurs ont émis l'hypothèse que la personnalité de l'héroïne décrite dans les *Trachiniennes* était une innovation de Sophocle : la tragédie transformerait une Déjanire plus antique – amazonienne et débridée, semblable à sa mère Althée ou à Médée, auteure d'un meurtre délibéré – en une épouse innocente victime du destin, semblable à d'autres personnages de Sophocle qui « dimorano in una realtà ingannevole che li circonda, come un'apparenza che è nel contempo la loro sola realtà possibile »⁷²¹, écrasés par des forces inexplicables et inévitablement destinées à les submerger. C'est une hypothèse⁷²² importante à vérifier sur la base des sources : une telle évolution du personnage s'opposerait en effet à la transformation en sens inverse des caractères d'autres femmes dangereuses, comme Clytemnestre et Médée, dont les traits de

⁷¹⁹ Même dans l'Héraclès d'*Euripide*, Thésée reproche au héros de se comporter comme une femme (v. 1412) et le chœur la rapproche de Procné et des Danaïdes (vv. 1016-1020). Sur les échanges entre masculin et féminin par rapport à la figure d'Héraclès, voir Lorau 1989, 142-170.

⁷²⁰ La question complexe de la relation entre responsabilité et culpabilité est abordée, en ce qui concerne les *Trachiniennes*, par Carawan 2000. Une synthèse des jugements critiques sur la culpabilité de Déjanire se trouve dans García Romero 2012, 84 n. 51.

⁷²¹ Rodighiero 2000, 153.

⁷²² Déjà présent dans Jebb 1892 (1962), XXXI-XXXII ; voir aussi Hester 1980 et March 1987, 47-77 (en particulier 51-52). Selon une autre interprétation, déjà proposée par Errandonea 1927, la Déjanire de Sophocle serait en réalité une meurtrière volontaire, comme Clytemnestre. Cette thèse, basée sur de trop nombreuses suppositions, est réfutée par Jouan 1983, 234-235. Quant aux sources tardives, Apollod. II 7,5 ss. (νομίσασα ταῖς ἀληθείαις φίλτρον εἶναι τὸ ρέον αἶμα Νέσσου) et Hyg. 36 considèrent Déjanire comme innocente ; Diod. IV 38,1 sous-entend sa culpabilité (πρὸς ἀπώλειαν φίλτρον), puis affirme que Déjanire se tue, effrayée par la gravité du malheur d'Héraclès et la conscience de sa propre erreur (ἀμαρτία).

cruauté et de débridement s'aggravent dans la transition de l'âge archaïque à l'âge classique. Les hypothèses qui postulent une ancienne Déjanire caractérisée par tous les clichés de la femme dangereuse sont essentiellement basées sur trois ordres d'indices. Le premier est le nom de l'héroïne, un vrai nom d'Amazone⁷²³, qui signifie « destructrice des hommes » ou « celle qui tue son mari » (racines de δαίς et ἀνήρ) : il témoignerait d'une phase antique du mythe dans laquelle Déjanire a été dotée de traits amazoniens. Cependant, ce nom peut s'expliquer de plusieurs façons, à commencer par le fait que Déjanire est vraiment « celle qui tue son mari », même si elle est considérée comme une victime involontaire d'une tromperie. Le nom de Déjanire pourrait également être le reflet de sa violente figure paternelle : en effet, comme on l'a montré, les enfants et les petits-enfants des héros mythologiques portent souvent des noms correspondant aux épithètes et aux caractéristiques de leurs ancêtres⁷²⁴. En effet, dans les *Trachiniennes* l'héroïne est appelée à plusieurs reprises « fille d'Enée », où l'on veut souligner les traits dangereux de son caractère ou de ses actes (vv. 569, 598, 791-792, 1050) ; de plus, la mère de l'héroïne, Althée, est également une filicide et, comme on l'a déjà dit, les Grecs pensent que les filles ressemblent aux mères. De nombreuses femmes dangereuses sont les filles d'autres femmes dangereuses.

Le mythe d'Enée est lié aux événements mythiques de Dionysos, qui selon certaines sources est le père de Déjanire. Une autre interprétation de Δηϊάνειρα est que le nom est lié précisément à cette paternité dionysiaque, ce qui expliquerait la relation ambiguë de l'héroïne avec les hommes et le potentiel destructeur de sa féminité : en effet « l'opposizione centrifuga al matrimonio, rinnovata ciclicamente dalle menadi attraverso la distruzione rituale del matrimonio, appartiene anche al destino dell'eroina etola »⁷²⁵.

Le deuxième indice – plus pertinent que le premier, mais non probant – en faveur de l'existence d'une Déjanire guerrière et meurtrière pré-Sophocle repose sur le témoignage de certaines sources tardives, notamment Apollod. I 8,1 selon lequel Déjanire « savait conduire un char et s'entraînait aux exercices guerriers » et *Schol. Ap. Rh.* I 1212, qui rapporte que Déjanire avait combattu les Dryopes aux côtés d'Héraclès. Même chez les *Dionysiaques* de Nonnos de Panopolis, les femmes qui se battent avec le roi des Indes contre Dionysos sont comparées à Atalante, Gorgé – sœur de Déjanire – et Déjanire elle-même : « Orsiboé se montre au côté de son belliqueux époux, imitant l'audace de la guerrière Déjanire (θάρσος ἐνναλῆς μιμήσατο Δηϊανείρης), quand, près du roc du Parnasse funeste à ses hôtes, elle s'arma contre les Dryopes et fut une impétueuse Amazone » (XXXV 88-91). Enfin, dans *Hercules Oeteus* du Pseudo-Sénèque, Déjanire sera représentée comme une seconde Médée, cruelle, dominée par la fureur et la soif de vengeance.

Le fait qu'il s'agisse de sources tardives ne discrédite pas l'information : on sait que les auteurs tardifs, et Apollodore en est un exemple, aiment proposer des variantes anciennes de mythes, qu'ils recueillent auprès de poètes de l'âge archaïque ou de mythographes du V^e siècle⁷²⁶. L'antiquité de ces variantes, parfois absentes des sources archaïques et classiques,

⁷²³ Diod. IV 16,3 rapporte que l'une des Amazones vaincues par Héraclès portait le nom de Déjanire.

⁷²⁴ L'hypothèse est de Pozzi 1996, 105. Sur les noms des descendants de héros sur le modèle des épithètes de leurs pères et grands-pères, voir Sulzberger 1926.

⁷²⁵ D'Alfonso 2010, 161. Sur Dionysos en tant que divinité destructrice de la famille, voir Seaford 1993.

⁷²⁶ L'objection de Hoey 1979, 219 selon laquelle « the fact that they [the late mythographers] contradict the

est parfois confirmée par l'iconographie⁷²⁷ : dans notre cas, cependant, aucune source iconographique ne soutient l'hypothèse d'une vocation guerrière originale de Déjanire, qui pourrait également être une invention ultérieure, basée précisément sur l'étymologie du nom de l'héroïne, sa famille violente et le succès de la figure de l'Amazone dans la littérature hellénistique et impériale.

La scholie à Apollonios de Rhodes, enfin, n'est pas une preuve solide, car elle place l'intervention de Déjanire en guerre dans un contexte d'urgence accentuée : *Καὶ εἰς τοσαύτην ἀνάγκην κατέστη ὁ Ἡρακλῆς, ὡς καὶ τὴν γυναῖκα Δηϊάνειραν καθοπλίσαι, καὶ λέγεται καὶ κατὰ τὸν μαζὸν τότε τετρῶσθαι* (« Héraclès a été poussé à un tel point de nécessité que même sa femme Déjanire était armée : et on dit aussi qu'à ce moment-là elle avait été blessée à la poitrine »). Une telle affirmation semble suggérer que la guerre était loin d'être un passe-temps habituel pour Déjanire, qui est (à cause de son inexpérience ?) blessée au sein.

Mais la question principale est autre : même si nous admettons que l'ancienne Déjanire était une guerrière *antianeira*, cela n'équivaut en rien à faire d'elle l'auteure d'un meurtre prémédité. En effet, les traits guerriers ne sont pas superposables à la physionomie de l'assassine, et encore moins à celle qui agit par le biais de poisons occultes, dont l'Amazone est l'exact opposé. Par conséquent, la préméditation du crime par Déjanire sur la base de son attitude guerrière originale, non seulement ne repose sur aucune preuve, mais est une conclusion injustifiée sur un plan logique.

Le troisième et dernier indice, enfin, est lié à une surinterprétation du passage du *Catalogue* pseudo-hésiodique dans lequel on trouve la première mention de Déjanire. Le fragment, très mutilé, indique simplement qu'elle est responsable de la mort d'Héraclès par la tunique empoisonnée (fr. 25, 20-24 M.-W.) :

Δεῖν' ἔρξ[', ἐπεὶ ἀάσατ]ο μέγα θυμῷ,
ὄπποτε φάρμακον [ἐπιχρί]σασα χιτῶνα
δῶκε Λίχη κήρυ[κι] φ[έρειν· ὁ δὲ δῶ]κεν ἄνακτι
Ἀμφιτρωνιά[δ]η Ἡ[ρακλῆ]ϊ πτολιπό]ρθῳ.
Δεξαμένῳ δὲ ο[ἱ] αἴψα τέλος θανάτοι]ο παρέστη,

Déjanire accomplit un acte terrible et se trompait beaucoup dans son cœur, quand, après avoir enduit d'un philtre une tunique, elle la fit porter par Lichas, le héraut. Lui la donna au seigneur Héraclès, fils d'Amphitryon, destructeur de villes. L'ayant reçu il atteignit aussitôt le terme de la mort.

Déduire sur la base de ce passage la préméditation du meurtre de Déjanire, ou sa physionomie

Sophoclean version implies that their version was the traditional one, so strongly entrenched that not even Sophocles could supplant it » ne me semble pas décisive, car elle ne serait fondée que si une Déjanire guerrière prévalait dans les sources tardives ; de plus, les mythographes aiment les variantes moins connues du mythe.

⁷²⁷ Pour ce qui concerne la saga d'Héraclès, par exemple, la dispute entre le héros et Apollon pour le trépied delphique, n'a été jamais racontée avant Plutarque et Hygin, mais elle est présente sur les vases depuis la fin du VIII^e siècle.

« amazonienne », comme le fait March (1987, 44-77) nous paraît quelque peu exagéré, même si l'on traduit l'expression ἐπεὶ ἀάσατο μέγα θυμῷ « dans l'égaré d'une grande colère », comme le fait Morin (2007, 27). Cette *iunctura*, d'ascendance épique, est cependant utilisée dans Homère (*Il.* IX 537 et XI 340) pour indiquer une erreur, une confusion, et non un geste de colère, tout comme le syntagme, très similaire φρεσὶν ἤσιν ἀασθεῖς « bouleversé dans l'esprit » (*Od.* XXI 30). Il nous semble donc exagéré de considérer comme acquis que le bouleversement de l'héroïne est causé par la colère – un fait qui permet d'assimiler sa figure à celle de Médée – et non par une autre émotion, comme la douleur ou la peur, deux sentiments fortement présents dans l'âme de la Déjanire de Sophocle. Rien n'empêche de supposer que le crime de Déjanire dans le *Catalogue* était la naïveté ou la sous-estimation du *pharmakon*, ou bien qu'il était fait mention de la tromperie du Centaure, bien qu'il n'y ait aucune trace de ce dernier dans le fragment ; les lacunes dans le passage ne permettent pas d'en être certain⁷²⁸. Le rôle de Nessos dans cet épisode du mythe d'Héraclès pourrait être une innovation de Sophocle, imitée plus tard par Bacchylide dans le *Dithyrambos* II ; mais l'hypothèse reste abstraite en l'absence de données certaines sur la relation chronologique entre les deux textes⁷²⁹.

La Déjanire brièvement esquissée dans l'*Épinicie* V de Bacchylide, dans lequel le défunt Méléagre demande à Thésée dans l'Hadès d'épouser sa sœur, est une fille charmante et naïve. On dit uniquement d'elle, par la bouche de son frère (vv. 172-175) : « Dans notre demeure, j'ai laissé Déjanire au cou pâle ; elle ne connaît pas encore la déesse dorée, Cypris, qui fait le charme des mortels ». Comme l'ont fait remarquer de nombreux spécialistes, le final de l'*Épinicie* jette néanmoins un sombre présage sur le futur mariage : l'auditeur du poème ne peut s'empêcher de comparer le sort peu glorieux des deux héros, morts aux mains des femmes, Méléagre, tué par sa mère Althée, et Héraclès, tué par Déjanire, fille de cette même mère. Est-ce à cause de ce sombre pressentiment qu'Héraclès, encore sans méfiance, pleure, pour la seule fois de sa vie, sur le sort de Méléagre ?

Même le *Dithyrambe* II (vv. 23-35) de Bacchylide, daté de 476 av. J.-C., n'aide pas à résoudre le dilemme de l'hypothétique évolution de la figure de Déjanire :

Τότ' ἄμαχος δαίμων
 Δαϊανείρα πολύδακρυον ὕφα[νευ]
 μῆτιν ἐπίφρον' ἐπεὶ πύθετ' 25

⁷²⁸ Un autre indice résiderait selon March 1987, 57, dans le fait que « in the Οικαλίας Ἄλωσις Medea also was described as using φάρμακα for murdering Creon, king of Corinth [cfr. *Schol. Eur. Med.* 264] ; so it is quite possible that the author of this poem, in telling of Heracles' death, used Medea's murder of Creon as a parallel for Deianeira's killing of Heracles ». Cependant, cette conclusion repose sur des prémisses hypothétiques, à partir de l'attribution – encore discutée – de la *Prise d'Écalie* à Créophyle de Samos. Pour une réfutation plus précise de cette hypothèse, voir. Davies 1989, qui conclut (p. 471) : « Deianeira may originally have been conceived in the Medea mould, but early epic provides no evidence for the theory ».

⁷²⁹ L'hypothèse d'une dépendance directe entre les deux textes, qui pourrait au contraire s'appuyer sur des sources communes, est également incertaine (Zimmermann 1992, 73-76) ; plus généralement, le dialogue entre la tragédie et la lyrique chorale est constant (pour Sophocle voir Rodighiero 2012). Même l'iconographie n'aide pas : face aux innombrables représentations du meurtre de Nessos dès l'âge archaïque, l'épisode de l'empoisonnement n'est pas très courant. Dans une *pelike* attique à f.r. de 440-430 av. J.-C. Déjanire est représentée en train de donner la tunique à Héraclès (Londres, British Museum E 370 = *LIMC* s.v. *Nessos* 93, FIG. 14).

ἀγγελίαν ταλαπενθέα,
 Ἴόλαν ὅτι λευκώλενον
 Διὸς υἱὸς ἀταρβομάχας ἄλοχον λιπαρὸ[ν]
 ποτὶ δόμον πέμ[π]οι.
 Ἄ δύσμορος, ἃ τάλ[αι]ν', οἷον ἐμήσατ[ο·] 30
 φθόνος εὐρυβίας νιν ἀπώλεσεν,
 δνόφεόν τε κάλυμμα τῶν
 ὕστερον ἐχομένων, ὅτ' ἐ-
 πι {ποταμῶ} ῥοδόεντι Λυκόρμα
 δέξατο Νέσσου πάρα δαιμόνιον τέρ[ας.] 35

Une divinité invincible contre Déjanire ourdit alors une ruse réfléchie, cause de maintes larmes, après qu'elle eut appris une nouvelle porteuse de peines: le fils de Zeus, le combattant sans peur, ramenait à sa demeure Iole aux bras blancs pour être sa radieuse épouse. Oh! l'infortunée! oh! la malheureuse! Quel dessein se mit-elle en tête! Une jalousie d'une grande violence la perdit, et les ténèbres qui lui cachaient les événements à venir, du jour où, aux bords du Lycormas plein de roses, elle reçut le merveilleux prodige, le présent de Nessos.

C'est donc un ἄμαχος δαίμων qui a causé la mort d'Héraclès, et non la δύσμορος Déjanire, qu'une φθόνος εὐρυβίας pousse à la destruction, l'aveuglant avec un δνόφεόν τε κάλυμμα. Bien que le concept antique de l'intentionnalité de la culpabilité ne soit pas équivalent au nôtre, tant chez Bacchylide que chez Sophocle, les responsabilités de la Moïra et du Centaure sont clairement exprimées.

Sur la base de ces sources⁷³⁰, on ne peut identifier aucune discontinuité dans la caractérisation de la figure de Déjanire pendant la transition de l'âge archaïque à l'âge classique. Bien sûr, le contraire ne peut pas non plus être prouvé : en tout cas, la figure de l'épouse d'Héraclès reste un extraordinaire emblème d'une femme dangereuse, bien que ce soit pour des raisons différentes de celles pour lesquelles les rationnelles Clytemnestre et Médée le sont.

La dangerosité de Déjanire découle avant tout de sa profonde et inquiétante ambivalence : il ne faut pas oublier que la fidèle Déjanire a été normalisée et « civilisée » en tant qu'épouse modèle par son mariage avec Héraclès, un héros civilisateur. Mais avant le mariage, Déjanire avait activé des forces sauvages de la nature, comme la fleuve Achéloos, monstre aux formes changeantes, et même après le mariage, elle fut désirée – et peut-être possédée – par un Centaure, un autre monstre à la physiologie hybride. Après la trahison d'Héraclès, sa femme introduit un élément sauvage dans le mariage : le sang de Nessos, qui ravive le pouvoir bestial et mortel du centaure, le monstre abattu par le héros civilisateur qui, à son tour, tue post mortem le tueur de monstres, son tueur⁷³¹. Si le premier moteur de l'action tragique est, comme souvent, une infraction masculine – dans ce cas la trahison d'Héraclès –, ce sont la jalousie et l'aveuglement d'une femme qui animent cette force primitive et irrationnelle : derrière la façade de Déjanire, épouse modèle, se cache la violence de toutes les femmes, la

⁷³⁰ En plus des sources citées, l'épisode de Nessos était présent chez Archiloque (fr. 286, 288 W.), mais on ne sait pas si le don du Centaure à Déjanire y figurait. Il est également hypothétique que l'épisode soit apparu dans la *Prise d'Æcalie* attribuée à Créophyle de Samos.

⁷³¹ À ce propos Segal 1975.

puissance irrationnelle et incontrôlable de leurs sentiments, l'instinct de vengeance⁷³², qui les pousse inexorablement à la destruction de l'*oikos* et de la vie des hommes, même si ce n'est pas volontairement.

C'est précisément là, après tout, le trait particulier de la dangerosité de Déjanire, paradoxalement liée à son innocence : bien que les sources n'aient probablement pas eu l'intention d'exprimer ce paradoxe, la figure de Déjanire confirme aux spectateurs que la nature féminine reste dangereuse même en présence de bonnes intentions. L'intrigue des *Trachiniennes* qui se déroule sur la scène du théâtre de Dionysos développe un autre fragment du discours sur le *genos gynaiikon*, en rappelant au spectateur athénien que toute bonne épouse est une meurtrière potentielle : « Et celle qui semble la plus sage, se trouve provoquer les plus grands outrages » écrivait Sémonide (fr. 7 109-110). Après tout, même Pandore n'avait pas de mauvaises intentions en soulevant le couvercle de la jarre...

L'ÉPOUSE DE CANDAULE

Bien que présentés par Hérodote comme historiques, le personnage de l'épouse de Candaule et le récit de sa vengeance (I 8-12) sont clairement influencés par les modèles narratifs du conte populaire. C'est la première « nouvelle » d'Hérodote et c'est probablement l'une des versions qui ont circulé dans le monde antique au sujet de l'accession au trône de Gygès, dont certaines sont caractérisées par des éléments magiques absents dans ce récit. L'histoire est connue : Candaule, roi de Lydie, avait une épouse d'une grande beauté, dont il était fier. Pour montrer à Gygès, l'un de ses gardes du corps, une telle perfection, Candaule exigea que Gygès, caché derrière une porte, observât la nudité de sa femme pendant qu'elle se déshabillait pour aller dormir. Mais au moment où Gygès se faufila hors de la chambre, l'épouse de Candaule, dont l'historien n'a jamais mentionné le nom, le vit et se sentit indignée par l'outrage à sa pudeur. Le lendemain, elle convoqua Gygès et lui adressa ces mots (I 11) : « Maintenant, Gygès, de deux routes qui s'offrent, je te donne à choisir celle où tu veux t'engager : tue Candaule et sois possesseur de ma personne et de la royauté des Lydiens ; ou bien c'est toi même qui dois périr sur l'heure sans plus d'affaires, pour ne plus désormais, en obéissant en toutes choses à Candaule, voir ce qui t'est interdit ». Malgré les supplications de Gygès, la reine se montre inflexible et établit que la mort de son mari aurait lieu selon une sorte de talion : « L'attaque partira du même endroit d'où il m'a fait voir nue ; et c'est pendant son sommeil qu'on portera la main sur lui ». Et c'est ainsi que cela s'est passé, et Gygès « devint possesseur de sa femme et de sa royauté ».

Le récit d'Hérodote est caractérisé comme une nouvelle, mais la succession continue de dialogues a conduit certains chercheurs à trouver une affinité avec la tragédie : outre les sources historiques et le conte populaire, Hérodote se serait appuyé sur des sources poétiques ou sur l'*hypothesis* d'une tragédie. Le problème est complexe : le seul élément factuel est l'existence d'un fragment de papyrus (P.Oxy 2382 = fr. 664 Kn.-Sn.) sur lequel subsistent seize trimètres iambiques concernant l'histoire de Gygès et Candaule⁷³³. Le papyrus, publié

⁷³² Silva 2019 assimile la figure de Déjanire au paradigme narratif de la « reine vengeresse » bien attesté dans Hérodote et dans la tragédie, ainsi que dans les contes populaires.

⁷³³ Sur le caractère tragique de la nouvelle voir Stahl 1968. Une autre hypothèse interprétative sur le contenu de

par Lobel en 1950, peut être daté du II-III^e siècle après J.-C., tandis que la datation du drame qui y est transcrit est controversée (entre le V^e siècle et l'époque hellénistique), tout comme l'est, par conséquent, la relation chronologique avec le passage d'Hérodote. Le fait que l'histoire était déjà connue à l'époque archaïque est cependant démontré par le fr. 23 W. de l'Archiloque, qui contient probablement un passage du dialogue entre Gygès et la femme de Candaule⁷³⁴.

Quelle que soit la situation, l'épisode pourrait convenir au genre tragique : une histoire de pouvoir, qui propose un conflit intrafamilial, le paradigme narratif de la « reine vengeresse » et les *topoi* sur le caractère débridé des femmes. En effet, l'épouse de Candaule, offensée dans sa modestie, fait astucieusement semblant d'ignorer l'incident et prépare une vengeance perçue par l'auditeur ou le spectateur comme disproportionnée par rapport à l'infraction, comme dans le cas de Médée ou de Procné, et fait soupçonner que l'épisode impliquant Gygès n'est qu'un prétexte pour éliminer son mari, obtenir un nouveau mariage et le *kratos*. Le fait que la cause du crime soit un outrage à la pudeur, constitue une sorte de perversion de la vertu traditionnellement la plus demandée aux femmes, qui se transforme en un véhicule d'infidélité et de meurtre.

Cette histoire connaîtra un grand succès au fil des siècles chez les philosophes, les conteurs, les auteurs de théâtre, en mélodrame et en peinture, de l'Antiquité jusqu'au XIX^e siècle⁷³⁵.

ŒNONE, HÉLÈNE, AGAVÉ, ILIONA, LA FEMME D'EURYPYLE, LES ÉPOUSES DES TYRANS

La nymphe Œnone⁷³⁶ (Οἰνώνη), fille du dieu fleuve Cébren, avait appris l'art de la médecine auprès d'Apollon ; d'une relation avec Pâris, encore berger, est née un fils. Après la reconnaissance du prince par ses parents et l'enlèvement d'Hélène, Œnone se retire sur le mont Ida ; mais lorsque Pâris est blessé par Philoctète lors de la guerre de Troie, la nymphe est appelée à le soigner. D'abord, rancunière de l'abandon de son bien-aimé, Œnone ne le guérit pas ; puis, repentie, elle décide de le sauver, quand il est trop tard. Par remords, Œnone se tue ; les modalités de son suicide varient selon les auteurs. Cette version du mythe est surtout présente dans les sources tardives (Hegesian. fr. 1, Apollod. III 12,6), mais le personnage est également cité par des auteurs de l'époque classique (Hellanic. *FGrHist* 4 F 29) : il est possible que Sophocle ait écrit une tragédie intitulée *Œnone*, dont il ne reste qu'un titre, qui est cependant le résultat d'une conjecture. La figure de la nymphe est présente dans la peinture sur vase depuis le début du VI^e siècle, surtout dans les scènes représentant le jugement de Pâris (*LIMC s.v. Oionon* 3-7), mais l'identification est souvent hypothétique. Œnone appartient au groupe des femmes dangereuses qui tuent pour se venger, par l'une de ces modalités indirectes souvent attribuées aux femmes ; il n'est pas possible d'émettre

ce drame dans Garzya 1993, qui considère le drame antérieur à Hérodote et source de ce dernier. Sur la technique narrative d'Hérodote dans cet épisode, voir Tatum 1997, 38-48. Voir aussi Pòrtulas 2003 et Barandica 2016.

⁷³⁴ Strauss Clay 1986.

⁷³⁵ Fausti 1991, Spina 1999.

⁷³⁶ Le mythe d'Œnone est davantage représenté à l'époque hellénistique et romaine, p. ex. dans l'*Her.* 5 d'Ovide.

d'autres hypothèses sur l'évolution de son caractère au fil du temps.

La même catégorie comprend deux autres personnages de femmes dangereuses qui seront analysés plus tard, et qui deviennent les meurtrières de leurs maris dans des épisodes marginaux de leur histoire, rapportés par un petit nombre de sources. La première est Hélène qui, selon une variante du mythe, la dernière nuit de Troie, tue son époux Déiphobe, marié après la mort de Pâris, ou le fait tuer en cachant ses armes à l'arrivée des Grecs⁷³⁷. Agavé aussi, après le meurtre de Penthée, s'enfuit en Illyrie, où elle épouse puis tue le roi Lycotherse (Hyg. 184 et 240).

Dans une autre *fabula* d'Hygin, Iliona, fille aînée de Priam et Hécube, et épouse de Polymnestor, aurait fait aveugler et tuer son mari par son frère Polydore, pour venger le meurtre de leur fils, involontairement assassiné à la place de Polydore. En fait « comme après la prise de Troie les Achéens voulaient anéantir la race de Priam, ils jetèrent du haut de la muraille Astyanax fils d'Hector et d'Andromaque, et envoyèrent auprès de Polymnestor une délégation qui lui promettait la main de la fille d'Agamemnon, du nom d'Électre, et une grande quantité d'or, s'il tuait Polydorus le fils de Priam. Polymnestor ne méprisa pas les paroles de la délégation, et tua par erreur son fils Déipyle, pensant avoir tué Polydorus le fils de Priam » (Hyg. 109,2-3).

Le meurtre de son mari par solidarité avec la famille d'origine représentée par Polydore rejoint ici le thème folklorique de l'échange d'enfants, qui revient dans différents mythes de filicide. Dans la *fabula* 240,2 Hygin compte Iliona parmi les femmes meurtrières de leur mari : on ne sait pas s'il fait référence à sa responsabilité indirecte en tant qu'instigatrice du meurtre de son époux ou s'il suit une autre version dans laquelle Iliona elle-même aveugle et tue Polymnestor. Comme nous le verrons, dans l'*Hécube* d'Euripide, l'aveuglement du roi est plutôt attribué à Hécube elle-même. Le mythe d'Iliona n'est pas attesté autrement dans les sources grecques, mais il sera au centre de la *cothurnata* de Pacuvius intitulée précisément *Iliona*.

Un autre mythe, dont nous parlerons dans la section consacrée aux filicides, raconte qu'Astyoché, épouse de Télèphe et mère d'Eurypyle, corrompue par un don, envoie son fils mourir à la guerre de Troie, selon un schéma identique à celui de la trahison d'Ériphyle (*Schol. Hom. Od. XI 520*). Dans une autre variante de ce mythe, c'est plutôt une épouse meurtrière qui est corrompue par un cadeau et qui envoie Eurypyle mourir. Nous avons déjà parlé des Lemniennes ; sur les Danaïdes, qui tuent leurs cousins et leurs maris, nous reviendrons plus tard.

Une dernière catégorie de meurtrières de maris est constituée par les tyrannicides décrites par les historiens, dont la représentation souffre souvent des thèmes anti-féminins, faisant ressembler ces figures à des personnages inventés. Dans la tradition grecque, la tyrannicide, surtout depuis le IV^e siècle, est souvent l'épouse, l'amante ou une parente du tyran : c'est le cas de Thèbes, épouse d'Alexandre de Phères (Xen. *Hell.* VI 4,35-37), d'Arétaphile, épouse de Nicocrates, tyran de Cyrène (Plut. *Mul. virt.* 19), de Xénocrite, contrainte de devenir l'amante d'Aristodème de Cumes (Plut. *Mul. virt.* 26), d'Erixa, mère de l'héritier légitime et

⁷³⁷ Hyg. 240, Verg. *Aen.* VI 520-527. La version la plus populaire, présente dans l'*Iliouperisis*, reçue par Apollod. *Epit.* 5,9 et diversement représentée dans l'iconographie (Hedreen 1996, Brillante 2009), attribue la mort de Déiphobe à Ménélas. Le mariage entre Hélène et Déiphobe a été raconté dans la *Petite Iliade*.

fiancée du tyran Léarchos de Cyrène (Plut. *Mul. virt.* 25). Dans Thucydide (IV 107,3) Pittacos, roi des Édoniens, est tué par sa femme, mais on ne sait pas pour quelle raison. Ces femmes, qui organisent le meurtre du tyran ou font partie de la conspiration pour des raisons tantôt personnelles, tantôt politiques, utilisent des moyens propres à leur sexe : mensonge, intrigue, séduction, conspiration et même, dans le cas d'Arétaphile, la magie.

En même temps, elles sont décrites comme des figures positives, car, contrairement aux nombreuses femmes despotiques examinées jusqu'à présent, elles luttent contre les tyrans, rompant l'alliance décrite par Aristote entre le sexe féminin et la tyrannie.

II.2.2 Filicides

Dans la mythologie grecque, le meurtre de ses propres enfants n'est pas rare⁷³⁸ ; la tragédie, quant à elle, reprend et aggrave ce type de crime, en le reproposant dans de nombreux drames. Cela n'est pas surprenant dans la mesure où, comme Aristote l'observe dans la *Poétique*, les crimes qui ont lieu sur la scène tragique sont les plus odieux que la morale ancienne puisse prévoir, capables de détruire l'*oikos* jusqu'à ses fondements : inceste, cannibalisme, filicide, meurtre d'autres parents. En outre, tuer un enfant n'est pas seulement un crime qui concerne la famille, mais aussi l'État : l'éradication de la progéniture d'un *oikos* menace la survie de toute la communauté. Dans les mythes de la Grèce antique, aussi bien les pères que les mères tuent leur progéniture : mais un regard superficiel suffit pour constater que les deux cas sont différents. Comme nous le verrons, presque tous les exemples mythiques contribuent à montrer qu'il n'y a pas de symétrie entre les actions et les motivations des deux sexes sociaux. La plupart des pères de la mythologie grecque tuent leurs fils – mais plus souvent les filles vierges – dans un cadre religieux et divinement sanctionné. Dans des circonstances exceptionnelles, pour éviter une famine ou une catastrophe naturelle, vaincre un monstre, gagner une guerre, ou punir un acte sacrilège qui a offensé les dieux, les pères sont contraints⁷³⁹ de faire de leurs fils l'objet non pas d'un meurtre, mais d'un sacrifice ou d'une mise à mort rituelle⁷⁴⁰. En tant qu'acte extrême, le sacrifice humain, et en particulier celui des descendants d'une lignée noble⁷⁴¹, est considéré comme l'*ultima spes* lorsque les moyens rituels ordinaires sont insuffisants⁷⁴² : en effet, dans presque tous les cas, il est efficace. Les motifs du sacrifice paternel des enfants ont deux caractéristiques en commun. Premièrement,

⁷³⁸ L'infanticide par exposition, qui est une pratique sociale courante et légale dans toute la Grèce, est ici exclu de l'analyse ; il est décidé par le père et n'est pas considéré comme un meurtre, bien qu'il soit vrai que le résultat de l'exposition était principalement la mort du nouveau-né.

⁷³⁹ Dans de nombreuses sources, le sacrifice d'Iphigénie et le meurtre d'Agamemnon qui s'ensuit sont distingués précisément sur la base du concept de « contrainte », d'« obligation religieuse » : voir e.g. Aesch. *Ag.* 217-227.

⁷⁴⁰ Le fait qu'il s'agisse d'un sacrifice est confirmé par l'utilisation du verbe *thyō* dans les sources et par l'immolation par *sphage*. Beaucoup de ces mythes ont été liés à des rites locaux, dont ils peuvent parfois constituer l'*aition*, ou à la mise à mort symbolique dans le cadre des rites d'initiation féminins (Bonnechère 1994, 74-82. Sur les typologies du couple fille-père sacrificiant voir Leduc 2005). Les origines des mythes traités ne sont pas analysées ici.

⁷⁴¹ À quelques exceptions près, comme Ménécée, la principale victime des pères sacrificiants sont les vierges de noble lignée en âge de se marier.

⁷⁴² C'est précisément parce qu'il s'agit d'un acte extrême et exceptionnel que le filicide mythique communique un message et une prescription : dans des circonstances normales, il doit être considéré comme fermement et absolument interdit.

ils ne sont pas liés à l'intérêt individuel du père, qui au contraire en est lésé, mais au bien et au salut de la communauté ; deuxièmement, ils s'inscrivent dans le cadre de ce que nous pouvons appeler « religion », faisant ainsi du meurtre un événement institutionnalisé, nécessaire et même admiré en tant que preuve suprême de dévotion à la divinité⁷⁴³.

Cette typologie comprend le sacrifice d'Iphigénie, mais aussi plusieurs événements mythiques moins célèbres, dont trois dans le cadre athénien : les filles d'Érechthée sacrifiées pour provoquer la victoire athénienne dans la guerre contre Eleusis ; les Hyacinthides sacrifiées par leur père pendant la guerre contre la Crète⁷⁴⁴ ; les filles de Léos sacrifiées pour annuler une peste ou une famine. Mentionnons également Céphée, qui offre Andromède au monstre marin pour sauver la ville ; Idoménée, qui sacrifie sa fille – ou, dans certaines variantes, son fils – pour accomplir un vœu fait à Poséidon ; et selon le schéma narratif également présent dans l'épisode biblique de la fille de Jephté, Athamas, dans une des versions du mythe d'Ino, est sur le point de sacrifier son fils Phrixos après la prescription d'un oracle. Le père, en tant que chef de l'*oikos*, a le pouvoir de disposer de la vie de sa fille : néanmoins, dans ces cas mythiques les filles sont souvent présentées comme consentantes ou même se proposent spontanément comme victimes, comme Macarie dans les *Héraclides* d'Euripide⁷⁴⁵. La noblesse de ce geste en faveur de son père, de son *oikos* ou de sa patrie leur garantira le *kleos*⁷⁴⁶ ; son caractère volontaire a pour fonction de brouiller la violence de l'acte paternel, alors que, comme nous le verrons, la violence maternelle est généralement mise en avant. Selon Leduc, « l'immolation des héroïnes civiques et le sacrifice symbolique des petites filles à Brauron et de Munichie seraient la transposition dans le champ de l'imaginaire de la coercition ordinaire qu'un père, l'organisation de la filiation étant celle qu'elle est, a le droit de faire peser sur ses filles dans le champ du domestique »⁷⁴⁷.

Un deuxième type de filicides paternels est dû à la folie qui frappe les pères par la volonté d'une divinité : les événements mythiques les plus célèbres sont celui d'Héraclès, rendu fou par Héra, et celui de Lycurgue, frappé par la *manie* dionysiaque. Athamas aussi, dans une autre version du mythe d'Ino, tue son fils Mélécerte, le prenant pour un cerf, lui aussi obnubilé par la folie envoyée par Héra. Dans ces cas précis, les pères tuent à leur insu et leur action n'est pas volontaire : la mort de leurs enfants est en fin de compte une punition qui leur est imposée par des dieux offensés. Bien que ces exemples soient symétriques à ceux des mères-bacchantes meurtrières, il est intéressant de noter que les pères filicides à cause de la *mania* divine sont féminisés ou comparés aux Ménades : la Gorgone est évoquée, Héraclès tueur de ses enfants est rapproché des Ménades, puis des Danaïdes et de Procné (Eur. *HF* 875-1088).

⁷⁴³ La preuve en est que les mythes sur les filles d'Érechthée et de Léos sont présents dans le discours patriotique par excellence, les oraisons funèbres, comme exemples de sacrifices louables pour la patrie (Dém. *Építaph.* 27 et 29, Lycurg. *C. Leocr.* 98-99). La typologie narrative du sacrifice des fils par volonté divine est largement diffusée dans la culture de diverses civilisations, en particulier dans les régions sémitiques et hindoues.

⁷⁴⁴ Sur les filles d'Érechthée, voir Lyc. *C. Leocr.* 98-100, sur les filles de Hyacinthe voir Apollod. III 15,8 (mais selon une autre tradition, suivie par Dem. *Építaph.* 27, les Hyacinthides sont identifiées aux filles d'Érechthée). Sur les filles de Léos, *Sud. s.v. Λεωκόριον*.

⁷⁴⁵ Dans l'*Érechthée* d'Euripide, Praxithée encourage également le sacrifice de la fille: si même la mère soutient cet acte exceptionnel, c'est un signe de sa nécessité et de sa légitimité.

⁷⁴⁶ E.g. Eur. *Héraclid.* 534 (εὐκλεῶς) et 570-571 (τλημονεστάτην δὲ σε πασῶν γυναικῶν), 597 (εὐψυχία), 621 (εὐδόκιμον), 623-624 (οὐδ' ἀκλεῆς νιν δόξα).

⁷⁴⁷ Leduc 2005, 286.

Cela signifie que le modèle principal de ce crime est à nouveau la femme : le filicide évidemment, n'est concevable qu'en tant que féminin⁷⁴⁸, ou, en d'autres termes, le filicide n'est connoté comme un crime que lorsqu'il est perpétré par une femme. Dans le cas des pères sacrificants, la violence paternelle est atténuée par le cadre religieux et communautaire, dans le cas des pères fous, la culpabilité est atténuée par l'obscurcissement de la volonté et la féminisation de la scène⁷⁴⁹.

L'action d'autres personnages, comme le héros béotien Pimandre, qui tue son fils par erreur et sera ensuite purifié de son crime, et Polymnestor qui assassine son fils Déipyle pris pour le frère de sa femme, est aussi involontaire ; de la même manière, les filicides provoqués par la colère, comme celle d'Alcathoos, frère d'Atrée et de Thyeste, qui dans une variante tardive du mythe des Atrides tue dans un accès de colère, en le frappant d'une braise, le fils qui avait interrompu un sacrifice pour lui annoncer la mort de son frère, sont involontaires. Dans des circonstances et pour des raisons similaires, Botrès est tué par son père Eumélos ; Œnée, enfin, tue son fils Toxée qui avait sauté par-dessus un fossé malgré son interdiction (Apollod. I 8,1).

Ces épisodes mythiques sont peu connus, souvent rapportés de sources tardives et – il est important de le souligner – ne sont jamais issus de la tragédie, tout comme ceux où des pères choisissent délibérément de tuer leurs enfants : c'est le cas du « crime d'honneur » de Crotopos, roi d'Argos, qui tue sa fille pour la punir de sa maternité secrète, et de Clyménos, qui tue sa fille Harpalycé, violée par lui, qui lui avait cuisiné le fils né de cet inceste. Lycaon aussi, dans une sous-variante de son histoire mythique, très complexe, articulée et contradictoire, tue son fils et le donne à manger à Zeus pour tester son omniscience⁷⁵⁰. Ce mythe présente des analogies avec le mythe plus connu de Tantale, qui est également complexe et sujet à de nombreuses variations : dans l'une d'entre elles, Tantale aurait tué son fils Pélops et l'aurait servi comme plat lors d'un banquet divin. Cependant, ce mythe ne se prête pas à une généralisation sur les pères qui tuent pour des raisons abjectes, pour deux raisons : premièrement, Tantale est l'un des grands pécheurs de la mythologie grecque, condamné à des tourments spécifiques dans le Tartare ; deuxièmement, les interprétations de cet acte cannibale par les mythographes varient, à tel point que le geste est parfois attribué au zèle religieux du personnage, qui aurait offert son fils aux dieux par sens de l'hospitalité, puisqu'une famine l'empêchait de fournir davantage de nourriture⁷⁵¹.

⁷⁴⁸ Voir Damet 2012a, 113 et 2012c.

⁷⁴⁹ Les termes liés à la sphère sémantique de la folie dionysiaque sont fréquents dans *Héraclès* : v. 835 *μανίας*, v. 878 *μανιάσιν*, vv. 889-890 *κατέρχεται χόρευματ' ἄτερ τυπάνων / οὐ Βρομίου κεχαρισμένα θύρω*, vv. 892-893 *πρὸς αἵματ', οὐχὶ τὰς Διονυσιάδος / βοτρυῶν ἐπὶ χεύμασι λοιβάς*, vv. 896-897 *οὐποτ' ἄκραντα δόμοισι / Λύσσα βακχεύσει*; v. 1086 *βακχεύσει*; v. 966 *ἐβάκχευσεν*; v. 1119 *βάκχος*; 1122 *βακχεύσας*. Comme l'observe Damet 2012c, 316 « dans la vie quotidienne, c'est la figure du père qui est à l'origine du sort funeste (ou non) qui attend l'enfant à la naissance, alors que le meurtre des enfants dans la représentation tragique est un acte féminin ou féminisé ».

⁷⁵⁰ C'est une légende généalogique complexe, puisque le héros d'Arcadie Lycaon a eu cinquante enfants ; sa légende varie dans le contenu (Lycaon est représenté comme caractérisé par le zèle religieux ou à l'inverse comme un roi impie, « homme-loup » cannibale) et dans les épisodes, selon les périodes et les cités. Les variations sur le repas impie offert à Zeus, qui n'apparaît que dans certaines versions du mythe, identifient la victime comme un jeune homme anonyme, un prisonnier, un neveu ou un fils. Le filicide n'est donc pas le trait pertinent de ce mythe, lié au sanctuaire de Zeus Lykaios en Arcadie et selon certains spécialistes aux rites de passage.

⁷⁵¹ *Schol. Lycoph.* 152. Selon Pind. *Ol.* I 37-65, l'acte cannibale ne serait que le mensonge d'un voisin jaloux.

Les cas que nous venons d'analyser, qui atténuent systématiquement la violence paternelle, la transformant de temps en temps en sacrifice, en erreur, en geste de folie, explique peut-être pourquoi Aristote, en traitant les types de crimes qui peuvent provoquer la pitié et la peur (*Poet.* 1453b 14-22), mentionne le meurtre du frère par le frère, du père par le fils, du fils par la mère et vice versa, mais omet de mentionner le meurtre du fils par le père, bien que représenté dans certains drames. Le même geste, accompli par une femme, prend au contraire *ipso facto* le statut d'un acte brutal, individuel et antisocial, un crime qui, en tant que négation de l'« instinct maternel », plus que tout autre, met en évidence l'indicible férocité de la « nature féminine ». Les mythes sur le meurtre d'enfants par les deux sexes sociaux équivalent à une articulation symbolique de la différence entre les deux « natures », ou entre la nature et la culture et, sur le plan pédagogique, ils corroborent la norme qui refuse les armes à celles qui sont capables de tuer leurs enfants pour des raisons sordides⁷⁵².

L'« impossibilité » de juger le père filicide comme meurtrier reflète d'ailleurs la loi du V^e siècle : le meurtre à l'époque classique n'est pas automatiquement poursuivi par l'État, mais sur demande de réparation des proches. Dans le cas en question, le meurtrier resterait donc impuni, car il faudrait que ce soit le père meurtrier qui demande réparation à lui-même.

L'accusation d'infanticide est tout à fait pertinente pour l'étude de la gynécophobie en tant que dispositif répressif : en effet, ce type d'accusation (infanticide rituel, sacrifice humain, cannibalisme, inceste) a été systématiquement utilisé tout au long de l'histoire pour frapper des ennemis externes ou internes, tels que les Phéniciens, les chrétiens, les juifs, les bolcheviks, les hérétiques et, naturellement, les sorcières. Nous allons maintenant voir, à travers une analyse plus précise des histoires mythiques des mères filicides⁷⁵³, les similitudes et les différences des vicissitudes et des mobiles féminins par rapport à ceux des pères filicides.

MEDÉE

La filicide la plus célèbre de la mythologie grecque est sans doute Médée, dont le succès s'étend sur plusieurs siècles et se poursuit sans interruption jusqu'à nos jours, de Sénèque à Jean Anouilh, de Valerius Flaccus à Christa Wolf. Médée, comme Clytemnestre et quelques autres femmes dangereuses de la mythologie, tue de sa propre main, par le fer, et non avec des méthodes indirectes comme le poison, la combustion d'un tison ou la falsification d'un oracle : l'iconographie les représente tenant l'épée ou la hache, tandis qu'elles versent le sang de leurs proches. Clytemnestre et Médée préméditent leurs crimes après une délibération rationnelle et se distinguent par la lucidité de leurs réflexions.

Le mythe de Médée est très ancien : on pense que sa figure était à l'origine celle d'une déesse bienfaitrice, chtonienne et agraire. La plus ancienne iconographie de Médée, qui remonte au

⁷⁵² La même asymétrie se retrouve dans le conte populaire, où le *kinderblut* apparaît comme le remède puissant par excellence (Aarne, Thompson 1928, T. 516). Dans ces cas, c'est la figure masculine qui agit en sacrifiant la vie des innocents, tandis que le motif de l'infanticide ou de l'avortement sans but communautaire est lié aux « mauvaises mères » qui rejettent la fonction reproductive et éducative qui leur est destinée (Aarne, Thompson 1928, T. 755 : *Sin and honor* ; 765 : *The mother who wants to kill her children* ; 781 : *The princess who murdered her children*).

⁷⁵³ Un résumé des filicides dans les tragédies grecques en particulier fragmentaires dans McHardy 2005.

début du VI^e siècle, représente le buste de Médée de profil, dans une pose hiératique qui suggère son origine divine⁷⁵⁴. Une trace de cette origine peut également être observée dans les nombreuses parentés divines que les mythographes attribuent à Médée, liée de différentes manières à Séléné, Hélios, Éos, Circé et Hécate⁷⁵⁵.

Le personnage n'apparaît pas chez Homère. Dans le récit d'Hésiode (*Th.* 992-1002), l'histoire de Médée et de Jason s'arrête après le retour de Colchide et le mariage ; à l'appui de la caractérisation ancienne de Médée comme déesse bienfaitrice, il est intéressant de noter que dans la *Théogonie*, elle est mentionnée dans la section consacrée aux « déesses, les Immortelles entrées au lit d'hommes mortels, qui leur ont enfanté des fils pareils aux dieux » (*Th.* 967-968). Son nom, lié à la racine de μέδομαι « réfléchir » préfigure une forme de sagesse, comme celle de sa mère, Idyie, « celle qui sait ».

Dans l'épique post-homérique, il existe de nombreuses références à Médée : dans les *Nostoi* (VII^e siècle) attribués à Agias de Trézène, par exemple, Médée rajeunit Éson, père de Jason, avec ses *pharmaka* (fr. 7 Bernabé)⁷⁵⁶. Même les épisodes de rajeunissement suggèrent l'action bénéfique d'une divinité⁷⁵⁷ et donc la persistance au VI^e siècle d'une connotation positive de la figure de Médée. Dans la peinture sur vase précédant la tragédie des Euripide, le motif du chaudron était fréquent et doté d'une valeur positive ; la figure qu'il contenait était toujours représentée vivante, signe de l'action d'un pouvoir bénéfique⁷⁵⁸. Phérécyde (*FGrHist* 3 F 113) et Simonide (fr. 548 *PMG*) mentionnent également un rajeunissement, cette fois de Jason, dans le chaudron⁷⁵⁹, tandis que Pindare cite l'aide de Médée et de sa magie pour récupérer la toison d'or (*Ol.* XIII 53-54 et *Pyth.* IV 213 ss.). Dans *Pyth.* IV 213-219, cependant, il est précisé que l'amour pour Jason et les actions qui en résultent ne sont pas la responsabilité de Médée, mais sont causés par Aphrodite.

Enfin, selon l'*hypothesis* de *Médée* et selon *Sch. Ar. Eq* 1321, Eschyle, dans le drame satirique *Les nourrices* (fr. 246a R.), avait représenté le rajeunissement dans le chaudron des nourrices de Dionysos et de leurs maris par Médée. Dans ce cas également, la magie de l'héroïne est bénéfique, signe que même dans la première moitié du V^e siècle, une vision de Médée en tant

⁷⁵⁴ E.g. quelques *lechythoi* attiques à f.n. dont la plus connue est celle du British Museum, Londres, 1926.4-17.1, vers 530 av. J.-C (FIG. 16) ; mais voir aussi *LIMC s.v. Medeia* 3, 4. Le coffre de Cypsélos dans le temple d'Héra à Olympie décrit par Pausanias était également de la première moitié du VI^e siècle ; y était représenté, entre autres mythes, le mariage de Médée et Jason (V 18,3). À cet égard, Gaggadis-Robin 1996.

⁷⁵⁵ E.G. Hes. *Th.* 956-962 ; dans *Od.* X 136-138 il est dit qu'Étès, père de Médée, est fils du Soleil et frère de Circé.

⁷⁵⁶ Fr. 7 Bernabé : « Aussitôt elle fit d'Aeson un agréable garçon à la fleur de l'âge. Après avoir gommé sa vieillesse, grâce à son esprit plein de sciences, en faisant cuire dans le lèbès d'or quantité de drogues ». En outre, Eumélos (fr. 3,4,5 Bernabé), Créophyle (fr. 9 Bernabé), *Chants de Naupacte* (fr. 3-9 Bernabé). Sur le mythe de Médée dans l'épique et la poésie lyrique, voir Graf 1997, O'Higgins 1997, Giannini 2000, Mastronarde 2002, 44-57.

⁷⁵⁷ Le motif du rajeunissement par ébullition dans le chaudron est présent dans la mythologie de divers dieux ; à cet égard, Halm-Tisserant 1993, 23-48. Une *olpe* en bucchero de Cerveteri datant d'environ 630 av. J.-C. (Cerveteri, Museo Archeologico Nazionale 110976 = *LIMC s.v. Medeia* 1, FIG. 15), est l'une des plus anciennes attestations iconographiques du mythe de Médée (indiquée par l'inscription METAIA) et représente un jeune homme dans le chaudron dans une scène d'interprétation controversée. En tout cas, il s'agit d'une image sans connotation négative et conforme au profil de la magicienne bienveillante (Strazzulla 2006, 631-633).

⁷⁵⁸ Isler Kerényi 2000, 125.

⁷⁵⁹ *Sch. Aristoph. Eq.* 1321 : « De même, d'après l'auteur des *Nostoi*, elle a cuit Aeson [...] et selon Phérécyde et Simonide, Jason ».

que magicienne non dangereuse persistait. La tradition selon laquelle Médée sera accueillie dans les îles des Bienheureux (Ibic. fr. 291 *PMG*, Simon. fr. 558 *PMG*) et la notice conservée par *Schol. Pind. Ol. XIII 74*, selon laquelle Médée, à son arrivée à Corinthe, avait libéré la ville de la famine, font également référence à un contexte positif.

Ce n'est qu'entre le VI^e et le V^e siècle que le personnage a évolué, devenant une figure négative, à laquelle de nouveaux crimes sont progressivement associés⁷⁶⁰. Le premier meurtre qui lui est attribué par les sources est celui de Pélias, qui avait tué le frère de Jason et avait envoyé ce dernier en Colchide pour qu'il y meure ; contre lui Médée médite une vengeance. Une fois qu'elle a récupéré la toison d'or, Médée se rend à Iolcos, vieillie grâce à ses potions magiques (Diod. IV 51,1) et se présente à Pélias comme une magicienne, capable de rajeunir les gens : pour prouver son pouvoir, elle déchire un bélier en morceaux et le fait cuire dans un chaudron, d'où sort finalement un agneau vivant. C'est ainsi que Médée convainc les filles de Pélias de collaborer au rajeunissement de son père, en le démembrant et en le mettant dans le chaudron, et provoque ainsi sa mort. Cette histoire est présentée comme une distorsion négative de la précédente magie bénéfique du rajeunissement ; il est en effet intéressant de noter qu'elle n'apparaît sur les vases qu'à partir du dernier quart du VI^e siècle. De telles représentations, assez nombreuses au V^e siècle, n'illustrent jamais la mise à mort de Pélias : sur la scène se trouvent Pélias et les Péliades, parfois Médée, mais Pélias n'est jamais dans le chaudron, qui contient généralement un bélier vivant. Il n'est donc pas automatique que la scène préfigure la mort de Pélias dans tous les cas⁷⁶¹.

Dans les sources littéraires, l'épisode, dont la première élaboration a parfois été attribuée à Créophyle de Samos⁷⁶², est rappelé par Pindare (*Pyth.* IV 250), qui définit Médée comme Πελιοφόνον, par Euripide, qui a écrit vers 455 avant J.-C. une tragédie intitulée *Péliades* (mais voir aussi *Med.* 9-10, 504-505), et plus tard par d'autres auteurs⁷⁶³. Des *Péliades*, nous connaissons l'intrigue grâce à un résumé qu'en fait Moïse de Khorène (*Progymn.* 3), qui suit l'histoire racontée par d'autres sources : les fragments sont pour la plupart de nature gnomique et parmi eux nous reconnaissons certains des thèmes favoris d'Euripide, comme la condition féminine et les dangers du pouvoir⁷⁶⁴.

⁷⁶⁰ Sur l'évolution du mythe de Médée entre les âges archaïque et hellénistique, voir Moreau 1994 et 1996, Ghiron-Bistagne 1994-95b, Graf 1997 (qui souligne les idées clés qui traversent le mythe de Médée, l'origine étrangère et la proximité avec les rites d'initiation), Catenacci 2009.

⁷⁶¹ Meyer 1980 (sur l'iconographie des Péliades), Moreau 1994, 308 ss., Isler Kereniy 2000, Martin 2013, qui interprète la scène du bélier dans le chaudron comme un rituel de légitimation de la fonction royale de Jason. Des exemples anciens de cette scène se trouvent sur deux vases attiques à f.n. conservés au British Museum de Londres et datant de 510-500 av. J.-C., une amphore (B 221 = *LIMC s.v. Pelias* 10) et une hydrie (B 328 = *LIMC s.v. Pelias* 11, FIG. 17) ; voir également *LIMC s.v. Pelias* 12, 17-18, 20-21. Ce n'est que plus tard, sur une *kylix* d'environ 440 av. J.-C. (Rome, Musei Vaticani 16538 = *LIMC s.v. Pelias* 21) que la mort de Pélias est clairement préfigurée : le roi, caractérisé comme un vieil homme, se lève de sa chaise et se dirige vers le chaudron avec l'aide d'une fille. À côté de lui, une autre figure féminine tient une épée ou une *machaira*. Une scène similaire se trouve également sur une *pyxis* d'environ 430 (Paris, Louvre CA 636, de Érétie = *LIMC s.v. Pelias* 19) : le chaudron vide semble préfigurer le meurtre de Pélias. Dans plusieurs cas, il n'est pas possible de discerner si, dans les figures féminines, l'une des Péliades ou Médée est identifiable.

⁷⁶² À partir de Dugas 1944.

⁷⁶³ Apollod. I 9,27, Paus. VIII 11,1-3 etc. Le récit de Diod. IV 50-52 est très détaillé, et insiste sur la magie de Médée. Pour d'autres sources Pralon 1996, 69-70. Sur les *Péliades* d'Euripide, voir *infra*, chap. II.2.4.

⁷⁶⁴ Le fr. 603 Kn. termine par l'exhortation d'un personnage à une femme « pour le reste laisse les artifices (*mechanemata*) aux hommes » : probablement une ironie tragique, étant donné que toute l'intrigue tourne autour des machinations créées par une femme. Selon Pralon 1996, ces quelques fragments expriment

Le second meurtre attribué à Médée est celui de son frère Apsyrté, mis en pièces et jeté à la mer pour arrêter la poursuite des fugitifs par Éétès⁷⁶⁵. Cet épisode, qui n'apparaît jamais dans l'iconographie, est attesté dans la première moitié du V^e siècle par Phérécyde (*FGrHist* 3 F 32) et faisait probablement partie de l'intrigue des *Scythes* de *Sophocle*. Selon Moreau, l'épisode préexistait au V^e siècle et était à l'origine lié à un rituel archaïque : plus tard, le meurtre aurait perdu toute connotation rituelle pour devenir un geste horrible et sacrilège⁷⁶⁶. Le meurtre du frère, représenté par certains auteurs comme un enfant, est un crime particulièrement grave, qui coupe à jamais les liens avec la famille d'origine : en effet, comme le fait remarquer Bremmer, alors que les relations frère-frère et sœur-sœur sont dans les mythes de la Grèce et d'autres cultures méditerranéennes parfois marquées par la rivalité et le conflit, le lien frère-sœur est généralement caractérisé par l'affection et la protection mutuelle⁷⁶⁷. Parmi les assassins répertoriés par Hygin, on ne se souvient en effet que d'Ariane (255) pour avoir tué son frère en aidant Thésée : mais le Minotaure étant un monstre cruel, l'exemple n'est pas des plus significatifs.

Même le crime le plus notoire attribué à Médée, le filicide, qui s'accompagne du meurtre de Créuse⁷⁶⁸, ne trouve ses origines qu'au V^e siècle. Selon la version du poète épique Eumélos, auteur des *Chants corinthiens* (VIII-VII^e siècle), Médée avait tué ses enfants sans le vouloir : elle les aurait enterrés dans le sanctuaire d'Héra à Corinthe pour les immortaliser, provoquant cependant leur mort (Eumel. fr. 5 Bernabé). Dans ce cas également, un rituel positif de *katakryptie* (immortalisation par enterrement), similaire aux procédures analogues effectuées par les déesses ou les mères sur leurs enfants (Déméter et Démophon, Thétis et Achille) et qui serait lié à l'origine chtonienne et divine de Médée, se transforme en un crime odieux lors du passage à l'âge classique. À cela s'ajoute le témoignage de *Schol. Pind. Ol.* XIII 74, selon lequel Héra promettait l'immortalité à Médée pour ses enfants et les faisait ensuite mourir, jalouse de la passion de Zeus pour la magicienne. Créophyle de Samos aussi, selon une scholie (*Schol. Eur. Med.* 246) croyait Médée innocente : les Corinthiens seraient responsable de la mort de ses enfants, vengeant ainsi le meurtre de Créon. Les Corinthiens eux-mêmes diffameraient alors Médée en l'accusant de filicide⁷⁶⁹.

néanmoins « une amertume sans espoir, une âpreté violente et vindicative, une sauvagerie cruelle. S'y manifeste, plus que tout, la violence, dans le combat ou dans la compétition, d'affrontements face à face (fr. 601), d'esquives ou de replis (603) de stratagèmes (604), de blocages (605, 610), de duplicités et d'ingratitude (608), d'influences et d'entraînements (609), d'habiletés (613), de délivrances (613), de coups portés ou rendus (611, 614, peut-être 612). Comptent plus que tout le rapport de force, l'autorité, la soumission (603, 604, 605) ou l'intérêt (607) ».

⁷⁶⁵ Selon une autre version, Apsyrté est tué dans le palais d'Éétès (Soph. fr. 343 R.).

⁷⁶⁶ Moreau 1994, 307-308. Sur cet épisode voir aussi Apollod. I 9,24 et Hyg. 23.

⁷⁶⁷ Bremmer 1997. Selon le fr. 546 R. des *Scythes* de Sophocle, cependant, le jeune Apsyrté et Médée étaient des enfants de mères différentes ; cela pourrait représenter une atténuation de la relation familiale. Toutefois, les liens de parenté de Médée varient dans les sources.

⁷⁶⁸ Les deux meurtres sont représentés, l'un au-dessus de l'autre, sur un cratère apulien du IV^e siècle (Munich, Staatliche Antikensammlungen 3296 = *LIMC s.v. Medeia* 29, FIG. 20). Voir aussi le cratère en cloche apulien à f.r., de 350 av. J.-C., attribué à un peintre proche au Peintre de l'Ilioupersis, Naples, Museo Archeologico Nazionale, Santangelo 526 (FIG. 18).

⁷⁶⁹ Pausanias II 3,6-7 ajoute que les enfants de Médée, une fois morts, massacraient à leur tour les enfants et que les Corinthiens érigeraient une statue – féminine – de la Terre pour les apaiser. Sur le rituel corinthien en l'honneur des enfants de Médée, voir Delattre 2016. Selon *Schol. Eur. Med.* 9, Euripide aurait été corrompu par les Corinthiens pour attribuer le crime à Médée.

La première source littéraire que nous avons reçue qui attribue le filicide à Médée est Euripide : mais cela ne veut pas dire qu'Euripide a introduit cette innovation. En tout cas, le fait que son *inventor* soit Euripide ou Néophron, comme certains le croient⁷⁷⁰, a une importance relative pour l'analyse générale de l'évolution du mythe de Médée⁷⁷¹ : ce qu'il est intéressant d'observer ici, c'est que la transformation de la déesse bienfaitrice en une meurtrière de parents proches se déroule sur environ un siècle et presque entièrement à l'époque classique, du meurtre de Pélias, qui apparaît dans les sources à la fin du VI^e siècle, au filicide, attribué à l'héroïne dans la seconde moitié du V^e siècle⁷⁷², comme en témoignent également les sources iconographiques⁷⁷³.

C'est certainement dans le chef-d'œuvre d'Euripide que la connotation de Médée comme meurtrière, et seulement dans une moindre mesure comme magicienne et barbare, a atteint sa plénitude. Il n'est pas nécessaire de présenter ici un résumé du contenu bien connu de cet ouvrage ni des innombrables études qui le concernent : il suffit de se rappeler que dans la version d'Euripide, le caractère multiforme et contradictoire de Médée⁷⁷⁴ possède toutes les caractéristiques récurrentes des femmes dangereuses de la mythologie : la violence, liée à sa triple connotation de femme, de barbare et de magicienne *sophé*, la ruse, la capacité à tisser des complots, la jalousie, suscitée par la trahison du *lechos* par Jason, la soif de vengeance sans limite, ainsi que la connaissance et l'utilisation des *pharmaka* pour tuer la fille de Créon. Dès la première scène, dans laquelle on entend les gémissements hors champ de Médée, puis dans le monologue, l'héroïne est caractérisée comme une femme abandonnée, blessée dans le bien le plus important que toute femme possède, le mariage. À la base de ces défauts féminins se trouvent la tendance à l'excès et l'incapacité à contrôler les passions.

Mais une fois de plus, le genre tragique révèle ses ambiguïtés : comme on l'a observé, Médée « appears both exceptional and typical of all female »⁷⁷⁵ ; le contrepoint de ce caractère typiquement féminin est la présence dans le personnage de traits typiquement masculins, qui se traduisent dans l'utilisation fréquente du vocabulaire militaire, dans l'importance accordée

⁷⁷⁰ Dans une des *hypotheseis* de Médée, il est dit qu'Euripide a réadapté la tragédie homonyme de Néophron, tandis que Diog. Laert 2 134 pense que la Médée attribuée à Euripide serait l'œuvre de Neophron. On sait peu de choses sur cet auteur, généralement considéré comme postérieur à Euripide (résumé du débat dans Catenacci 2009, 111-113) ; nous nous limitons ici à noter que les trois fragments survivants du drame de Néophron présentent des similitudes avec la tragédie d'Euripide. Les chercheurs sont divisés sur la relation entre les deux ouvrages : ils sont favorables à la priorité euripidienne Mastronarde 2002, 64 et Diggle 2008, tandis qu'Ameduri 2009 et Zouganeli 2017 optent pour la thèse opposée.

⁷⁷¹ Selon Johnston 1997 l'identification de l'*inventor* du filicide n'est pas une question pertinente, car « the Medea whom we meet in Euripides' play developed out of a folkloric paradigm that was widespread both in ancient Greece and in other ancient Mediterranean countries – the paradigm of the reproductive demon – and that this paradigm is likely to have been associated with the Corinthian cult of Hera Akraia » (p. 45). À cet égard, voir *infra*, chap. II.3.4.

⁷⁷² Au contraire, Burkert 1966 estime que dans le mythe le plus ancien, Médée était la meurtrière de ses enfants, tandis que d'autres variantes sur la mort des enfants sont apparues plus tard pour justifier les rites d'expiation pratiqués dans les Akraia corinthiennes.

⁷⁷³ Voir par exemple le cratère en calice lucanien à f.r. attribué au Peintre de Policoro, vers 400 av. J.-C., Cleveland Museum of Art 1991.1.1 (FIGG. 69-70) et l'amphore campanienne à f.r., attribuée au Peintre d'Ixion (vers 330 av. J.-C.), Paris, Musée du Louvre K 300 (FIG. 19).

⁷⁷⁴ Sur les ambiguïtés de Médée, voir Segal 1996, selon lequel les aspects contradictoires de son caractère et le contraste entre l'amour maternel et la violence brutale sous-tendent l'un des principaux problèmes de la tragédie athénienne, la définition de la nature féminine et le rôle contradictoire des femmes dans la *polis*.

⁷⁷⁵ O'Higgins 1997, 103.

à l'honneur et l'opinion publique, dans la peur du rire des ennemis, dans l'utilisation des armes et dans l'appropriation de l'éthique masculine (comme le devoir de faire le bien pour ses amis et le mal à ses ennemis), qui favorisent son assimilation à la figure de l'hoplite et du héros⁷⁷⁶. Comme il n'existe pas de modèle d'héroïsme féminin pour les Grecs qui ne passe par l'auto-immolation, Médée, si elle veut triompher et survivre, doit adopter le code héroïque masculin⁷⁷⁷ ; comme dans le cas de Clytemnestre et d'Égisthe, le héros masculin, le médiocre Jason, se caractérise par une *anandreia* évidente.

Comme Clytemnestre, Médée prend également possession de la *parrhesia* propre au citoyen, en adoptant un langage rhétorique élaboré ; elle se caractérise aussi par une rationalité aiguë, qui, associée à la connaissance des arts magiques, la rend digne de l'appellatif de *sophos*, qui tend à être réservé aux hommes⁷⁷⁸. Cette rationalité, qui la distingue de nombreuses filicides mythiques aveuglées par un dieu, montre comment le *thymos* se distingue de la *lyssa*, la folie, car dans le personnage d'Euripide il n'y a pas d'opposition entre la raison et la passion⁷⁷⁹. Médée détruit son *oikos* à la racine et constitue une menace pour l'ordre masculin : désormais dépourvue de son *kyrios*, sa colère indomptable incarne le danger d'un manque de retenue latent chez toute femme.

Comme Clytemnestre, Médée subit aussi un processus de bestialisation et de transformation en monstre chez Euripide ; sa violence est continuellement remarquée (v. 44 δεινή) et trouve des comparaisons dans le monde des animaux et des monstres : elle est définie comme « lionne » (*Méd.* 187), elle pose sur ses enfants un « œil farouche (lett. taurin) ». (v. 92 ὄμμα νιν ταυρουμένην), selon la nourrice il faut se méfier « de son humeur sauvage et du funeste naturel de son âme intraitable » (vv. 103-104 ἄγριον ἦθος στυγεράν τε φύσιν / φρενὸς ἀθροδοῦς), selon le chœur elle est « de roc ou de fer » (1279-1280), comme Ino, qui seule, à part Médée, a osé tuer ses enfants, elle est une « sanguinaire Érinys suscitée par les génies du mal » (v. 1260 φονίαν τ' Ἐρινὸν ὑπ' ἀλαστόρων). Jason la considère non pas comme une femme, mais comme une lionne, « d'un naturel plus sauvage que la Tyrrhénienne Scylla » (vv. 1342-1343). La nature liminale de la magicienne de la Colchide apparaît de plus en plus clairement : « Se la Medea di Euripide appare una semplice figura femminile derelitta

⁷⁷⁶ La question a fait l'objet d'innombrables études, notamment depuis Knox 1977. Aussi dans le fr. 534 R. des *Cueilleuses d'herbes* de Sophocle, nous voyons une trace de la masculinisation de Médée, qui pousse un cri de victoire (ἀλαλαζομένη) inapproprié pour une femme grecque (voir Bañuls, Crespo 2006b).

⁷⁷⁷ Foley 1989. C'est vrai, mais il est indéniable que le meurtre d'enfants est aussi une forme indirecte d'auto-immolation.

⁷⁷⁸ La *sophia* n'est pas en antithèse avec les mauvaises actions (v. 285) : σοφὴ πέφυκας καὶ κακῶν πολλῶν ἴδρις. Sur l'utilisation de *sophia* et de *sophos* dans *Médée*, voir e.g. López Férez 1996. Que l'attribution de la *sophia* à Médée soit une forme de virilisation est démontrée par l'utilisation asymétrique de cette sphère sémantique dans les sources littéraires et les épigraphes. Bielman 2003 montre, sur la base de l'analyse des épitaphes féminines de l'âge archaïque à l'âge hellénistique, que, sauf exceptions sporadiques, la *sophia* est attribuée aux seuls hommes, y compris aux enfants ou aux adolescents, pour désigner la maîtrise d'une profession ou indiquer des connaissances. Parmi les centaines d'épigrammes funéraires connues, la *sophia* est attribuée à une femme dans 12 cas, dont 10 sont d'âge impérial. Plus généralement, les épigraphes refusent aux femmes toute qualification intellectuelle : les épitaphes, généralement commandées par les maris, mettent en valeur le rôle domestique traditionnel.

⁷⁷⁹ Cependant, dans diverses représentations sur vase du filicide de Médée, des figures identifiées comme des Érinys, Oistros ou Lyssa apparaissent : une amphore d'environ 340 av. J.-C. (Naples, Museo Archeologico Nazionale 81954, H 3221 = LIMC s.v. *Medeia* 37) ; un cratère à volutes d'environ 330, de Canosa (Munich, Antikensammlung 3296, J 810 = LIMC s.v. *Medeia* 29), etc.

all'inizio della tragedia, per alcuni versi è proprio il progressivo indossare anche tratti ferini e portentosi che comincia a connotare a mano a mano il suo status di entità sovranaturale contro cui – come se fosse Scilla e Cariddi – non si può combattere, e i cui delitti rimangono impuniti, proprio perché è lei stessa ad impersonare il ruolo della divinità che punisce e che pronuncia le parole profetiche che ricadranno sul suo avversario »⁷⁸⁰.

Mais s'arrêter à l'aspect « noir » de Médée serait réducteur : dans l'espace polysémique du théâtre, cette figure est aussi un paradigme de *sophia* et de manipulation intellectuelle, un vice féminin, mais aussi une qualité positive et un écho des polémiques de l'époque sur le conflit entre la société et les intellectuels innovateurs. Le personnage est également influencé par des modèles héroïques (un fait particulièrement intéressant, étant donné qu'il s'agit d'une femme barbare), et se définit dans son interaction avec la mesquinerie et la médiocrité de Jason et avec la tyrannie de Créon⁷⁸¹. Son pouvoir de femme est sans doute monstrueux, mais il se trouve construit en réaction avec le pouvoir tout aussi négatif des hommes : il est indéniable que Médée, à la fois admirable et redoutable, sollicite les peurs, mais aussi l'empathie du public. Sa fonction dramaturgique est beaucoup plus complexe qu'il n'y paraît à première vue.

L'extraordinaire grandeur du chef-d'œuvre d'Euripide et le fait qu'il constitue la seule source théâtrale intacte du mythe ne doit pas nous conduire à une vision centrée sur Euripide de l'histoire de Médée entre le V^e et le IV^e siècle : en effet « démoniaque ou humaine, déesse triomphante ou championne de la condition féminine, dont elle prétend incarner la faiblesse et le délaissement et, en tout cas, passionnée, cruelle, rusée et sorcière, la figure de Médée chez Euripide a une telle force et un tel pathétisme que, depuis la fin de l'Antiquité, elle a éclipsé tous les autres Médées du théâtre grec »⁷⁸². Néanmoins, l'héroïne est présente sur la scène depuis les origines du théâtre : Épicharme avait déjà composé une *Médée*, dont il ne reste rien. Malheureusement, les fragments significatifs des nombreuses pièces consacrées à ce mythe entre le V^e et le IV^e siècle ne sont pas nombreux⁷⁸³. Outre les *Nourrices* d'Eschyle, Sophocle consacra également de nombreux drames à la figure de Médée, mais aucun ne concernait l'épisode corinthien⁷⁸⁴ : dans les *Femmes de la Colchide* (fr. 337-349 R.), le rôle joué par la magicienne dans les exploits des Argonautes était illustré ; dans les *Cueilleuses d'herbes* (fr. 534 R.), Médée est représentée dans l'acte de cueillir des plantes pour ses sortilèges ; dans les *Scythes* (fr. 546-552 R.), le meurtre d'Apsyrté est raconté, sur lequel il existe différentes versions. Dans l'une d'elles, Apsyrté est encore un enfant et son meurtre est le premier infanticide de Médée. Dans *Égée* (fr. 19-25a R.), enfin, les machinations de la magicienne contre Thésée ont peut-être été racontées⁷⁸⁵, comme dans l'*Égée* d'Euripide. Parmi les tragédies de ce dernier il y a aussi les *Péliades* déjà mentionnées, qui selon une *Vie*

⁷⁸⁰ Li Causi 2018, 150.

⁷⁸¹ Sur le problème du pouvoir dans la Médée voir Fartzoff 1996.

⁷⁸² Melero 1996, 57.

⁷⁸³ Sur la mémoire littéraire sur Médée au V^e siècle, voir Pellegrino 2006. Sur l'héroïne dans le théâtre tragique et comique entre le V^e et le IV^e siècle voir, outre Moreau 1994, respectivement Melero 1996 et Pellegrino 2008.

⁷⁸⁴ Selon Bañuls, Crespo 2006a l'épisode corinthien n'aurait pas été compatible avec la caractérisation typique des personnages féminins de Sophocle.

⁷⁸⁵ Voir Hahnemann 2003, Guérin 2015, 114-117.

d'*Euripide* ont été le premier drame du tragédien. Cependant, le manque de données chronologiques précises nous empêche d'établir des relations entre les drames de Sophocle et d'Euripide.

L'*Égée* d'Euripide, de date incertaine, mais considérée presque unanimement comme antérieure à *Médée*⁷⁸⁶, propose un nouvel épisode du mythe, qui attribue à la magicienne, cette fois dans le rôle de la belle-mère de Thésée, une tentative de tuer son beau-fils : lorsque Thésée, inconnu de son père, arrive à Athènes pour être reconnu, Médée voit en lui un danger pour Médos, le fils qu'elle a eu avec Égée. Donc

elle persuade Égée de se garder de lui comme d'un comploteur. Égée, sans reconnaître son propre fils, eut peur et l'envoya contre le taureau de Marathon. Quand Thésée eut tué la bête, Égée lui présenta un poison qu'il avait reçu le jour même de Médée. Mais au moment où Thésée allait boire le breuvage, il fit don à son père de l'épée [que Égée avait laissée à Trézène comme signe de reconnaissance] et Égée, en la reconnaissant, fit sauter la coupe de ses mains. Reconnu par son père et informé du complot, Thésée chassa Médée⁷⁸⁷

Dans ce récit, le motif de la belle-mère hostile à son beau-fils se greffe sur le motif – également typique de la mythologie grecque en particulier et du *folktale* en général – du héros envoyé par un antagoniste pour accomplir une tâche impossible dans le but précis de provoquer sa mort. À ces deux motifs s'ajoute dans la finale ceux de l'agnition.

L'intrigue de l'*Égée* d'Euripide a dû coïncider plus ou moins avec le synopsis qu'en fait Apollodore ; parmi les quelques fragments survivants, le fr. 4 Kn. proclame le caractère naturel de la haine des belles-mères envers les beaux-enfants : πέφυκε γάρ πως παισι πολέμιον γυνή / τοῖς πρόσθεν ἢ ζυγεῖσα δευτέρῳ πατρί, « Il est en quelque sorte naturel qu'une femme soit en guerre avec les enfants du premier lit, quand elle est la seconde épouse du père ». Le fr. 3 Kn. qualifie probablement Médée d'arrogante : δειλῶν γυναῖκες δεσποτῶν θρασύστομοι, « À maîtres couards femmes à la langue arrogante ». Selon Sourvinou-Inwood, une scène théâtrale, peut-être de l'*Égée* de Sophocle, est à l'origine d'une série de vases représentant Thésée chassant Médée à l'épée, probablement après la reconnaissance et la découverte de la tentative d'empoisonnement⁷⁸⁸ : mais cette hypothèse repose sur une identification purement conjecturale des deux figures, et de nombreuses propositions interprétatives différentes ont été faites pour la plupart d'entre elles.

Quant à l'épisode de la tentative d'empoisonnement, les premiers vases le représentant sont apuliens et attiques, les plus anciens datant d'environ 450⁷⁸⁹. Comme le rappelle Strazzulla, le

⁷⁸⁶ Webster 1965 et 1966, en se basant sur la datation au milieu du V^e siècle d'une série de vases représentant Thésée et Médée avec une *phiale* dans leurs mains, propose une chronologie autour de 450. Les autres propositions se situent dans un intervalle chronologique allant de 450 à 430 av. J.-C.

⁷⁸⁷ Apollod. *Epit.* I 5-6. D'autres sources pour cet épisode sont Plut. *Thes.* 12,2-6, qui ajoute quelques détails peut-être tirés du drame d'Euripide, Paus. II 3,8, *Schol. Hom. Il.* XI 741.

⁷⁸⁸ Sourvinou-Inwood 1979, 35-47. La plus ancienne de ces 33 représentations serait la coupe de Macron de 500-480 av. J.-C. (Saint Petersburg 649, St. 830 = *ARV*² 460, 13), dans laquelle cependant deux inscriptions identifient les personnages comme Thésée et Éthra (Sourvinou-Inwood émet ici l'hypothèse d'une erreur), et l'*oinochos* de Boston (03.786 = *ARV*² 242:80), de 480-475.

⁷⁸⁹ La forme la plus courante est celle qui représente Thésée menant le taureau, Égée âgé et une femme, souvent vêtue dans le style oriental, avec une cruche et une *phiale* (*LIMC* s.v. *Aigeus* 9, 11), ou bien le schéma dans lequel apparaissent Thésée et Médée en costume oriental avec une boîte de poison (*skyphos* attique à f.r., Florence, Museo Archeologico 80 = *LIMC* s.v. *Aigeus* 15 ; cratère du Peintre de Cécrops, Adolphseck 78 =

sujet du combat entre Thésée et le taureau de Marathon était déjà très répandu dans l'iconographie de la seconde moitié du VI^e siècle jusqu'à environ 460 av. J.-C., grâce aussi à son utilisation dans la propagande politique cimonienne après la bataille de Marathon⁷⁹⁰ ; Cimon avait en effet combiné l'exaltation des figures exemplaires des Marathonomaques en fonction anti-médique (et de promotion de sa famille à travers la figure de son père) avec la construction de la figure de Thésée comme héros par excellence de l'Athènes démocratique⁷⁹¹. Dans cette longue période, la figure de Médée n'apparaît pas. Le thème revient avec une certaine fréquence après 440 av. J.-C., et Médée y fait son apparition, caractérisée par les attributs de la *phiale* et de l'*oinochoe* qui font allusion à la tentative d'empoisonnement⁷⁹². À cette époque, à la scène du combat avec le taureau s'ajoute celle de la rencontre entre Thésée et Égée, parfois en présence de Médée.

Ainsi, tant dans les sources iconographiques que littéraires, ce n'est qu'à partir du V^e siècle que l'on trouve les premières attestations de la Médée-marâtre de Thésée. Il est probable que ni le *murder plot* ni la figure de Médée n'étaient présents dans le mythe le plus ancien et qu'ils n'ont été inclus que pendant l'âge classique. Il est plus difficile d'identifier la période exacte et les auteurs : l'hypothèse de Sourvinou-Inwood est que le *murder plot* est apparu pour la première fois dans le poème *Théséide*, daté par la plupart des spécialistes dans le dernier quart du V^e siècle. La raison de cette apparition serait à la fois structurelle et politique. L'une des fonctions de l'épisode d'empoisonnement serait de créer « a tense development to the recognition, which thus comes as a dramatic climax. That is, the theme stresses and emphasises the recognition of Theseus by Aigeus as his son and heir to the Athenian throne ». En définitive, cette histoire serait donc l'un des épisodes qui, avec les exploits du héros sur la route d'Athènes, contribuent à souligner l'identité athénienne de Thésée en tant que fils et héritier du trône d'Athènes. D'un point de vue politique, cet épisode s'inscrirait dans la propagande pro-alcméonide, dans laquelle Thésée est présenté comme le pendant mythique de Clisthène : le *murder plot* « represents Theseus, Kleisthenes' mythological counterpart, coming from outside Athens, although Athenian, as did Kleisthenes and the Alcmaeonids, to be treated with hostility as a potential usurper and revealed ultimately as the legitimate heir to the Athenian throne ». Dans ce contexte général, Égée représenterait le peuple athénien et Médée les Pisistratides, et l'histoire se conclurait par le triomphe final de Thésée et par celui (avéré ou présumé) des Alcéméonides. Si l'un des thèmes avait été celui de l'expulsion des tyrans, il ne serait pas étonnant qu'une belle-mère barbare ait été choisie pour les incarner. Quant à l'insertion du personnage de Médée dans ce mythe, Sourvinou-Inwood émet l'hypothèse qu'elle n'a eu lieu qu'au V^e siècle, et qu'elle est donc postérieure à la *Théséide*,

LIMC s.v. *Aigeus* 16 ; *skyphos* à f.r. de Spina, Ferrare, Museo archeologico nazionale 238 C = LIMC s.v. *Aigeus* 17). L'épisode du taureau est déjà attesté sur des vases du VI^e siècle, mais Médée n'y figure pas avant le V^e siècle. La scène d'agnition est représentée sur un cratère apulien (Adolphseck 179 = LIMC s.v. *Theseus* 168), d'environ 380 av. J.-C., sur lequel les trois personnages sont présents et Médée semble effrayée.

⁷⁹⁰ Strazzulla 2006, 640-646.

⁷⁹¹ La *Stoa poikile*, dans laquelle étaient représentés l'Amazonomachie de Thésée et la bataille de Marathon, était un exemple de cette union de propagande. De plus, Cimon, après avoir occupé l'île de Skyros en 476/5, ramena en grande pompe à Athènes les ossements de Thésée qui, selon une tradition – accréditée par les Cimoniens – y avait été tué par le roi Lycomède (Plut. Cim. 8). Pour accueillir les os, Cimon fit construire le *Theseion*.

⁷⁹² Un catalogue de ces vases, datés entre 440 et 400 av. J.-C. se trouvent dans Strazzulla 2006, 644.

dans laquelle il y avait peut-être une différente *metryia* dont il ne reste aucune trace dans les sources⁷⁹³. Le choix de faire de Médée la belle-mère de Thésée aurait une valeur idéologique, c'est-à-dire souligner le thème de la victoire de la Grèce contre l'Orient et la barbarie dans les années qui ont suivi les guerres perses. Médée aurait donc remplacé la belle-mère anonyme de Thésée, car sa figure de magicienne, de barbare, de meurtrière et de trompeuse était apte à symboliser l'Orient vaincu.

Bien que l'on puisse être d'accord avec la chronologie proposée par Sourvinou-Inwood, puisque les sources convergent en circonscrivant l'apparition de Médée dans le mythe de Thésée au V^e siècle, l'interprétation de la chercheuse repose sur des bases fragiles qui sont liées à des fondements fortement hypothétiques⁷⁹⁴. Si, comme nous le verrons, il est plausible que la figure de Médée se prête à symboliser le choc des civilisations entre la Grèce et l'Orient, il serait toutefois risqué de séparer son apparition dans le *murder plot* de Thésée au V^e siècle de l'évolution plus globalement négative du personnage à cette époque. De plus, il serait imprudent de la séparer de l'évolution générale vers des traits dangereux des figures de nombreuses héroïnes menaçantes de l'époque classique.

Une autre variation sur les meurtres de Médée est fournie par la tragédie homonyme de Néophron, qui lui attribue la mort de Jason, qui s'est suicidé par chagrin (fr. 3 Sn.)⁷⁹⁵. Euripide II, Mélanthios, Morsymos (V^e siècle), puis Dicaeogène, Théodoridès, Carcinos et Diogène de Sinope (IV^e siècle) écrivent également une *Médée* et, toujours au IV^e siècle, sont mis en scène le *Jason* d'Antiphon et les *Péliades* d'Apharèos. Un tragédien nommé Biotos, dont la chronologie est incertaine, est également l'auteur d'une *Médée*, dont le seul passage survivant parle de filtres magiques (fr. 1 Sn.). Il est difficile de déterminer de quel épisode du mythe de Médée il s'agissait : on a cependant l'impression que la pluralité des versions s'est progressivement limitée à l'épisode corinthien qui, comme en témoigne Aristot. *Rhet.* II 1400b 9, pourrait être un sujet approprié pour réfléchir sur la responsabilité des actes selon l'intention⁷⁹⁶.

Il semble probable que la *Médée* d'Euripide « devait établir toute une série de complexes relations intertextuelles, soit par allusion soit par omission, avec toute cette constellation de références dramatiques »⁷⁹⁷. À cette constellation s'ajoutent ensuite les parodies comiques du mythe de Médée, dont la reconstitution est extrêmement difficile : dans la comédie dorique, outre Épicharme, Dinoloque (V^e siècle) et Rhinthon (IV^e-III^e) ont également écrit une œuvre dédiée à la magicienne. Philyllios (V-IV^e) compose un *Égée*, Cantharos (V^e), Strattis (V^e-IV^e), Eubule (IV^e) et Antiphane (IV^e) une *Médée*, Diphile (IV-III^e) une comédie intitulée *Péliades*. Également dans l'iconographie, les représentations de Médée et le nombre d'épisodes la concernant se sont multipliés aux V^e et IV^e siècles, où les peintres continuent de suivre les

⁷⁹³ Sourvinou-Inwood 1979, 52-53 ; le fait qu'il n'y ait aucune trace dans les sources de la belle-mère originelle est dû, selon la spécialiste, à la force de la figure de Médée, capable d'éclipser une figure dépourvue de particularités pertinentes, d'autant plus si Sophocle et Euripide, dont l'autorité avait un fort impact sur la tradition, avaient choisi la variante du mythe qui incluait Médée.

⁷⁹⁴ La chercheuse identifie Phérécyde comme l'auteur qui introduisit Médée dans le mythe de Thésée et Sophocle comme son canonisateur.

⁷⁹⁵ Les *Schol. Eur. Med.* 1386-1388 parlent au contraire d'un meurtre orchestré par la tromperie de Médée elle-même.

⁷⁹⁶ Melero 1996, 67.

⁷⁹⁷ Melero 1996, 57.

trois directions principales : la Colchide et l'entreprise argonautique, la Thessalie et la mort de Pélias⁷⁹⁸, Corinthe, l'infanticide et la fuite sur le char du soleil. Les situations et les objets (la boîte des *pharmaka*, l'épée) rappellent la ruse et la magie, l'altérité du personnage est accentuée par les vêtements barbares, qui signalent l'éloignement définitif de Médée des costumes grecs et son retour dans le monde de la barbarie après l'infanticide⁷⁹⁹. Les premières images de l'infanticide sont postérieures à la date de représentation de la *Médée* d'Euripide⁸⁰⁰, et il est probable que la tragédie a donné une impulsion à cette iconographie⁸⁰¹. Au IV^e siècle, les images du filicide supplantent celles des autres épisodes du mythe de Médée, notamment dans la céramographie de la Grande Grèce : les scènes sont souvent violentes et les caractéristiques barbares de la magicienne plus accentuées (robes décorées et bonnet phrygien).

Dans plusieurs cas, les peintres placent le filicide sur un autel, s'écartant ainsi de la version d'Euripide qui le place dans la maison : étant donné que Médée elle-même parle de cette mise à mort en termes de sacrifice (v. 1054 ἐμοῖσι θύμασιν), la scène pourrait indiquer la perversion d'un sacrifice, comme dans le cas de Clytemnestre, dans lequel Médée est sacrificante et sacrificatrice, plutôt qu'une trace de l'ancienne nature du personnage comme puissance bienveillante.

Ainsi, entre le dernier quart du VI^e siècle (vases avec les Péliades et le chaudron) et 431 (filicide chez Euripide), « un renversement complet s'est opéré »⁸⁰² et la bienveillante divinité chtonienne des origines a perpétré tous les crimes possibles et imaginables qui peuvent être commis au sein de la famille. Comme nous l'avons vu, au III^e siècle, Myrsilos de Méthymne attribuera même à Médée la *dysosmie* des Lemniennes, cause de l'enchaînement des événements qui causeront le massacre des hommes de Lemnos⁸⁰³.

Quelle est la raison de cette concentration de crimes sur le personnage de Médée ? Selon Alain Moreau, les motivations sont de trois ordres différents : d'abord, la parenté de Médée avec Circé et sa relation avec la Thessalie, terre de sorcières, auraient conduit à caractériser l'héroïne comme une magicienne ; ensuite, la relation de Médée avec l'Orient aurait conduit à lui attribuer ses gestes cruels, remplissant également la fonction de renforcer l'identité athénienne par l'opposition entre Grecs et barbares ; enfin, sa proximité avec la catégorie des femmes dangereuses l'aurait intégrée dans ce groupe, caractérisé par la violence envers les proches⁸⁰⁴.

⁷⁹⁸ Certains vases, par exemple, représentent Médée dans l'acte d'enchanter le géant Talos qui a empêché les Argonautes de revenir en Thessalie.

⁷⁹⁹ Sourvinou-Inwood 1997.

⁸⁰⁰ Caruso 2005, 349-354 pense que sur un fragment de *skyphos* attique à f.r. de Syracuse (Museo Archeologico Regionale, 51114), le meurtre de ses enfants par Médée devrait être reconnu : si elle était vérifiée, l'hypothèse permettrait de remonter d'au moins vingt ans en arrière la première attestation du filicide, puisque le fragment est antérieur au milieu du V^e siècle. Cependant, l'état très fragmentaire de l'image ne permet pas une interprétation univoque de la scène, notamment parce qu'il ne reste que quelques traits du personnage qui lève vraisemblablement le bras pour frapper l'enfant.

⁸⁰¹ Gaggadis-Robin 1996. De nombreuses représentations sur vase de l'épisode corinthien contiennent cependant des éléments incompatibles avec l'intrigue d'Euripide, qui dérivent, selon Caruso 2005, 343 ss. de différentes versions du mythe. Sur l'évolution de l'iconographie de Médée, voir également Isler Kereniy 2000; Strazzulla 2006.

⁸⁰² Moreau 1996, 309.

⁸⁰³ Voir *supra*, chap. II.1.2.

⁸⁰⁴ Moreau 1996, 310.

Cependant, ces hypothèses n'expliquent pas entièrement pourquoi l'évolution de la figure de Médée dans un sens négatif s'est produite précisément dans la transition de l'âge archaïque à l'âge classique. L'hypothèse de Strazzulla se concentre sur l'intensification de la représentation de Médée sur des vases entre 440 et 430 : dans la même période (ou plus précisément entre 450-445 et la mort de Périclès), l'histoire d'amour entre Périclès et Aspasia a eu lieu, accompagnée de controverses, des violentes attaques des poètes comiques contre la Milésienne et du procès intenté contre elle. Selon Strazzulla, la coïncidence chronologique ne serait pas accidentelle, car les deux figures présentent plusieurs similitudes : toutes deux exilées de leur patrie, toutes deux *sophai* (Médée experte en magie, Aspasia cultivée et éloquente), toutes deux séduisant la figure politique la plus éminente du lieu où elles sont arrivées (Égée et Périclès), toutes deux « orientales ». « Non sembra dunque azzardato pensare che negli anni cruciali del lungo rapporto sentimentale tra Pericle e Aspasia, vale a dire tra il 450 e il 430, la maga potesse essere apparsa come un contraltare perfettamente calzante per la discussa personalità della donna e potesse essere stata utilizzata in tal senso dalle cerchie più ostili alla politica dello stesso Pericle e al gruppo di intellettuali di cui egli si era circondato »⁸⁰⁵. L'hypothèse de Strazzulla, bien que séduisante, se prête à une objection : si l'utilisation de la figure de Médée pour faire malicieusement allusion à Aspasia avait vraiment été si généralisée dans les vingt années allant de 450 à 430 av. J.-C., comme l'indiquerait l'intensification des représentations sur vase de la magicienne, il semblerait étrange que les sources se taisent sur le sujet. Nous savons qu'Aspasia a été assimilée à Hélène, épouse de Pâris-Périclès, dans le *Dionysalexandros* de Cratinos, à Hélène ou à Némésis dans la *Némésis* du même auteur, encore à Hélène dans les *Prospaltioi* d'Eupolis (qui la compare aussi à Omphale dans les *Philoï*). Plutarque parle également d'Omphale (*Per.* 24,9), selon qui les comédiens attribuent à Aspasia les surnoms d'Omphale, de Déjanire et d'Héra. La Milésienne a également été violemment attaquée dans le *Cheirones* de Cratinos (où elle a été assimilée à Héra, compagne de Zeus-Périclès et « concubine aux yeux de chienne »), dans le *Maricas* d'Eupolis et dans les *Acharniens* d'Aristophane. Plutarque (*Per.* 24) qui cite le fragment des *Cheirones* (fr. 259 K.-A.), rappelle les nombreuses attaques et rumeurs contre Aspasia, accusée de responsabilité dans la guerre contre Samos de 441-40 av. J.-C. et dans la guerre du Péloponnèse ; mais aucune des sources sur Aspasia ne mentionne son assimilation généralisée à Médée.

De plus, même si la thèse de Strazzulla était fondée, elle ne rendrait compte que d'une période assez courte, alors que la transformation de Médée de magicienne bienveillante en meurtrière cruelle présente les caractéristiques d'un processus long, qui dure au moins un siècle et coïncide avec la trajectoire de la *polis* démocratique athénienne. Nous verrons si une évolution similaire d'autres figures féminines sur la même période permettra d'avancer une hypothèse plus générale à cet égard, également en relation avec les changements de la *polis* sur un plan historique plus général.

ALTHÉE

⁸⁰⁵ Strazzulla 2006, 651.

Une autre filicide intéressante de la mythologie grecque est Althée, reine de Calydon et mère du héros Méléagre. Le récit le plus détaillé de cette histoire se trouve dans Apollodore (I 8, 2-3), qui rapporte de nombreuses variantes du mythe⁸⁰⁶ : après qu'Althée ait donné naissance à Méléagre, les Moires ont prédit que son fils mourrait lorsque le tison brûlant dans la cheminée serait consumé. Althée, pour protéger la vie de Méléagre, a alors sorti le tison du feu et l'a caché dans une boîte. Lors de la chasse au sanglier de Calydon, envoyé par Artémis pour dévaster les terres du roi Œnée, le père de Méléagre, le héros entre en conflit avec ses oncles maternels⁸⁰⁷ et les tue. En apprenant la nouvelle du meurtre de ses frères, Althée, furieuse, jeta le tison dans le feu et le laissa brûler ; lorsqu'il fut totalement brûlé, Méléagre mourut lui aussi. Selon certaines versions, Althée s'est finalement suicidée.

Le mythe de Méléagre est attesté pour la première fois dans le livre IX de l'*Iliade* (vv. 529-605) : Phénix le raconte à Achille comme *exemplum* pour le convaincre de déposer sa colère et de reprendre les armes. L'histoire est en fait centrée sur les traits communs entre Méléagre et Achille, c'est-à-dire la colère et la sécession du combat. La chasse au sanglier a lieu pendant la guerre entre Curètes et Étoliens ; après la mort de la bête, une bagarre éclate à propos de ses restes, à cause de laquelle Méléagre (vv. 555-556, 565-572),

ἦτοι ὁ μητρὶ φίλῃ Ἀλθαίῃ χωόμενος κῆρ	555
κεῖτο παρὰ μνηστῆ ἄλόχῳ καλῇ Κλεοπάτρῃ	
[...]	
τῆ ὄ γε παρκατέλεκτο χόλον θυμαλγέα πέσσω	565
ἔξ ἀρέων μητρὸς κεχολωμένος, ἦ ῥα θεοῖσι	
πόλλ' ἀχέουσ' ἠρᾶτο κασιγνήτοιο φόνοιο,	
πολλὰ δὲ καὶ γαῖαν πολυφόρβην χερσὶν ἀλοία	
κικλήσκουσ' Αἴδην καὶ ἐπαινήν Περσεφόνηϊαν	
πρόχῳ καθεζομένη, δεύοντο δὲ δάκρυσι κόλποι,	570
παιδὶ δόμεν θάνατον· τῆς δ' ἠεροφοῖτις Ἐρινὺς	
ἔκλυεν ἔξ Ἐρέβησφιν ἀμείλιχον ἦτορ ἔχουσα.	

le cœur indigné contre Althée, sa mère, il restait étendu près de sa femme légitime [...] cuvant un cruel dépit. Il s'indignait des malédictions de sa mère, qui, dans sa douleur du meurtre de ses frères, instamment lançait des imprécations vers les dieux, et, instamment aussi, frappait des ses deux main la terre nourricière, invoquant et Hadès et la féroce Perséphone, étendue de tout son long à terre, dans ses voiles trempés de pleurs, et leur demandant de donner la mort à son fils. Et l'Érinys au cœur impitoyable, qui marche dans la brume, du fond de l'Érèbe, entendit sa voix.

Le récit d'Homère se termine par le retour à la bataille de Méléagre, finalement persuadé par sa femme ; rien n'est dit de la mort du héros, bien que l'expression Ἐρινὺς ἔκλυεν au vv. 571-

⁸⁰⁶ Voir aussi Diod. IV 34, Paus. X 31,4, Hyg. 171-175, 239, 249. Pour un *excursus* précis sur les sources du mythe de Méléagre, voir Francisetti Brolin 2019. Sur le développement du mythe March 1987, 29-46, Grossardt 2001.

⁸⁰⁷ Les raisons du conflit, le nombre et les noms des oncles changent dans les différentes sources. Il existe également de nombreuses variations sur la paternité de Méléagre (attribuée par certains à Arès), sur la divinité responsable de sa mort (ici l'Érinys et ailleurs Apollon) et sur la présence de la femme de Méléagre, Cléopâtre.

572 suggère que la prière d'Althée ne restera pas sans réponse⁸⁰⁸. Dans ces quelques vers, nous pouvons voir l'image d'une mère affligée par le chagrin, maudissant son fils et invoquant sa mort, priant les dieux du monde souterrain⁸⁰⁹, et qui sera enfin entendue par l'Érinys, vengeresse des crimes familiaux et solidaire de la justice. Le passage révèle que le lien avec la famille d'origine était ressenti comme plus important que celui avec la famille conjugale⁸¹⁰, car c'est la volonté de venger les frères qui pousse la reine à assassiner son propre fils. Dans la mentalité archaïque, la vengeance était, dans des cas comme celui-ci, un choix légitime, mais elle était gérée par les hommes : étant une femme, elle prend des contours si paroxystiques qu'elle se déchaîne sur son propre fils. Les malédictions sont aussi souvent une arme féminine : « la maledizione chiama a compimento, tramite la parola, quella vendetta che Penelope, o Altea, in quanto donne non possono compiere altrimenti⁸¹¹ ».

On trouve ensuite une référence à Althée et Méléagre dans le *Catalogue* pseudo-hésiodique (fr. 25,12-14 M.-W.) et dans la *Minyade* (fr. 7 Bernabé), dans laquelle Méléagre raconte sa mort à Thésée, qui est descendu dans l'Hadès avec Pirithoos pour enlever Perséphone. Dans ces textes, la responsabilité d'Althée dans la mort de Méléagre n'apparaît pas. Au V^e siècle, la première source à raconter plus largement ce mythe est Bacchylide qui, dans l'*Épinicie* V, composé pour la victoire de Hieron aux jeux olympiques en 476 av. J.-C., consacre une certaine attention à la figure d'Althée. Dans l'*Épinicie*, c'est Méléagre lui-même qui raconte à Héraclès, descendu aux enfers pour capturer Cerbère, son propre meurtre par sa mère, décrite comme terrible et impitoyable (vv. 136-154) :

Ταῦτ' οὐκ ἐπιλεξάμενα	
Θεστίου κούρα δαΐφρων	
μάτηρ κακόποτμος ἐμοὶ	
βούλευσεν ὄλεθρον ἀτάρβακτος γυνά,	
καῖε τε δαιδαλέας ἐκ	140
λάρνακος ὠκύμορον	
φιτρὸν ἐξαύσασα· τὸν δὴ	
Μοῖρ' ἐπέκλωσεν τότε	
ζῶας ὄρον ἀμετέρας ἔμμεν. Τύχον	
μὲν Δαίπύλου Κλύμενον	145
παῖδ' ἄλκιμον ἐξεναρί-	
ζων ἀμώμητον δέμας,	
πύργων προπάροιθε κιχή-	
σας· τοὶ δὲ πρὸς εὐκτιμέναν	
φεῦγον ἀρχαίαν πόλιν	150

⁸⁰⁸ *E.g. Il.* I 43, où κλύω prend la valeur évidente de « réaliser un souhait ». Le « mot efficace » est un énoncé performatif qui fonde la réalité, la fait se produire : prononcer une malédiction est en effet un faire, faire de la malédiction une réalité. À cet égard Giordano 1999.

⁸⁰⁹ Batre la terre pour invoquer les puissances du monde souterrain est un geste rituel (l'exégèse ancienne s'exprime également dans ce sens ; voir Vox 2008-09, 362 s.).

⁸¹⁰ La question se pose en ce qui concerne Antigone (*Soph. Ant.* 905-912) et la femme d'Intapherne (*Hdt.* III 119), Bremmer 1983, Visser 1986. Procné, d'autre part, tue également son fils pour venger l'offense faite à sa sœur.

⁸¹¹ Giordano 1999, 34. Sur la malédiction comme moyen de vengeance féminine, voir aussi Matthews, Salvo 2018, qui analysent des sources littéraires et épigraphiques.

Πλευρῶνα· μίνυθεν δέ μοι ψυχὰ γλυκεῖα·
 γνῶν δ' ὀλιγοσθενέων,
 αἰαῖ· πύματον δὲ πνέων δάκρυσα τλά[μων,]
 ἀγλαὰν ἦβαν προλείπων.

Ces réflexions, elle ne les fit pas, la valeureuse fille de Thestios, ma mère au destin malheureux. En femme que rien n'effraie, elle décida ma perte, et, le retirant du coffre ouvragé, elle brûla le tison de prompt mort auquel la Fileuse fatale avait jadis attaché le terme de ma vie. Par rencontre, j'étais à dépouiller le vaillant fils de Daiphilos, Clyménos, au corps irréprochable, que j'avais atteint en avant du rempart, tandis que les autres fuyaient vers l'antique cité bien bâtie de Pleurôn. Je sentis décroître ma douce haleine. Oh! je compris que je défailtais! En exhalant mon dernier souffle, je pleurai comme un malheureux, derrière moi laissant ma splendide jeunesse.

L'histoire poignante de Méléagre fait pleurer Héraclès, qui lui demande s'il y a une femme à épouser dans sa maison. Cette femme sera la sœur de Méléagre et la fille d'Althée. La mention de Déjanire, qui sera la cause de la mort d'Héraclès comme Althée pour Méléagre – mère et fille, toutes deux des femmes dangereuses – jette un terrible présage sur la rencontre entre les deux héros : par cette allusion, le poète rappelle à son auditoire qu'Héraclès aura un destin similaire à celui de Méléagre, une mort déshonorante pour un homme et surtout pour un héros, celui d'être tué par trahison et avec du poison par une femme meurtrière, de sa propre famille par ailleurs⁸¹². Cette analogie entre les deux femmes a été utilisée pour affirmer qu'à côté de la timide Déjanire de Sophocle, une meurtrière involontaire, existait une Déjanire consciente et meurtrière volontaire de son mari, qui a inspiré Bacchylide⁸¹³. Comme nous l'avons vu, les femmes dangereuses sont parfois les filles d'autres femmes dangereuses : il est possible que le parallélisme entre Althée et Déjanire chez Bacchylide esquisse ce concept et explique « por qué Baquílides no sigue para la muerte de Meleagro la versión épica de Homero, Hesíodo y la *Miníada* (según la cual Meleagro muere a manos de Apolo, como consecuencia de la maldición lanzada contra él por Altea), sino que es la propia Altea quien causa directamente la muerte de su hijo utilizando, como hará Deyanira, un procedimiento más o menos mágico »⁸¹⁴.

La principale nouveauté de l'histoire de Bacchylide par rapport à celle d'Homère est en fait l'élément du tison : il semble s'agir d'un motif folklorique peut-être déjà existant avant Homère, mais omis et remplacé par la malédiction maternelle par ce dernier, peu enclin aux éléments « magiques » et dont l'attention était focalisée sur le thème de la colère⁸¹⁵. Selon Pausanias (X 31,4-5), cet élément folklorique, peut-être originaire de l'Étolie, a été utilisé pour la première fois dans le contexte théâtral dans les *Femmes de Pleuron* de Phrynichos. Selon certains chercheurs⁸¹⁶, il était également présent dans les *Chasseurs du sanglier* de

⁸¹² García Romero 2012, 83-85. Pour les similitudes de structure et de fonction entre le tison d'Althée et le morceau de laine utilisé par Déjanire pour imprégner de poison la tunique d'Héraclès cf. Morin 2007, 28-31.

⁸¹³ Voir *supra* chap. II.2.1.

⁸¹⁴ García Romero 2012, 85.

⁸¹⁵ Sur ce sujet, voir Bremmer 1988.

⁸¹⁶ L'hypothèse remonte à Croiset 1898, selon qui Althée aurait eu un rôle dans le poème de Stésichore ; le spécialiste suggère (p. 411) : « Le poète qui avait représenté Skylla trahissant son père, Ériphyle livrant son

Stésichore (Συοθήραι, fr. 221-222 *PMG*) : la figure d'Althée est en effet mentionnée dans certains frustules du P.Oxy. LVII 3876, contenant des fragments de Stésichore. Selon Garner (1994), le personnage était central dans le récit de Stésichore : dans certains passages fragmentaires, il nomme Calydon et un messager annonce à une femme d'origine noble (εὐπατέρεια), probablement Althée, la mort de ses frères (fr. 4). Dans la suite, la reine réfléchit peut-être sur son terrible choix meurtrier (fr. 9 et 11) : il nous semble cependant imprudent de conclure sur la base d'un texte aussi lacunaire que Stésichore a été le modèle des tragédiens qui mettent en scène les événements de Méléagre et même du monologue dans lequel Médée se débat dans le dilemme du filicide⁸¹⁷.

Après les *Femmes de Pleuron* de Phrynichos, de date incertaine mais probablement antérieures à l'*Épinicie* V, et dont il reste deux fragments (dont l'un est lié au tison et très critique d'Althée)⁸¹⁸, de nombreux autres auteurs de théâtre s'emparent du mythe de Méléagre et de son tison pernicieux, un élément sans doute efficace sur le plan dramaturgique ; Eschyle, par exemple, cite Althée dans les *Choéphores*, dans la liste des femmes cruelles et dangereuses ressemblant à Clytemnestre (vv. 602-612) : « Que tous ceux qui n'ont point laissé s'envoler de leur mémoire les histoires qu'on leur apprit se souviennent du feu perfide que, meurtrière d'un fils, osa jadis allumer la fille de Thestios, consumant dans la flamme le tison ardent, compagnon donné à son fils dès son premier cri au sortir du sein maternel, et qui devait mesurer son passage à travers la vie jusqu'au jour arrêté par le destin ». Nous ne savons pas si Althée est également apparue dans une autre tragédie d'Eschyle, *Atalante*, car seul son titre nous est parvenu. Les fragments du *Méléagre* de Sophocle (fr. 401-406 R.), de date incertaine et dont l'intrigue ne peut être reconstituée, ainsi que ceux de l'*Atalante* d'Aristide (V^e siècle), et du *Méléagre* d'Antiphon et de Sosiphane (IV^e siècle), sont également négligeables.

La tragédie la plus connue sur le sujet est le *Méléagre* d'Euripide, dont la chronologie est controversée et dont l'intrigue ne peut être reconstituée qu'à grands traits sur la base des mythes et des reprises latines de l'histoire⁸¹⁹. Il est certain qu'Althée y a joué un rôle important : en effet, dans la version d'Euripide c'est la jalousie envers l'amour entre Méléagre et Atalante – élément non attesté dans les versions précédentes du mythe, et probablement introduit par Euripide lui-même⁸²⁰ – qui a provoqué la colère d'Althée en plus du meurtre de ses frères. Ces derniers ont été tués ici par Méléagre non pas pour défendre la cité ni involontairement lors de la dispute concernant les restes du sanglier, mais parce qu'ils ont entravé la décision du héros d'attribuer la peau du sanglier à Atalante. Il me semble peu probable que cette variation du mythe soit due à l'intention d'Euripide de fournir aux

mari, Hélène abandonnant son foyer, Clytemnestre meurtrière d'Agamemnon ne devait-il pas être tenté de faire voir aussi Althée faisant périr volontairement son fils ? » Voir aussi March 1987, 43-46. Après Homère, la version selon laquelle la mort du héros dépend de la malédiction maternelle est attestée dans Diod. IV 34,5 et Apollod. I 8,3.

⁸¹⁷ C'est l'hypothèse de Garner 1994, 34 et 38. Sur Althée chez Stésichore, voir aussi Xanthou 2015.

⁸¹⁸ Fr. 6 Sn. : κρυερὸν γὰρ οὐκ / ἄλυξεν μόρον, ὡκεῖα δὲ νιν φλόξ κατεδαίσατο / δαλοῦ περιθομένου ματρὸς ὑπ' αἰνῶς κακομαχάνου, « Car il n'échappa pas à un sort glacial, mais la flamme rapide le brûla, quand le tison fut détruit par son effroyable mère qui ourdit des stratagèmes ».

⁸¹⁹ Mais, comme le fait remarquer McHardy 2005, 145-148, la reconstruction du *Méléagre* d'Euripide sur la base du *Méléagre* d'Accius – qui inclut la folie d'Althée (fr. 443 Wormington : *heu cor ira fervit caecum, amentia rapior ferorque*) – est une opération incohérente, non seulement en raison de l'état fragmentaire de la tragédie latine, mais aussi parce que la dépendance elle-même entre les deux œuvres est hypothétique.

⁸²⁰ L'hypothèse de l'originalité d'Euripide sur ce sujet est controversée : à ce propos Arrigoni 2019, chap. I, II.

spectateurs, désormais déshabitués à l'idée de fidélité aux *genos* d'origine, une raison plus plausible pour le geste d'Althée⁸²¹ ; l'intrigue d'*Antigone* est également basée sur cette conception. Il nous semble en revanche plus vraisemblable que le choix d'Euripide de motiver le geste d'Althée par la jalousie envers Atalante et par le caractère tyrannique et cruel de la reine s'inscrit dans la tendance plus générale de l'époque classique, et notamment d'Euripide, à reprendre les mythes sur les femmes dangereuses, en aggravant leurs actes et leurs motivations. Cette hypothèse s'appuie notamment sur le fait que l'élément du tison semble n'apparaître dans ce mythe que dans les sources du V^e siècle : qu'il s'agisse d'un élément de conte folklorique déjà présent dans la phase la plus ancienne du mythe de Méléagre, mais négligé par Homère et Hésiode, ou qu'un motif folklorique étranger à ce mythe ait été inséré ultérieurement dans l'histoire de Méléagre⁸²², le fait est que ce n'est qu'à l'époque classique qu'Althée est investie d'une volonté délibérée de tuer, tandis que chez Homère, elle est représentée comme une femme désemparée et en pleurs qui maudit son fils en invoquant sa mort.

Dans la version du mythe connue d'Homère, Méléagre est peut-être mort à la guerre : cela est suggéré par le fait qu'Apollodore, après avoir présenté la version d'Euripide du mythe incluant le tison et le personnage d'Atalante, déclare (I 8,3) : « D'autres disent que Méléagre ne mourut pas de cette façon » et relate la version homérique basée sur la colère, la sécession et la malédiction d'Althée. Le récit se termine ainsi : « persuadé à grand peine par son épouse, il fit une sortie, tua le reste des enfants de Thestios et mourut en combattant ». Puisque pour tout le complexe du récit, Apollodore s'aligne sur *Il.* IX, il nous semble que nous devons conclure que la fin qu'il propose devrait elle aussi s'aligner sur la tradition acceptée par Homère. Dans ce cas, l'hypothèse d'une aggravation de la position d'Althée à l'époque classique serait renforcée, car une malédiction – inadmissible parce qu'elle a été lancée contre un fils, mais juste parce qu'elle a été lancée contre l'assassin d'un parent de sang – et une mort au combat sont en tout cas moins épouvantables que le geste délibéré de jeter le tison dans le feu, niant l'amour maternel et les soins assidus qui, pendant tant d'années, avaient assuré sa préservation. Le fort contraste entre ces sentiments et gestes montre concrètement quels sont les effets de la colère sur la nature féminine incontrôlée.

Chez Euripide, la culpabilité de la reine est encore exacerbée par l'introduction du personnage d'Atalante⁸²³ : motivée par la jalousie et la soif de contrôle, l'action criminelle d'Althée

⁸²¹ C'est la thèse de Francisetti Brolin 2019.

⁸²² La première hypothèse est soutenue par Garvie 1986, 209 (*ad* Aesch. *Ch.* 603-612), le deuxième par March 1987, 40.

⁸²³ L'évolution négative du personnage d'Althée est également soutenue, d'un point de vue différent, par Renaud 2000, 226 selon lequel Althée serait « en quelque sorte une guérisseuse » ; son nom serait à l'origine lié à la racine de ἀλθαίνω, « guérir », et le geste rituel de battre la terre qu'elle a fait dans le passage homérique est bien une invocation, « mais il annonce des gestes qu'on retrouve plus tard dans des rites magiques » (p. 227 ; voir aussi Renaud 1993, 39-41, 84-86, 114-115). L'hypothèse, qui conduit le chercheur à comparer la reine à Médée, est séduisante : cependant, il n'y a pas de véritables indices qui permettent de postuler un profil de magicienne pour Althée, sans parler du geste de battre la terre, qui est plutôt lié à l'invocation. La mort de Méléagre, qu'Homère omet cependant, sera finalement le résultat de l'efficacité de cette invocation, et non d'un procédé magique. La caractérisation d'Althée en tant que magicienne est également soutenue par Vox 2008-09, qui se base sur trois indices : une allusion aux sorcières thessales dans le fr. 1 Sn. du *Méléagre* de Sosiphane, l'allusion à un *pharmakopolos* dans l'*Althée* de Théopompe (fr. 3-4 K.-A.), et le fait qu'Althée figure avec Coré, Séléné et Hécate parmi les dieux invoqués dans une malédiction sur une inscription de Mégare (Wünsch 19122, 4-7 n. 1), qui indiquerait qu'Althée « d'une mère

devient à la fois plus abjecte et plus explicable sur la base des vices communs au *genos gynaikon*. En effet, les fragments du *Méléagre* gardent quelques phrases sur la nature des femmes et sur leur méchanceté structurelle, et attestent le processus d'extension des fautes d'une héroïne dangereuse à toute sa « race ». Les fragments 521 et 522 Kn., par exemple, contiennent un jugement négatif sur les femmes qui sont autonomes et ne respectent pas la division sexuelle du travail établie par la tradition : ἔνδον μένουσαν τὴν γυναῖκ' εἶναι χρεῶν / ἐσθλήν, θύρασι δ' ἀξίαν τοῦ μηδενός, « Quand elle reste au foyer, la femme est nécessairement honnête, quand elle en sort, elle ne vaut rien » ; εἰ κερκίδων μὲν ἀνδράσιν μέλοι πόνος, / γυναίξϊ δ' ὄπλων ἐμπέσοιεν ἡδοναί· / ἐκ τῆς ἐπιστήμης γὰρ ἐκπεπτωκότες / κεινοί τ' ἄν οὐδὲν εἶεν οὔθ' ἡμεῖς ἔτι, « <Quel désordre> si les hommes s'occupaient du travail de la navette et si les femmes prenaient du plaisir à manier les armes ! Comme ils le savent, les hommes iront plus loin que nous, pas plus loin que nous »⁸²⁴.

S'il est vrai, comme le pensent les éditeurs français des fragments d'Euripide⁸²⁵ et comme cela semble probable, que ces passages sont prononcés par Althée, qui souligne le danger que représentent les habitudes et les comportements inadaptés d'Atalante, adonnée à la chasse et à la vie en plein air, le spectateur a dû y saisir une dose considérable d'ironie tragique, puisque la femme qui parle est une femme qui s'apprête à tuer son fils, violant ainsi la tâche féminine par excellence, celle de mère. Il faut d'ailleurs noter qu'aussi bien dans Euripide que dans les autres sources du mythe, Œnée ne joue aucun rôle : il n'est pas informé que la vie de son fils est liée au tison, il ne participe pas à la chasse au sanglier, il ne s'impose à sa femme et à son fils en aucune situation, bien qu'il soit le roi de Calydon, et il n'est pas impliqué dans le meurtre de Méléagre.

La tragédie se poursuit avec le crime d'Althée, poussée par la haine et la jalousie : les méthodes du meurtre, indirectes et sournoises, le placent dans la catégorie des crimes de trahison typiques des femmes ; le complot se termine par le suicide de la reine. Le fait que la jalousie d'Althée était plus généralement thématisée est attesté par un cratère à figures rouges du IV^e siècle, le « vaso d'Armento »⁸²⁶, qui représente la scène de la mort de Méléagre ; dans l'une des figures féminines, la seule qui ne soit pas identifiée par une inscription, on doit probablement reconnaître Althée, qui lève les bras dans un geste de douleur. Sur le côté de la scène, une figure ailée est identifiée par l'inscription ΦΘΟΝΟΣ, indiquant peut-être la jalousie d'Althée comme cause du meurtre.

L'intérêt pour ce mythe entre le V^e et le IV^e siècle est également attesté par ses nombreux reprises comiques, dont certains ont peut-être parodié le *Méléagre* d'Euripide : Épicharme (VI-V^e), Callias (V^e), Phyllylios (V-IV^e), Euthyclès (V-IV^e), Strattis (V-IV^e, *Atalante* ou *Atalantos*), Philétaire (IV^e) et Alexis (IV-III^e) ont écrit une *Atalante* (ou *Atalantai*). Dinologue

dotée de pouvoirs magiques, créatrice de malédictions contre son malheureux fils, est devenue la sainte patronne des malédictions des autres » (p. 368). Cependant, les indices nous semblent faibles pour fonder l'hypothèse d'une évolution du personnage similaire à celle de Médée.

⁸²⁴ Dans le fr. 525 Kn. Atalanta revendique sa diversité : « Si je venais à me marier – puisse cela ne jamais arriver! – je mettrais au monde de meilleurs enfants que les femmes qui passent tous les jours au foyer. Car d'un père et d'une mère qui mènent une vie de dur labeur, les rejetons sont meilleurs ». Le fr. 528 Kn.: « Je hais une femme... et toi plus que toutes, toi, qui fais suivre tes mauvaises actions de belles paroles » contient également une généralisation.

⁸²⁵ Jouan, Van Looy 1998-2003, VIII 2, 418.

⁸²⁶ Naples, Museo Archeologico Nazionale 80854 Stg. 11 = LIMC s.v. *Althaiia* 4 (FIG. 21).

(V^e), Antiphane (IV^e), Philétaire (IV^e) ont écrit un *Méléagre*, tandis que Théopompe (V-IV^e) a mis en scène une *Althée* ; la reine, étant donné le titre, en était vraisemblablement la protagoniste. Dans les autres cas, on ne sait pas si l'intrigue comprenait l'épisode de l'assassinat de Méléagre et si Althée faisait partie des personnages. Si nous devons nous fier au succès du mythe dans l'iconographie, nous devrions en conclure que le thème le plus fréquent dans ces drames est la mise à mort du sanglier. En effet, si les représentations de la chasse de Calydon par les céramographes, notamment attiques, sont nombreuses depuis le début du VI^e siècle, la figure d'Althée, plus représentée sur les vases étrusques et romains, n'est au contraire pas très répandue en Grèce⁸²⁷. L'épisode du tison et de la mort de Méléagre ne semble pas avoir obtenu une grande popularité dans l'iconographie.

PROCNE

L'histoire de Procné est un autre exemple de l'évolution des mythes sur les femmes dangereuses, qui va dans le sens d'une aggravation de la culpabilité féminine lors de la transition entre l'âge archaïque et l'âge classique. L'histoire, telle qu'elle est traitée par les mythographes tardifs, est probablement basée sur la version « attique » proposée par Sophocle dans le *Térée*, dans laquelle Procné est la fille de Pandion, roi d'Athènes. Voici la transposition qu'en fait Apollodore (III 14) :

Pandion épousa la sœur de sa mère, Zeuxippè, et engendra deux filles, Procné et Philomèle, et deux fils jumeaux, Erechtheus et Boutès. Une guerre ayant éclaté avec Labdacos pour une question de frontières, il appela de Thrace à son secours Térée, fils d'Arès, et lorsque, avec son aide, il eut terminé la guerre avec succès, il donna en mariage à Térée sa fille Procné. Térée eut d'elle un fils, Itys, mais il s'éprit de Philomèle aussi et il la viola. Lui disant que Procné était morte, il la cacha à la campagne et continua [après l'avoir épousée] à coucher avec elle. Il lui coupa la langue. Mais elle tissa un message dans une étoffe et elle parvint ainsi à prévenir Procné de ses malheurs. Celle-ci, après avoir retrouvé sa sœur, tue son fils, Itys, le fait cuire et le sert comme repas à Térée, qui ne se doute de rien. Puis elle s'enfuit en hâte avec sa sœur. Quand Térée eut compris, il se saisit d'une hache et se lança à leur poursuite. Lorsque, arrivées à Daulis de Phocide, elles se voient rejointes, elles demandent aux dieux de les changer en oiseaux. Procné devient un rossignol et Philomèle une hirondelle. Térée aussi est changé en oiseau et il devient une huppe.

Malgré la notoriété de cette version, de nombreux indices suggèrent que le mythe avait plusieurs centres géographiques, tels que Mégare, où Pandion avait un *hérôon* et Térée un tombeau (Paus. I 41,8-9), Thèbes (Hes. *Op.* 568) où Pandion devient Pandarée et Itys/Itulos, la Phocide (Thuc. II 29,3) et l'Asie Mineure ou la Crète (Paus. X 30,2). En effet, les premières mentions de ce mythe ont des caractéristiques différentes de celles postérieures à Sophocle⁸²⁸. La première est homérique (*Od.* XIX 518-524) : Pénélope décrit à Ulysse dans le rôle du

⁸²⁷ Voir *LIMC s.vv. Althaia et Meleagros*.

⁸²⁸ Pour une analyse détaillée des sources sur le mythe de Procné et Térée jusqu'à Ovide, voir Monella 2005, 11-220.

mendiant ses propres souffrances, établissant une similitude avec l'histoire d'une mère filicide :

ὡς δ' ὅτε Πανδαρέου κούρη, χλωρηῆς ἀηδῶν,
καλὸν ἀείδησιν ἔαρος νέον ἰσταμένοιο,
δενδρέων ἐν πετάλοισι καθεζομένη πυκνοῖσιν, 520
ἢ τε θαμὰ τρωπῶσα χέει πολυδευκέα φωνήν,
παῖδ' ὀλοφυρομένη Ἴτυλον φίλον, ὃν ποτε χαλκῶ
κτεῖνε δι' ἀφραδίας, κοῦρον Ζήθοιο ἄνακτος·
ὥς καὶ ἐμοὶ δίχα θυμὸς ὀρώρεται ἔνθα καὶ ἔνθα

Fille de Pandareus, la chanteuse verdière se perche au plus épais des arbres refeuillés, pour chanter ses doux airs quand le printemps renaît ; ses roulades pressées emplissent les échos ; elle pleure Itylos, l'enfant du roi Zéthos, ce fils qu'en sa folie, son poignard immola... C'est ainsi que mon cœur tiraillé se déchire.

La similitude homérique, qui n'offre pas les éléments minimums pour comprendre l'histoire à laquelle elle fait allusion, montre que l'aède présupposait chez les spectateurs la connaissance du mythe et, dans le récit du second degré, Pénélope présuppose qu'il était également connu d'Ulysse. Pénélope a simplement utilisé les éléments de l'histoire qui pouvaient offrir une base de comparaison avec son histoire personnelle. Les informations qui ressortent de cette nouvelle sont les suivantes : une mère, assimilée à un rossignol ou portant un nom de rossignol (Aédon), a tué dans un moment de folie (δι' ἀφραδίας) son fils bien-aimé, dont le père était Zéthos, et qui porte encore le deuil. Les personnages masculins mentionnés proviennent l'un du cadre milésien ou crétois (Pandarée, voir Paus X 30,2)⁸²⁹ et l'autre du contexte thébain. Zéthos était en effet oïkiste de Thèbes et frère d'Amphion, époux de Niobé. Le fils, ici appelé Itylos, est appelé dans presque toutes les autres sources Itys.

La composante thébaine de l'histoire est reprise par les *scholia* à *Od.* XIX, qui rapportent une histoire assez détaillée attribuée à Phérécyde (*FGrHist* 3 F 124) : selon le mythographe, Aédon, fille de Pandarée, avait épousé Zéthos de Thèbes et avait eu un fils, Itylos. Sa belle-sœur Niobé, en revanche, avait produit une progéniture nombreuse, qui avait suscité l'envie d'Aédon, selon le motif, présent dans le conte populaire, de la jalousie d'une femme stérile ou ayant peu d'enfants pour la *polypaidia* d'une rivale. La jalousie d'Aédon est si violente qu'elle projette d'assassiner le fils aîné de Niobé ; mais lorsqu'elle réalise le crime, elle, selon un autre motif folklorique, assassine accidentellement son propre fils⁸³⁰. Aédon prie alors les dieux de se transformer en oiseau et devient un rossignol.

À la lumière de la version de Phérécyde, compatible avec le récit homérique tant au niveau de l'onomastique que des éléments de contenu, il nous semble que l'expression δι' ἀφραδίας

⁸²⁹ Homère se souvient du personnage en une autre occasion, toujours par la bouche de Pénélope (*Od.* XX 59-82) : la reine supplie Artémis de lui accorder la même fin que les filles de Pandarée plutôt que d'épouser un homme inférieur à Ulysse. Le sort des filles de Pandarée dont parle Pénélope est cependant très différent de celui du rossignol d'*Od.* XIX : ils ont en effet été kidnappés par les Harpies. La différence est probablement due à deux traditions indépendantes du mythe (voir Monella 2005, 20-21).

⁸³⁰ Dans une variante du final, attestée par *Schol. Hom. Od.* XIX 518b 1, Procné réussit à tuer le fils de Niobé, mais elle tue ensuite le sien par crainte de la réaction violente de sa rivale.

utilisée dans Od. XIX 23 peut faire référence à l'aveuglement qui incite Aédon à tuer le mauvais enfant et non à une intention filicide délibérée. Si tel est le cas, le personnage de la mère-rossignol est, à ce stade du mythe, délibérément *paidoktonos*, mais pas encore consciemment filicide. Une coupe à figures rouges datant de 510-500 av. J.-C.⁸³¹, qui représente une femme identifiée par l'inscription ΑΕΔΟΝΑΙ et en train de poignarder un enfant tenu par les cheveux, semble illustrer la version de Phérécyde de l'erreur sur la personne : de la tête de l'enfant glisse un bonnet phrygien, qui était peut-être le signe qui devait distinguer Itylos du fils de Niobé.

Pour sa part, Hésiode montre qu'il connaît un mythe dont certains aspects sont communs à celui d'Aédon, mais qui concerne une hirondelle : dans *Op.* 564-570 il affirme en effet qu'après l'apparition de l'étoile d'Arthur, « alors la fille de Pandion, l'hirondelle au gémissement aigu (ὄρθρογόη Πανδιονίς χελιδών), s'élance vers la lumière : c'est le printemps nouveau qui naît pour les hommes ». En plus de présenter un autre oiseau, Hésiode définit l'hirondelle comme « fille de Pandion » et pas de Pandarée et la relie au printemps comme l'avait fait Homère : la raison du cri de deuil n'est pas indiquée.

Il serait intéressant de comprendre si et comment Hésiode avait l'intention de se lier à Homère, ou s'il suivait une autre tradition mythique liée à la métamorphose en oiseau (par exemple une tradition attique ou mégarienne, puisque Pandion est un héros des deux régions). Mais il serait surtout pertinent, pour comprendre l'évolution du mythe, de préciser si la mention de l'hirondelle s'est ajoutée ou a remplacé celle du rossignol, c'est-à-dire si Hésiode a connu un mythe qui avait déjà deux sœurs comme protagonistes comme dans les versions suivantes.

Comme preuve de cette dernière hypothèse, le fr. 312 M.-W. transmis par Ael. *VH* XII 20 est souvent cité, selon lequel : « Hésiode dit que le rossignol est le seul des oiseaux qui ne dort jamais mais reste toujours éveillé, alors que l'hirondelle ne souffre pas d'une insomnie totale, mais a perdu néanmoins la moitié de son sommeil. Ils subissent ce châtement à cause de leur forfait en Thrace, qui aboutit au célèbre festin criminel (δειπνον ἄθεσμον) ».

Le fragment, apparemment probant, l'est beaucoup moins si l'on tient compte de la possibilité que l'*aition* de l'insomnie des deux oiseaux soit un commentaire érudit d'Élien ; de plus « l'ambientazione in Tracia, in particolare, è un elemento della leggenda che, al di là di questa controversa testimonianza, non viene attestato prima della tragedia sofoclea, e non si trova in nessun'altra versione della leggenda se non in quella trasmessa da Sofocle e in quelle da lui dipendenti. Dunque, attribuendo l'ἄϊτιον mitologico ad Esiodo, dovremmo presupporre nelle *Opere* una versione della leggenda già molto vicina a quella che troveremo nel *Tereo* di Sofocle »⁸³² ; un fait non étayé par des sources littéraires et iconographiques. Une preuve souvent utilisée pour étayer l'antiquité du mythe centré sur les deux sœurs comme auteurs du filicide et peut-être de l'acte cannibale est le plus ancien témoignage iconographique que nous ayons sur ce mythe, une métope du temple de Thermon en Étolie, datant de la seconde moitié du VII^e siècle⁸³³. Elle représente deux femmes assises l'une en face de l'autre, légèrement

⁸³¹ Munich, Staatliche Antikensammlungen 2638.9191 = *LIMC* s.v. *Prokne* 2 (FIG. 22).

⁸³² Monella 2005, 45.

⁸³³ Athènes, Musée National 1341 = *LIMC* s.v. *Prokne* 1. La métope est présentée comme preuve du fait qu'Hésiode connaissait déjà la variante avec les deux sœurs complices du meurtre (Cazzaniga 1950, I, 22).

courbées vers la partie centrale de l'image, qui est cependant complètement effacée ; au-dessus de la femme de droite apparaît l'inscription XEΛΙΑΔΦON. Le fait que le cadavre d'Itys ait été représenté dans la partie perdue et que les deux femmes aient eu l'intention de le mettre en pièces reste cependant conjectural ; cette image a en effet fait l'objet d'interprétations différentes⁸³⁴. Mais même si l'hypothèse de la reconstruction de cette métope était vraie, cela ne permettrait pas de faire remonter jusqu'à l'époque d'Hésiode l'existence de la variante mythique sur les deux sœurs meurtrières.

Comme Élien écrit pour un public de lecteurs romains cultivés, sa référence la plus immédiate devait être la version du mythe dans les *Métamorphoses* d'Ovide (VI 426-674), qui contient les deux éléments de la Thrace et du repas cannibale. Quelles que soient les traditions utilisées par Hésiode et sa relation avec Homère, il nous semble que la mention de ces deux éléments est plutôt attribuable à Élien. D'autre part, il est difficile d'expliquer pourquoi, si les deux sœurs étaient déjà associées comme meurtrières d'Itys à partir de l'époque d'Hésiode, elles sont traitées séparément dans toutes les sources archaïques. La mention séparée de l'hirondelle et du rossignol nous semble plus compatible avec l'existence de traditions parallèles du même mythe, caractérisées par une structure narrative similaire, mais par une origine géographique et des détails différents. Compte tenu de la notoriété des poèmes homériques et de ceux pseudo-hésiodiques, il ne serait pas surprenant que les différentes traditions aient ensuite été fusionnées en un seul mythe.

En effet, même les poètes lyriques évoquent toujours les deux oiseaux séparément ; mais le contexte fragmentaire ne permet presque jamais de savoir si leur mention fait allusion à une référence mythologique. Ce n'est que dans le cas du fr. 135 V. de Sappho, qui rappelle le passage d'Hésiode (τί με Πανδίωνις, ὦ Εἴρανα, χελίδων... ; « Pourquoi, fille de Pandion, aimable hirondelle... »), que le patronyme implique une allusion à la mère meurtrière ; cela est concevable aussi pour le fr. 136 V., plus générique (ἦρος ἄγγελος ἱμερόφωνος ἀήδων « Le rossignol, à la voix suave, messenger du printemps »).

Il existe de nombreuses références à ce mythe au théâtre, tant dans les reprises tragiques que dans la parodie qu'en fait Aristophane dans les *Oiseaux*. Eschyle rappelle le mythe à deux reprises, dans les *Suppliantes* et dans l'*Agamemnon*. Dans le premier des deux passages, le chœur, racontant sa triste situation dans le prologue, compare ses propres pleurs à la plainte du rossignol (*Suppl.* 57-67) :

εἰ δὲ κυρεῖ τις πέλας οἰωνοπόλων	
ἔγγαιος οἴκτον [οἰκτρὸν] αἰών,	
δοξάσει τιν' ἀκούειν ὅπα τᾶς Τηρεΐας	60
ἧ Μήτιδος οἰκτρᾶς ἀλόχου,	
κιρκηλάτου τ' Ἀηδόνης,	
ἄτ' ἀπὸ χώρων ποταμῶν τ' ἐργομένα	
πενθεῖ μὲν οἴκτον ἠθέων,	
ξυντίθησι δὲ παιδὸς μόρον, ὡς αὐτοφόνως	65
ᾤλετο πρὸς χειρὸς ἔθεν	

⁸³⁴ Blomberg 1992, 57, observant que dans une autre métope du temple Persée et Orion sont représentés, croit qu'il s'agit d'images de constellations.

Et s'il est près de moi un homme d'ici qui sache interpréter le chant des oiseaux, à entendre ma plainte, il croira ouïr la voix de l'épouse de Térée⁸³⁵, pitoyable en ses remords, la voix du rossignol qui poursuit l'épervier. Chassé de son séjour d'antan, elle pleure douloureusement sa demeure familière, tout en disant la mort de son enfant, comment il succomba sous sa main maternelle, sous ses propres coups, victime d'un courroux de mère dénaturée.

Le passage est intéressant. Tout d'abord, le nom Térée apparaît ici pour la première fois ; à l'image de l'épervier chassant le rossignol, on reconnaît également l'épisode de la transformation en oiseau des deux parents d'Itys, canonisé plus tard par les mythographes tardifs. L'oiseau est un oiseau de proie, l'épervier, plus approprié que la huppe comme persécuteur du rossignol.

Dans *Ag.* 1140-1145, Cassandre est comparée au rossignol qui crie le nom d'Itys :

{Χο.} φρενομανής τις εἶ θεοφόρητος, ἀμ-
φι δ' αὐτᾶς θροεῖς
νόμον ἄνομον, οἷά τις ξουθὰ
ἀκόρετος βοᾶς, φεῦ, φιλοίκτοις φρεσὶν
<Ἴτυν Ἴτυν> στένουσ' ἀμφιθαλῆ κακοῖς
ἀηδῶν βίον.

Tu délires, jouet d'un dieux, pour chanter ainsi sur toi-même un chant si peu enchanteur ! Tel le rossignol fauve, jamais las d'appeler : "Itys! Itys!" Gémit, hélas ! En son cœur douloureux, sur une vie trop riche en douleurs.

Dans ce passage, le nom Itys est utilisé pour la première fois, au lieu de l'Itylos homérique ; la mère meurtrière est identifiée dans le rossignol. Que l'adjectif ἀμφιθαλῆς, interprété comme « provenant des deux parents », implique ici le repas cannibale de Térée est une hypothèse de Denniston et Page⁸³⁶ qui pourrait trouver une confirmation dans le fait que Cassandre, dans les vers suivants, parle du cannibalisme dans la saga des Atrides⁸³⁷. Qu'à l'époque de l'*Orestie*, mise en scène en 458 av. J.-C., le motif de la *teknophagia* de Térée était déjà connu est attesté par un cratère étrusque de Falerii de 470/60 av. J.-C.⁸³⁸, qui représente un homme descendant de la *kline* devant une table dressée et brandissant une épée pour poursuivre deux femmes en fuite. Sous la table se trouve un panier d'où sort une jambe coupée. Ce cratère est particulièrement pertinent car il atteste qu'au cours de la première moitié du V^e siècle, une version du mythe différente de celle archaïque était déjà répandue, comprenant les deux

⁸³⁵ † Μήτιδος est corrompu ; pour un résumé des interprétations et des interventions critiques proposées, voir González 2008, 17-22.

⁸³⁶ Denniston, Page 1957, *ad* 1144 ss. À cet égard voir l'analyse de Monella 2005, 61-63.

⁸³⁷ Fitzpatrick 2001, 91 n. 7.

⁸³⁸ Rome, Museo di Villa Giulia 3579 = *LIMC s.v. Prokne* 6. Pour une analyse de ce vase, voir Chazalon, Wilgaux 2008-09, 174-175. Datant à peu près de la même époque, une coupe de Locri (Reggio de Calabre, Museo Nazionale 364A-B = *LIMC s.v. Prokne* 7) représentant un homme identifié par l'inscription ΤΕΡ [ΕΥΣ] poursuivant une figure féminine, vraisemblablement sa femme.

sœurs, la *teknophagia* et la métamorphose en oiseau. Eschyle, cependant, ne fait aucune mention d'une sœur du rossignol ou du nom Procné.

L'utilisation de *dysmeter* dans *Suppl.* 67 – un *hapax* d'Eschyle – montre que la culpabilité de la mère est plus accentuée qu'à l'époque archaïque, où il n'y a pas de trace du repas cannibale. La référence dans le même verset au *kóτος*, le « ressentiment » du rossignol à l'origine du filicide, est également intéressante. Quels sont, chez Eschyle, les antécédents qui induisent cette action ? Il nous semble nécessaire de concorder avec Monella en supposant qu'il s'agit de la colère envers son mari, suivie du filicide comme vengeance : l'utilisation du verbe *τυγχάνω* semble indiquer l'extranéité du fils aux motivations de l'acte maternel. « Pensare al consorte di Aedon appare naturale: da una parte troverebbe una motivazione più profonda la successiva vendetta di costui, trasformato in uccello rapace, nei confronti della donna-usignolo; dall'altra la storia si allineerebbe ad altri esempi mitici quali quelli di Ino e Medea, mosse entrambe al delitto dalla gelosia e dal rancore che nasce dall'abbandono. A tale proposito va ancora notato che in questo brano la figura della donna viene praticamente costruita in relazione a quella del marito: ella per noi è in primo luogo la *Τηρείας /† Μήτιδος οἰκτρᾶς ἀλόχου*, ovvero la sposa di Tereo, e solo in secondo luogo, nella forma del suo “doppio” animale, l'usignolo, *κιρκηλάτου γ' ἀηδόνοϋ*. Ci aspetteremmo quindi che la struttura narrativa sottesa a questo passo riservasse un ruolo centrale all'asse dei rapporti tra i coniugi »⁸³⁹.

Si telle est l'explication, nous devons supposer que Térée avait commis un méfait, peut-être le viol et la mutilation de Philomèle. Cependant, il n'est pas exclu que le ressentiment du rossignol coïncide avec la jalousie de Niobé : dans ce cas, Eschyle aurait choisi de suivre une version similaire à celle de Phérécyde, bien qu'à son époque la version incluant les sœurs meurtrières fût déjà connue.

Mais c'est dans le *Térée* de Sophocle que le mythe est porté à son plus haut potentiel tragique⁸⁴⁰, par la concentration en lui d'une multiplicité d'actions horribles : viol, aggravé par la parenté, mutilation, filicide, cannibalisme, auxquels s'ajoutent le mensonge, l'adultère, la trahison de l'hospitalité et de l'alliance avec la famille de sa femme⁸⁴¹. Le *Térée* – dont l'intrigue est celle racontée par Apollodore, qui se base probablement sur la version de Sophocle – est la première source à mentionner, comme cause de l'infanticide, les crimes de Térée : la violence sur Philomèle et le coupage de sa langue pour la réduire au silence.

Nous ne nous attarderons pas ici sur les sources du *Térée* ni sur les tentatives de reconstitution de l'intrigue⁸⁴² ; nous n'aborderons pas non plus la question complexe des interdictions qui régissent les relations entre parents par alliance et le débat sur l'existence en Grèce de

⁸³⁹ Monella 2005, 69.

⁸⁴⁰ Sophocle fait allusion à l'histoire de Procné dans d'autres drames : la similitude entre Électre et le rossignol dans un contexte similaire de vengeance intrafamiliale est particulièrement significative (*El.* 103 ss, 145 ss, 1074 ss) ; dans *Aïax* 625-634, cet exemple de deuil féminin est référé à la mère du protagoniste. Dans les deux cas, l'évocation du paradigme mythique est « amplificante nel senso del *pathos* », « in esplicita distonia rispetto alla vicenda, e finisce per sottolineare l'inconoscibilità del reale » (Nicolai 2011, 32-33).

⁸⁴¹ Selon Dobrov 1993, 202 n. 34 et 222 l'emprisonnement de Filomela raconté par Ovid. *met.* VI 519-560 était déjà chez Sophocle une circonstance aggravante supplémentaire des crimes de Térée.

⁸⁴² Outre les études mentionnées, voir, sur le *Térée* de Sophocle, Fitzpatrick 2001, Milo 2008 et Dobrov 1993, ce dernier est également consacré au *Térée* comique des *Oiseaux*. Selon *Schol. Ar. Av.* 281 « Sophocle a été le premier à écrire un *Térée* » ; nous savons que Philoclès a également composé une tragédie avec ce titre.

l'« inceste de deuxième type » décrit par Hérítier, c'est-à-dire l'interdiction d'une relation sexuelle ou d'un mariage entre personnes non consanguines, mais reliées entre elles par l'intermédiaire d'un de leurs consanguins⁸⁴³. Que cette notion soit légitime ou au contraire non applicable, comme nous le croyons, au monde grec, elle est plus que suffisante pour expliquer le cas de Térée « l'idée, partout présente, selon laquelle la rivalité sexuelle entre parents proches est une source de grandes catastrophes »⁸⁴⁴. Même en l'absence d'un véritable inceste, les crimes de Térée, au moins fortement répréhensibles, suffisent à provoquer la vengeance de Procné, qui répond à la violence contre un membre de sa famille en tuant un membre de la famille de Térée, qui est aussi son fils. C'est le même schéma que le mythe de Médée : avec la mort des enfants mâles, non seulement le mari est anéanti, mais la fin de sa lignée est décrétée.

Les femmes, on le sait, dépassent les hommes en vengeance, même lorsque celle-ci est justifiée et, comme nous l'avons vu dans le cas de Médée et d'Althée, elles n'hésitent pas à sacrifier leur propre fils pour frapper leur mari ou venger un membre de leur famille d'origine. C'est précisément en raison de cette inclination féminine à la démesure dans la vengeance, typique des dangereuses héroïnes tragiques, que nous croyons que l'interprétation de Chazalon et Wilgaux est correcte mais pas nécessaire, selon laquelle « l'intrigue du *Térée* de Sophocle associe donc les violences subies par Philomèle à un meurtre entre parents et à l'anthropophagie, et accorde à ces trois crimes une même importance: ce sont les actes commis par Térée qui expliquent désormais la gravité de la vengeance mise en œuvre, sans bien sûr disculper les deux protagonistes féminins. Quelle que soit la manière dont cette version du mythe s'est construite, quel qu'en soit l'auteur, cet enchaînement permet donc d'interpréter le viol de Philomèle comme une transgression majeure des normes grecques, et de l'assimiler à un inceste »⁸⁴⁵. N'oublions pas que Médée – barbare sur le sol grec, tandis que Procné est une Grecque barbarisée en Thrace – tue ses propres enfants pour une cause beaucoup moins grave.

Une hiérarchie explicite entre la gravité des actes de Térée et ceux des deux sœurs est exprimée – probablement par le chœur – dans le fr. 589 R. :

ἄνους ἐκεῖνος· αἱ δ' ἀνουστέρωσ ἔτι
ἐκεῖνον ἡμύναντο <πρὸς τὸ> καρτερόν.
ὅστις γὰρ ἐν κακοῖσι θυμωθεῖς βροτῶν
μεῖζον προσάπτει τῆς νόσου τὸ φάρμακον,
ἰατρός ἐστὶν οὐκ ἐπιστήμων κακῶν

Bien sûr, il était fou, mais plus folles encore étaient celles qui se vengeaient terriblement de lui.
L'homme qui, dans le malheur se laisse prendre de la colère et adopte un remède pire que le

⁸⁴³ Hérítier 1994. Pour le débat sur la notion d'« inceste de deuxième type », nous renvoyons à Bonnard 2002, Chazalon, Wilgaux 2008-09, 180-185, Wilgaux 2013.

⁸⁴⁴ Vernier 2004, 105, qui, avec de solides arguments méthodologiques et de fond (comme avant Vernier 1996 et Bonnard 2002), ne considère pas la catégorie d'« inceste du deuxième type » comme pertinente pour le monde ancien.

⁸⁴⁵ Chazalon, Wilgaux 2008-09, 185.

mal, est un mauvais médecin, qui ne connaît pas la maladie⁸⁴⁶.

En conclusion, l'analyse de l'évolution du mythe d'Aédon-Procné à partir d'Homère révèle une aggravation de la figure de la protagoniste qui, de *paidoktonos* et filicide par erreur dans la version d'Homère et Phérécyde, devient, au moins à partir du V^e siècle, une meurtrière volontaire de son propre fils. Le développement du mythe de Procné présente cependant une différence significative par rapport aux autres histoires d'assassines de parents masculins, particulièrement tragiques : alors que dans la plupart d'entre elles la figure masculine se féminise ou perd sa profondeur face au protagonisme et à la virilisation des *androktonoi*, dans l'évolution du mythe de Procné la figure de Térée s'assombrit également : de spectateur passif de la folie de sa femme, il devient le violeur violent et mutilateur d'une jeune fille innocente dans la tragédie de Sophocle.

La raison n'en est pas, selon nous, un traitement différent, par rapport à d'autres tragédies, de la figure de la femme dangereuse. La particularité du *Térée* pourrait plutôt résider dans la valeur que le cadre thrace – vraisemblablement introduit, rappelons-le, par Sophocle lui-même – revêtait aux yeux du spectateur athénien. Certains fragments du drame qui ont survécu suggèrent que le « choc des civilisations » entre Grecs et barbares a été expressément thématiqué dans cette tragédie : en effet, c'est précisément au V^e siècle qu'un « cliché thrace » s'est cristallisé⁸⁴⁷ et c'est toujours à cette époque que les mythes violents qui se déroulent en Thrace (p. ex. ceux de Lycurgue et d'Orphée) sont devenus populaires, tant dans les sources littéraires que dans l'iconographie. Les tragédies liées à la Thrace, en particulier, à partir de la *Lykurgeia* d'Eschyle, sont toutes caractérisées par la violence et le renversement des règles de la cohabitation civile.

Le fr. 583 R. – dont les analogies avec le monologue plus connu de Médée et le thème commun du filicide ont fait penser à une relation directe entre les deux œuvres – montre les souffrances de la condition féminine, avec l'ajout du transfert non désiré vers une terre barbare⁸⁴⁸ :

J'ai bien souvent observé la nature des femmes (τὴν γυναικεῖαν φύσιν) ; nous ne sommes rien. Jeunes, dans la maison de notre père, nous vivons une vie délicieuse, notre inconscience berce une enfance agréable ; mais quand nous arrivons à l'âge de raison, on nous chasse, on nous vend au-dehors, loin des dieux paternels et de nos parents, les unes à des étrangers, d'autres à des Barbares (αἱ μὲν ζένους πρὸς ἄνδρας, αἱ δὲ βαρβάρους), d'autres en des maisons sinistres ou bien infâmes (αἱ δ' εἰς ἀγῆθῃ δώμαθ', αἱ δ' ἐπίρροθα). Et après une seule nuit d'union il faut louer ce sort et en paraître heureuse⁸⁴⁹.

Le fr. 584 R., qui fait probablement partie d'une réplique de Procné adressée au chœur,

⁸⁴⁶ La traduction des fragments d'Eschyle et de Sophocle est tirée de Grosjean, Dreyfus 1967 ; les fragments non inclus dans ce texte sont traduits par nos soins.

⁸⁴⁷ Schirripa 2004, qui (p. 80) reconnaît la présence du « cliché thrace » également dans le *Térée*. Sur l'imagerie grecque relative à la Thrace, voir aussi Schirripa 2015b et, pour l'iconographie, Tsiafakis 2000.

⁸⁴⁸ Sur ce fragment en combinaison avec le P.Oxy 5292 publié en 2016, voir Finglass 2016.

⁸⁴⁹ Angiò 1991, 207-213, note ici une subversion de la conception selon laquelle la femme trouve son accomplissement dans le mariage : dans le passage, cependant, le mariage sanctionne la fin du bonheur et est conceptualisé comme un sacrifice sur l'autel de l'alliance avec les Thraces.

revient sur ce thème : « Je t'envie ton existence, pour de nombreuses raisons, mais surtout parce que tu n'as pas eu l'expérience d'une terre étrangère » ; enfin, le fr. 587 R. rappelle les vices du *genos* des barbares : « Toute la race barbare (τὸ βάρβαρον γένος) aime l'argent ». Il est intéressant de noter l'inversion de signe par rapport à Médée, barbare mariée à un Grec, de l'histoire de Procné, Grecque mariée à un barbare : son crime est-il dû à la barbarie causée par sa vie en dehors de la civilisation, ou est-il à attribuer uniquement à sa « nature » de femme ? Dans un mariage mixte, le caractère grec est-il contaminé par la barbarie ? Et, si oui, pouvons-nous identifier dans *Térée* un consentement renouvelé aux lois de Périclès sur la restriction de la citoyenneté, qui précèdent le drame d'au moins vingt ans ?

Si, comme nous le pensons, le thème du « choc des civilisations » était présent dans la tragédie, le choix de Sophocle de situer l'intrigue dans une terre barbare et d'accentuer la cruauté des crimes de Térée selon le « cliché thrace » a été fait à la faveur de l'amplification du *pathos*, renforcé par l'anomie des événements. Dans un tel contexte, la véritable figure monstrueuse est Procné qui, *bien que Grecque* (mais toujours une femme !), dépasse le barbare Térée en férocité, en violation des liens parentaux, provoquant l'interruption de la descendance patrilinéaire. Dans le contexte d'une culture patriarcale, le démembrement d'Itys est conceptualisé comme un cauchemar « autoreferenziale e narcisista », dans lequel « una minaccia contro l'ordine della cultura può prendere la forma di una minaccia contro l'ordine del corpo maschile »⁸⁵⁰. En fait, face aux nombreux fils déchiquetés dans la mythologie grecque (les fils de Tantale et de Thyeste, Penthée, Itys), on ne trouve pas de filles mises en morceaux.

Un passage de Thucydide a amené certains chercheurs à supposer que le discours sur la barbarie de la Thrace pourrait avoir un fond politique. Dans II 29,3 l'historien, racontant des événements liés à l'année 431 av. J.-C., déclare que Térès, roi de Thrace, n'est pas du tout, comme certains le croient, lié à Térée : « et ils ne sont pas de la même Thrace : l'un – Térée – vivait à Daulis, dans la Phocide actuelle, alors habitée par des Thraces ; et c'est en ce pays que les femmes perpétrèrent leur attentat sur Itys (τὸ ἔργον περὶ τὸν Ἴτυν) ». Après avoir rationalisé le mythe, Thucydide explique que les Athéniens cherchaient l'alliance avec les Thraces ; puisque Thucydide mentionne rarement des histoires mythiques, l'hypothèse⁸⁵¹ a été émise que le passage s'inscrit dans le contexte du débat sur l'opportunité de l'alliance avec Sitalcès, roi des Thraces, et que l'objet de la controverse était précisément le *Térée* de Sophocle, en tant que drame anti-Thraces. L'hypothèse reste non confirmée et il serait imprudent de dater les travaux sur cette base. La seule référence chronologique certaine est son *terminus ante quem* en 414, année de la représentation des *Oiseaux*, une comédie qui contient une parodie évidente de la tragédie de Sophocle⁸⁵².

La particularité d'un personnage masculin presque aussi dangereux que la femme *androktonos* se limite, dans le mythe de Procné au V^e siècle, à la sphère littéraire : il est particulièrement intéressant que, malgré le succès du *Térée* attesté par la parodie d'Aristophane, l'iconographie continue à ne représenter que le crime de Procné et de

⁸⁵⁰ Frontisi-Ducroux 2004b, 18.

⁸⁵¹ Par exemple, Gernet 1935. Voir aussi Anjou 1990 et Zachariah 2001.

⁸⁵² Sur d'autres hypothèses de datation de l'œuvre, également en relation avec la *Médée* d'Euripide, voir Monella 2005, 86-92.

Philomèle. Le *corpus* des sources iconographiques, très réduit si l'on élimine les images dont l'interprétation est incertaine⁸⁵³, présente trois moments différents du mythe, et tous trois mettent les responsabilités féminines au premier plan⁸⁵⁴. Le premier est l'infanticide par une ou deux femmes, représenté sur la Coupe de Munich déjà mentionnée et aussi sur la Coupe de Bâle datant d'environ 500 av. J.-C.⁸⁵⁵, sur laquelle le Peintre de Magnoncourt représente Procné tuant Itys à l'épée. Dans l'iconographie grecque, les femmes qui tiennent l'épée ne sont pas fréquentes : parmi elles se trouve Médée, dont les vêtements la caractérisent cependant comme « autre ». Au fond de cette coupe, Procné est bien peignée et habillée à la grecque, avec un élégant chiton de tissu fin et transparent : bien que ce ne soit pas un cas unique dans l'iconographie, mais présent, par exemple, dans les images des Péliades, « la représentation d'une belle femme, bien habillée et joliment parée brandissant une épée n'a rien de banal ; elle joue au contraire sur des contrastes savamment calculés »⁸⁵⁶. L'épée est l'arme typique du guerrier : ainsi, « l'inversion des rôles sur la coupe du Peintre de Magnoncourt n'en est que plus flagrante : ce n'est plus un homme qui tue une femme, un héros qui tue un monstre ; c'est une femme qui brandit cette arme d'exécution contre un garçon, une arme dont on n'échappe pas et qui dit la défaite inéluctable de la victime. L'image, déjà immédiatement horrible pour le spectateur contemporain, s'en trouve lestée d'une cruauté plus intense. Cette représentation du crime des deux femmes, la meurtrière à gauche, la sœur, à droite, tenant l'enfant qui se débat, met indéniablement l'accent sur la culpabilité des femmes »⁸⁵⁷.

D'autres images montrent l'imminence du filicide : une coupe attique de Paris à figures rouges d'environ 480 av. J.-C.⁸⁵⁸ montre deux femmes debout, l'une devant l'autre, l'une d'entre elles tenant un enfant, une épée non encore maniée est au centre de la scène : « Tout dans cette image est à la limite : la femme est à la limite de la ménade avec ses cheveux dénoués et quelque peu ébouriffés (malgré une bandelette en rehaut rouge) ; son geste est à la limite du *diasparagmos* avec cette façon de tenir le gamin, bras largement écartés. Cette attitude évoque bien sûr celle des ménades qui arrachent les corps et qui tirent chacune sur un bras, comme par exemple sur le couvercle de *lékanis* de Paris. Tout suggère l'affolement de la femme, sa sauvagerie potentielle – qui sera endiguée par la furieuse détermination de sa sœur, que l'on sait prête à cuisiner Itys »⁸⁵⁹. On observe ici encore le mélange dans l'iconographie de différents types de femmes dangereuses et l'utilisation déjà observée d'éléments dionysiaques dans les représentations des meurtrières de maris et d'enfants ; en particulier, le meurtre et le démembrement d'Itys rappellent le *sparagmos* pratiqué par les Ménades⁸⁶⁰.

⁸⁵³ Une révision de la liste des sources est effectuée par Chazalon 2003.

⁸⁵⁴ Voir l'analyse de Chazalon, Wilgaux 2008-09 et Chazalon 2003 et 2012, à laquelle nous nous référons pour un examen plus détaillé des sources iconographiques, également en relation avec les sources littéraires. Voir aussi Damet 2011.

⁸⁵⁵ Bâle, Collection Cahn HC599 = *LIMC s.v. Prokne* 3.

⁸⁵⁶ Chazalon, Wilgaux 2008-09, 169.

⁸⁵⁷ Chazalon, Wilgaux 2008-09, 171.

⁸⁵⁸ Paris, Louvre G 147 = *LIMC s.v. Prokne* 4 (FIG. 23).

⁸⁵⁹ Chazalon, Wilgaux 2008-09, 173.

⁸⁶⁰ Sur la présence d'autres éléments dionysiaques dans le drame (hypothétique, mais soutenue par le récit d'Ovide, selon lequel l'histoire se déroule pendant une fête en l'honneur de Dionysos), voir le chapitre consacré au *Térée* dans Burnett 1998, parfois trop spéculatif, et Monella 2005, 107-114. Selon Dobrov 1993, le fr. 586 R. du *Térée* (σπεύδουσαν αὐτήν, ἐν δὲ ποικίλῳ φάρει) prouverait que Procné et Philomèle étaient

Le deuxième thème est le repas cannibale. Sur le cratère de Falerii déjà mentionné, les deux femmes qui fuient lèvent la main en signe de peur : elles semblent être des victimes effrayées de Térée, plus que des meurtrières cruelles. Mais, comme le font remarquer avec perspicacité Chazalon et Wilgaux (2008-09, 174-175), une particularité trahit non seulement leur culpabilité, mais aussi leur duplicité typiquement féminine. Leur apparence innocente est en effet démasquée par la présence sur les lieux de ce qui pourrait ressembler à une corbeille de symposium, mais qui est au contraire une boîte rectangulaire du type de celles qui sont habituellement insérées dans les images de gynécée ou de mariage. Une boîte, en somme, qui rappelle l'univers féminin et qui contient les restes d'Itys, dont la jambe émerge horriblement du bord. Les festins tecnophages de Thyeste et de Lykaon n'apparaissent pas sur les vases : seul apparaît le mythe dans lequel le démembrement est effectué par des femmes.

Enfin, le troisième moment du mythe représenté sur les vases de l'époque classique est celui des métamorphoses : dans ce cas également, l'iconographie dominante est celle qui représente Térée en train de poursuivre les deux sœurs, sur la tête desquelles est placé un oiseau pour indiquer la transformation⁸⁶¹. L'image de la poursuite distingue clairement qui est la victime et qui sont les coupables : dans cette troisième typologie de représentations aussi, le regard des peintres se concentre donc sur le rôle meurtrier des femmes et sur leur bestialité, qui cristallise matériellement leur perte d'humanité⁸⁶². La corporéité d'Itys, tantôt confiant, tantôt en rébellion, contribue également à souligner l'horreur de la trahison maternelle et l'inhumanité de sa violence : « La mort d'Itys, c'est l'extinction d'une lignée, mais c'est aussi et avant tout, pour les peintres de cette époque, la culpabilité des femmes, la monstruosité absolue de la mère qui inverse le cours du monde en tuant son enfant et en l'abolissant dans le père »⁸⁶³.

Il n'y a aucune trace du viol et de la glossotomie de Philomèle dans l'iconographie classique. Térée n'est nullement bestialisé à cause de son repas cannibale involontaire, et il n'est pas non plus barbarisé par des vêtements ou des tatouages, bien présents dans l'iconographie contemporaine des femmes Thraces qui tuent Orphée. Étant donnée l'influence – en tout cas à ne pas surestimer – que les représentations théâtrales ont exercée sur l'iconographie des mythes dans la céramique, il faut supposer que le public a davantage apprécié le rôle sanglant de Procné que celui de son mari, ou bien que les peintres – qui en tout cas partageaient la même mentalité des poètes – ont trouvé plus simple de s'aligner sur les styles utilisés pour représenter Médée, Clytemnestre et d'autres femmes dangereuses.

ASTYOCHE

Une histoire dotée d'une structure similaire à celle d'Ériphyle, mais qui dans l'une de ses variantes culmine avec un filicide, se trouve dans le mythe déjà mentionné d'Astyoché et

habillées en Ménades lorsqu'elles ont tué et démembré Itys, mais l'hypothèse n'est pas étayée par des preuves; le *pharos* pourrait aussi être le tissu tissé par Philomèle pour signaler son viol.

⁸⁶¹ La métamorphose de Térée apparaît dans une seule image, mais, à part le visage surmonté d'un oiseau, la scène est perdue. Il s'agit d'une hydrie attique à f.r. (Museo di Reggio Calabria, 27202), datée d'environ 470-460 av. J.-C.

⁸⁶² Halm-Tisserant 1994 montre que dans les sources littéraires et iconographiques les différents types de filicides, y compris le démembrement, ont une voie plus sanglante lorsque le tueur est la mère.

⁸⁶³ Chazalon 2012, 138.

Eurypyle, rapporté seulement par des sources tardives. Le cadre est le Cycle Troyen : Astyoche, fille de Laomédon et sœur de Priam, épouse Télèphe, avec qui elle engendre Eurypyle. Ce dernier, pendant la guerre de Troie sera tué par Néoptolème, comme le dit Ulysse à Achille lors de leur rencontre dans l'Hadès (*Od.* XI 516-521) : « Que d'hommes il [Néoptolème] tua en de terribles chocs ! Je ne puis, non par nom, te dire tous les braves qu'il abattit en défendant nos Argiens. Mais ce fut sous ses coups que le fils de Télèphe, Eurypyle, tomba et, près de ce héros, tant de ces Kétéens qui se faisaient tuer pour des cadeaux de femmes (γυναϊκῶν εἴνεκα δῶρον) ».

Selon le scholiaste, le « don de femmes » fait référence à la promesse de Priam de donner une de ses filles en mariage à Eurypyle, ou à un cadeau envoyé à la femme d'Eurypyle pour persuader son mari de se joindre à l'expédition contre Troie ou, enfin, au don d'une vigne en or à Astyoche pour la soudoyer afin qu'elle envoie son fils à Troie⁸⁶⁴. Le scholiaste attribue cette dernière version à Acousilaos⁸⁶⁵. L'attribution de la responsabilité à la femme d'Eurypyle établit un parallèle avec Ériphyle ; la version selon laquelle le coupable est sa mère Astyoche exacerbe encore plus l'horreur de l'acte de cupidité, qui expose Eurypyle à la mort. Rappelons que dans une des variantes du mythe d'Ériphyle, ce personnage a également condamné à mort son fils Alcmeon dans l'expédition des Épigones.

HARPALYCÉ ET TYRO

Selon Hygin (206 et 239), Clyménos, roi d'Arcadie, tombe amoureux de sa fille Harpalycé et la viole ; lorsque naît l'enfant fruit de l'inceste, Harpalycé le tue et le cuisine, puis le sert à son père lors d'un banquet. Ce dernier, après avoir découvert la nature de son repas, assassine à son tour sa fille. Il existe également une fin différente à ce mythe (*Parth. Erot.* 13), dans laquelle la *technophagie* n'est pas présente et où Harpalycé ne tue pas son propre fils, mais son frère : la jeune fille est alors transformée en oiseau par les dieux, tandis que Clyménos se pend. Hygin raconte aussi une version différente des autres du mythe de Tyro, que nous retrouverons plus loin en tant que belle-fille maltraitée par sa belle-mère. Alors que les autres sources s'attardent sur l'amour de Tyro pour le fleuve Énipee, sur sa conception de Pélidas et Nélée avec Poséidon, et sur sa persécution par sa belle-mère Sidéro, Hygin fournit dans trois *fabulae* différentes une version qui présente Tyro dans le rôle de filicide. Dans la *fabula* 60, il est dit que « Sisyphe et Salmonée, fils d'Éole, étaient ennemis. Sisyphe demanda à Apollon comment il pouvait tuer son ennemi, c'est-à-dire son frère ; il lui fut révélé que si, en

⁸⁶⁴ *Schol. Hom. Od.* XI 521: γυναϊκῶν εἴνεκα δῶρον] ἔνιοι μὲν γυναῖα δῶρα ἀπέδοσαν τὴν χρυσοῦν ἄμπελον, ἣν ἐχαρίσατο Ζεὺς Τρωῖ ἀντὶ τῆς Γανυμήδους ἀρπαγῆς, ἣτις κατὰ διαδοχὴν μετέπεσεν εἰς Πριάμον. οὐδὲν δὲ τούτων οἶδεν Ὅμηρος. κρείσσον δὲ ἀποδιδόναι ὡς ὑπέσχετο Πριάμος τῷ Εὐρυπύλῳ μίαν τῶν θυγατέρων δώσειν γυναῖκα, ὡς καὶ Ὀθρυονεῖ ὑπέσχετο (*Il.* v 365). ἐν δὲ ἄλλῳ, τῶν δοθέντων δῶρων τῇ Εὐρυπύλου γυναϊκὶ ὑπὸ τοῦ Πριάμου, ἵνα πείσῃ τὸν ἄνδρα αὐτῆς ἄκοντα ἐπιστρατεῦσαι συμμαχήσοντα τοῖς Τρωσὶ. T.V. ἃ ἐδίδων ξένια εἰς τὸ καταπεῖσαι τὸν ἄνδρα ἐξελθεῖν εἰς τὸ ταξείδιον. οἱ μὲν, διὰ τὸν Ἑρμῶνα γάμον· “ἐν Τροίῃ γὰρ πρῶτον ὑπέσχετο καὶ κατένευσεν” (*Od.* δ 6) ὁ Μενέλαος τῷ Νεοπτολέμῳ. οἱ δὲ, ὅτι ἄμπελον χρυσοῦν Πριάμος ὁμολόγησεν Ἀστυόχῃ τῇ ἑαυτοῦ ἀδελφῇ, Εὐρυπύλου δὲ μητρὶ, ἐπὶ τῷ πέμψαι τὸν υἱόν. ἔνιοι δὲ, ὅτι Πριάμος ὑπέσχετο μίαν τῶν θυγατέρων Εὐρυπύλῳ ἐκδώσειν γυναῖκα, ὡς καὶ Ὀθρυονεῖ.

⁸⁶⁵ *Schol. Hom. Od.* XI 520 πυθόμενος δὲ Πριάμος περὶ τῆς τούτου δυνάμεως ἔπεμψεν ὡς αὐτὸν ἵνα παραγένηται σύμμαχος. εἰπόντος δὲ αὐτοῦ ὡς οὐκ ἐξῆν αὐτῷ διὰ τὴν μητέρα, ἔπεμψεν ὁ Πριάμος τῇ μητρὶ αὐτοῦ δῶρον Ἀστυόχῃ. χρυσοῦν ἄμπελον· ἣ δὲ λαβοῦσα τὴν ἄμπελον τὸν υἱὸν ἔπεμψεν ἐπὶ στρατείαν, ὃν Νεοπτόλεμος ὁ τοῦ Ἀχιλλέως υἱὸς ἀναιρεῖ. ἣ δὲ ἱστορία παρὰ Ἀκουσίλαῳ.

s'unissant avec Tyro, fille de son frère Salmonée, il engendrait des enfants, il aurait des vengeurs. Quand il eut fait cela, deux fils naquirent, que leur mère Tyro, ayant eu connaissance de l'oracle, tua ».

Dans la *fabula* 239, dans la liste des mères meurtrières de leurs enfants, Hygin dit que « Tyro fille de Salmonée, [tua] les deux [fils] qu'elle eut de Sisyphe fils d'Éole, suivant un oracle d'Apollon ». Selon certains chercheurs, cette version du mythe, hostile au personnage de Tyro et dont on ignore l'ancienneté, serait à la base de l'une des deux *Tyro* de Sophocle ; il n'est cependant pas improbable qu'elle ait eu pour fonction d'aggraver non pas la physionomie de Tyro, mais l'histoire mythique criminelle de la lignée de Sisyphe⁸⁶⁶.

Enfin, dans la catégorie des filicides se trouvent Ino et Thémisto, que nous analyserons dans la section consacrée aux belles-mères, et les mères qui tuent leurs enfants en proie à la folie dionysiaque, comme Agavé, les Minyades et les Proétides, qui seront examinées dans la dernière section de ce chapitre, consacrée aux Ménades.

FILICIDES RATÉES ET INVOLONTAIRES : CRÉUSE, MÉROPE, AUGÉ, HÉCUBE

Dans certains mythes grecs, il existe un schéma narratif selon lequel une mère projette, pour des raisons hétérogènes, de tuer un jeune homme qui, dans l'imminence du crime, s'avère être son fils grâce à une agnition soudaine. C'est le cas de Créuse, fille d'Érechthée, qui dans l'*Ion* d'Euripide tente d'assassiner celui qu'elle croit être le fils illégitime de son mari, mais qui s'avère être son fils. Ion a été conçu après un acte de violence d'Apollon, abandonné dans une grotte et ensuite sauvé par la prêtresse de Delphes. Créuse, quant à elle, a épousé Xouthos, roi d'Athènes : l'oracle, interrogé sur la stérilité de leur mariage, dit qu'Ion est le fils de Xouthos, afin que le jeune homme puisse retourner auprès de sa mère et régner. Créuse apprend la nouvelle grâce aux esclaves du chœur, qui ne taisent pas l'histoire comme on le leur a recommandé, selon le thème habituel de la solidarité entre les femmes et de leur complicité dans les crimes⁸⁶⁷. La reine est choquée par la peur d'être abandonnée (vv. 789-791 « O douleur ! Hélas ! Et mon destin à moi sera de vivre sans enfants, d'habiter solitaire une demeure désolée ») et le vieil esclave la conforte dans ses craintes, redoutant un complot de Xouthos (vv. 808-811) : « Ah ! Nous sommes trahis, ma maîtresse [...] trahis par ton époux, outragés à dessein et chassés par lui-même du palais d'Érechthée ».

C'est à ce moment qu'apparaissent la question de la légitimité des enfants et la condition ambiguë de la belle-mère, qui reviendra dans de nombreuses tragédies. En effet, paradoxalement, la véritable mère d'Ion pense être sa belle-mère⁸⁶⁸ (vv. 836-849) :

Mais, de tous ces ennuis, le plus cruel pour toi, sera de voir entrer dans ta maison, en maître

⁸⁶⁶ Magistrini 1986.

⁸⁶⁷ Avant même que Créuse ne soit informée, le chœur rumine des pensées meurtrières (vv. 704 et 719-720) : « Ah ! Périsset, oui, périsset qui trompa ma maîtresse ! » ; « Puisse l'enfant jamais n'atteindre notre ville, et mourir en quittant sa nouvelle existence ». La solidarité du chœur avec les héroïnes, même si elles sont dangereuses, est récurrente dans les tragédies d'Euripide.

⁸⁶⁸ Sourvinou-Inwood 1979, 25-26 souligne les inversions et les analogies entre ce mythe et celui de Thésée, Médée et Égée dans l'imbrication des relations de parenté vraies et fausses entre trois personnages, clarifiées plus tard par l'agnition.

sans nom, sans mère enfin, le fils de quelque esclave. [...] Et maintenant, agis, reine, en femme de cœur (ἐκ τῶνδε δεῖ σε δὴ γυναικεῖον τι δρᾶν): par l'épée, ou la ruse, ou bien par le poison, fais périr ton époux, son fils, avant qu'eux-mêmes ne te donnent la mort. Si tu manques d'audace, tu es perdue. Lorsque deux ennemis habitent sous un toit, il faut bien que l'un des deux succombe.

Le vieux serviteur résume en deux vers les méthodes meurtrières des femmes dangereuses : ἢ γὰρ ξίφος λαβοῦσαν ἢ δόλω τινὶ / ἢ φαρμάκοισι. Créuse, après avoir pesé les différentes possibilités, opte pour l'arme typiquement féminine, le poison (v. 985 καὶ μὴν ἔχω γε δόλια καὶ δραστήρια, « J'en sais un, qui combine et la force et la ruse »), celui de la Gorgone que la reine possède car elle l'a hérité de son ancêtre Érichthonios. Le parallèle avec une autre femme dangereuse de la mythologie, Déjanire, qui est aussi devenue une meurtrière, bien qu'involontaire, grâce au poison d'un monstre maintenant mort, est ici évident. La référence à des entités monstrueuses ou bestiales jette également une ombre de sombre horreur sur la protagoniste : ce ne sera pas une coïncidence si le chœur, dans l'imminence du crime, invoque l'aide d'Enodia/Perséphone⁸⁶⁹ et si Ion adresse à sa mère/marâtre la même épithète que celle de Clytemnestre, ἔχιδνα⁸⁷⁰. Le chant entonné par le chœur après avoir revendiqué le crime, établit au contraire un parallèle avec la *rhesis* de Médée chez Euripide : le chœur dénonce la mauvaise réputation des femmes, injustement répandue par les poètes. Mais le fait que les porte-parole de cette dénonciation soient les complices d'un futur filicide renverse le sens de l'apologie des femmes.

Le vieil esclave, à ce stade, avertit Créuse des soupçons qui peuvent peser sur elle en tant que marâtre (vv. 1024-1025) : « Coupable ou non, tu paraîtras l'auteur du meurtre ». « Oui » répond Créuse « toujours on accuse la haine des marâtres (φθονεῖν γὰρ φασι μητριᾶς τέκνοις) »⁸⁷¹.

Le meurtre, organisé en détail, est contrecarré par l'intervention divine et la tragédie se termine par l'agnition et une fin heureuse. Les spectateurs se retrouvent cependant avec l'image des intrigues de Créuse, ses raisons égoïstes, son ingratitude envers Xouthos et sa soif de vengeance⁸⁷² pour une trahison de son mari qui est en réalité inexistante. Il est intéressant de noter que Créuse n'est pas punie pour la tentative d'assassinat d'Ion, un acte typique de marâtre, ce qu'elle croit être au moment où elle agit. Dans la mythologie, les belles-mères qui agissent ainsi sont punies : bien que l'action de Créuse soit la même, c'est paradoxalement la découverte du lien du sang avec Ion, le fait qu'elle est une vraie mère, qui lui épargne la punition.

Les autres sources sur le personnage de Créuse sont toutes postérieures à Euripide, sauf une

⁸⁶⁹ Vv. 1048-1057 : « Einodia, fille de Déméter, déesse préposée aux nocturnes assauts, mène en plein jour, cette fois, vers le but où l'envoie ma maîtresse, cette coupe de mort cruelle, emplie de sang qui ruissela de la gorge tranchée de Gorgone la Chthonienne. Mène-le vers celui qui ose s'introduire au palais d'Erechtée ».

⁸⁷⁰ Vv. 1261-1265 : « Céphise, antique aïeul aux cornes de taureau, quelle est cette vipère issue de toi ? Quel est ce serpent dont les yeux jettent de rouges flammes ? Toute audace est en elle : sa virulence égale le venin de Gorgô par quoi elle a voulu me ravir l'existence ».

⁸⁷¹ Le thème revient aux vv. 1329-1330, dans le dialogue entre Ion et la Pythie : « L'épouse en veut toujours aux fils d'un premier lit » ; « Nous, aux mâtres qui en ennemis nous traitent ! ».

⁸⁷² Au v. 1027, Créuse laisse échapper que la vengeance ne sera pas seulement une nécessité, mais un plaisir (ἡδονῆς).

possible mention de son nom – mais le texte est le résultat d’une intégration – dans Hes. *Cat.* fr.10a, 20-24. La trame d’*Ion* est selon toute probabilité l’invention d’Euripide qui, comme dans d’autres tragédies, aurait confié une fois de plus aux intrigues d’une femme dangereuse le cœur de l’histoire. Sophocle compose une *Créuse*, dont les fragments survivants sont tous gnomiques et non révélateurs du contenu de l’œuvre, et peut-être un *Ion* (mais il est possible qu’il s’agisse de la même tragédie⁸⁷³). Mérope, princesse arcadienne, est la protagoniste d’une histoire similaire : veuve de Chresphontès de Messénie⁸⁷⁴, assassiné par ses deux fils aînés, Mérope est contrainte d’épouser le nouveau roi, Polyphontès. Entre-temps, son troisième fils, Æpytos (ou Chresphontès), secrètement élevé en Messénie par sa mère pour le sauver des visées meurtrières de Polyphontès, retourne en Arcadie et se présente sous le nom de Téléphonte au roi, à qui il révèle qu’il a tué Æpytos. Mérope, l’ayant appris, décide d’assassiner son invité, le croyant le meurtrier de son fils : elle entre dans sa chambre au milieu de la nuit pour commettre le crime, mais est arrêtée par un vieil esclave qui lui révèle la véritable identité de son hôte. La mère et le fils s’entendent pour consommer la vengeance commune : le lendemain, lors d’un sacrifice, Æpytos tue Polyphontès avec l’arme du sacrifice et reprend possession du trône de son père.

C’est sur cette trame que se fonde l’intrigue du *Chresphontès* d’Euripide, de date incertaine, dont le cœur dramatique devait être la scène de l’agnition qui arrête le filicide in *extremis* ; Aristote (*Poet.* 1454 a 4-7) cite le drame comme un excellent exemple d’agnition⁸⁷⁵. Dans ce cas également, Euripide utilise probablement des personnages peu connus du mythe pour construire une intrigue, semblable à d’autres, de violence féminine et d’agnition. Il est à noter que Mérope, dans la tragédie d’Euripide, a utilisé la même arme redoutable que Clytemnestre, le *pelekys*, pour tenter de tuer son fils (Plut. *De esu carn.* 5) :

σκόπει δὲ καὶ τὴν ἐν τῇ τραγωδίᾳ Μερόπην ἐπὶ τὸν υἱὸν αὐτὸν ὡς φονέα τοῦ υἱοῦ πέλεκυν ἀραμένην καὶ λέγουσαν (Eur. fr. 456 Kn.):

† ὠνητέραν δὴ τήνδ’ ἐγὼ δίδωμί σοι πληγὴν

Regarde aussi Mérope qui, dans la tragédie, prend la hache pour tuer son propre fils et dit :

« Je vais t’infliger ce coup ».

Le thème du filicide manqué est également présent dans l’une des variantes du mythe de Téléphe. Le principe de cet épisode est raconté dans *Augé* d’Euripide : Aléos, roi de Tégée, est informé par un oracle que le fils de sa fille, Augé, tuerait ses oncles et régnerait à leur place. Le roi ordonne donc à sa fille de devenir prêtresse d’Athéna, afin qu’elle puisse maintenir sa chasteté ; mais Héraclès, ivre, la viole, et Augé donne naissance à un fils, Téléphe. Aléos les condamne tous deux à mort, mais l’agnition par Héraclès résout la

⁸⁷³ Voir *TrGF IV (Sophocle)*, 308.

⁸⁷⁴ L’assassinat de Chresphontès par Polyphontès est également raconté par Apollod. II 8.5, mais sans mentionner la tentative de meurtre de son fils par Mérope.

⁸⁷⁵ Ce mythe, apparemment peu populaire dans l’Antiquité, a connu un énorme succès entre le XVI^e et le XVIII^e siècle en France et en Italie, et a été mis en musique par Giovanni Pacini, qui s’est inspiré de la *Mérope* d’Alfieri.

situation⁸⁷⁶. Dans le récit d'Hésiode, puis d'Hygin, Augé est adopté par Teuthras, roi de Mysie⁸⁷⁷ : parce que Télèphe l'aide à vaincre un ennemi qui met son royaume en danger, Teuthras lui promet la main d'Augé, sans savoir qu'il s'agit de sa mère. Mais Augé, afin de rester fidèle à Héraclès, décide de tuer Télèphe : tenant une épée, elle attend que le jeune homme entre dans la chambre à coucher, mais un serpent envoyé par les dieux se tient entre les deux, évitant le crime et provoquant l'agnition. Si la tragédie d'Euripide n'a probablement pas inclus cet épisode du mythe, raconté par Hyg. 100, elle a peut-être été au centre de la tragédie de Sophocle intitulée *Mysiens* (un drame du même nom a également été composé par Eschyle) ; Sophocle a également écrit une tragédie intitulée *Aléades*.

Un schéma narratif identique de filicide inconscient et raté se retrouve dans l'*Alexandre* d'Euripide. Le drame, joué aux Dionysies de 415 av. J.-C. et dont on conserve une *hypothesis*, s'ouvre par un prologue dans lequel Aphrodite raconte que des années auparavant, Hécube, enceinte, avait rêvé qu'elle donnait naissance à une torche qui brûlait Troie. Les devins interrogés par Priam avaient prophétisé que l'enfant à naître causerait la destruction de la cité ; l'enfant avait donc été abandonné sur le mont Ida, où il avait grandi et était devenu berger. Au bout de vingt ans, le berger Pâris (ou Alexandre) participe à un agôn sportif à Troie et bat un prince troyen, Déiphobe, qui, avec sa mère Hécube, décide d'éliminer l'esclave qui avait osé triompher de lui. Cependant, avant que le meurtre n'ait lieu, l'agnition se produit, peut-être grâce à une prédiction de Cassandre : ainsi Alexandre, reconnu comme prince, est accueilli de nouveau à Troie⁸⁷⁸.

Les premières traces de ce mythe, absent de l'*Iliade*, se trouvent dans les *Kypria* : selon certains érudits, le rêve d'Hécube et l'exposition de l'enfant étaient déjà présents dans ce poème, mais il s'agit d'une conjecture. Le rêve apparaît avec certitude dans Pind. *Pae.* VIIIa, fr. 52i Sn.-M., probablement dans le cadre d'une prédiction de Cassandre⁸⁷⁹ ; cependant, on ne sait pas si elle a été suivie de l'exposition de Pâris, et encore moins si elle comprenait l'épisode de la tentative de filicide. L'*Alexandre* de Sophocle précédait probablement l'*Alexandre* d'Euripide ; sa chronologie est inconnue et il en reste peu de fragments. Le fr. 93 R. fait référence à la victoire d'un pasteur : βοτήρα νικᾶν ἄνδρας ἀστίτας. τί γάρ ; « ... qu'un pasteur a vaincu les citoyens. Naturellement ! ». Cela laisse à penser que l'intrigue de la tragédie chevauchait au moins partiellement celle de l'*Alexandre* d'Euripide. D'autres fragments font allusion aux différences entre les citoyens et les gens de la campagne, un thème également présent dans le drame d'Euripide. Il est possible que l'épisode de l'exposition soit une invention de Sophocle, comme le pensent certains chercheurs, qui pensent également que le poète tragique a été influencé par l'histoire de l'exposition et

⁸⁷⁶ Deux fragments intéressants de cette tragédie thématissent la « nature » féminine, mais on ne sait pas s'ils concernaient Augé : fr. 265a Kn. (« Ainsi le voulait la nature qui n'a nulle souci des lois. C'est pour cela même qu'est née la femme ») et fr. 271a Kn. (« Nous sommes femmes. Tantôt nous sommes vaincues par le doute, tantôt personne ne saurait nous surpasser en audace »).

⁸⁷⁷ Hes. fr. 165,6-7 M.-W. : « il a élevé la jeune fille [Augé] dans le palais scrupuleusement et a pris soin d'elle, et l'a honorée comme ses propres filles » ; Hyg. 100. Selon Apollod. 7,4, en revanche, Augé épouse Teuthras. On trouve d'autres versions dans Hecat. *FGrHist* 1 F 29 ; Diod. IV 33,8 ; Paus. VIII 48,7.

⁸⁷⁸ La première partie de l'histoire est similaire dans Apollod. III 12.5, qui dans la deuxième partie ne fait aucune mention de la tentative de filicide ni des modalités de l'agnition.

⁸⁷⁹ Pour une synthèse des débats sur l'évolution du mythe avant la tragédie, voir Di Giuseppe 2012, 14-39 et Karamanou 2017, 1-14, qui comprend un *status quaestionis* et une vaste bibliographie.

l'agnition de Cyrus dans Hérodote (I 107-118) ; une influence que certains étendent à Euripide. Dans les deux cas, l'hypothèse reste valable en l'absence de preuves : il n'est pas nécessaire de postuler une relation directe entre ces histoires, puisque l'histoire du fils (ou petit-fils) dangereux exposé, nourri par un animal, puis reconnu est un thème folklorique répandu dans tout le monde grec. Il n'y a donc aucune preuve que le *plot* du filicide ait existé avant Euripide, qui en est probablement le créateur : ce schéma narratif est d'ailleurs utilisé par le poète dans d'autres tragédies, comme *Chresphontès* et *Ion*.

Les fragments de l'*Alexandre* ne permettent pas de cerner les traits du personnage d'Hécube, probablement caractérisé par une évolution psychologique au cours du développement du drame, de *mater dolorosa* à mère vengeresse de l'honneur de ses enfants vaincus et presque filicide, pleinement impliquée sur le plan criminel. Cette évolution la rapproche du personnage de Mérope dans *Chresphontès* et de celui de Créuse dans *Ion*. Dans ce cas également, comme dans *Hécube*, c'est le caractère extrême de l'amour maternel qui pousse la reine au crime. Il est probable que l'attentat contre Pâris ait été mis en scène, comme une source de grand impact émotionnel ; peut-être l'*Altarmotiv*, attesté dans d'autres tragédies d'Euripide, a-t-il été utilisé ?

Le schéma narratif du filicide manqué, sur lequel sont calqués ces épisodes mythologiques, constitue avant tout un excellent instrument tragique, capable de créer le *pathos* et la tension préparatoire à l'agnition. En effet, trois de ces mythes sont mis en scène par des poètes tragiques. L'agnition, produite dans deux cas par l'intervention d'un dieu ou d'un héros, avec une tournure classique, évite le modèle œdipien, dans lequel la reconnaissance arrive trop tard ; de cette façon, le *happy end* est préparé. Malgré le final heureux, ces événements suggèrent que les femmes sont enclines à tuer les hommes et même leurs enfants, même lorsqu'elles ne le choisissent pas. C'est le même danger « naturel » qui conduit inexorablement Déjanire, épouse fidèle, à la ruine inconsciente de son *oikos*.

II.2.3 Marâtres assassines

« Il était une fois une femme qui était une sorcière et qui avait deux filles, une laide et méchante, qu'elle aimait parce qu'elle était sa fille, et une bonne et belle, qu'elle détestait parce qu'elle était sa belle-fille... ».

Le début du conte de fées des frères Grimm, *Der Liebste Roland*⁸⁸⁰, pourrait facilement porter sur Athènes. Le monde grec, comme le monde romain, est en effet obsédé par la figure de la belle-mère⁸⁸¹, perçue sous un jour totalement négatif et considérée comme intrigante, envieuse et hostile aux enfants du premier lit de son mari, comme en témoignent les proverbes et les sentences⁸⁸². Au contraire, il n'existe pas de suspicion similaire envers les beaux-pères, qui ne

⁸⁸⁰ *Kinder und Hausmärchen*, 1857, n. 56.

⁸⁸¹ Ici, la catégorie « belles-mères » comprend non seulement la femme épousée en secondes nocces par un homme pour remplacer la mère de ses enfants, mais aussi, dans un sens plus large, l'épouse d'un mari qui a ou peut avoir des enfants illégitimes, comme Hermione ; une catégorie que l'on retrouve chez les dieux dans la figure d'Héra « belle-mère » des enfants illégitimes de Zeus, bien qu'Héra, comme Hermione, soit représentée davantage comme une épouse jalouse que comme une belle-mère.

⁸⁸² Aesch. *Pr.* 727 Μητρικά νεῶν « belle-mère des navires », indiquant une côte dangereuse ; avec une

sont même pas conceptualisés comme une catégorie ayant des caractéristiques spécifiques et reconnaissables.

Les μητρυαί de la mythologie grecque peuvent être divisées en deux grands groupes, parfois imbriqués : les meurtrières, qui tentent de se débarrasser de leurs beaux-fils par envie, jalousie et désir d'assurer la descendance et l'héritage de leurs enfants, et les amoureuses, désireuses de séduire le fils de leur mari, et dont le sentiment dominant est une passion débridée. Même ces dernières se transforment souvent en meurtrières car, rejetées par l'être aimé, elles se vengent par des actes violents ou des calomnies souvent annonciatrices de mutilations ou de mort. Bien que les deux catégories soient contiguës, nous analyserons ici le thème de la marâtre malfaisante dans son ensemble, en examinant sa fonction et sa relation avec la réalité historique, ainsi que les figures de marâtres meurtrières, tandis que les personnages de marâtres amoureuses seront traités dans le prochain chapitre, dans le cadre du schéma narratif du *Potipharmotiv*.

Il faut tout d'abord se demander si la figure de la méchante marâtre n'est qu'un stéréotype culturel ou si elle est un reflet de la réalité de l'Athènes classique. Selon Patricia Watson, auteure d'une étude détaillée sur la réalité historique et les représentations des marâtres dans le monde antique, cette image, présente non seulement dans la tragédie⁸⁸³, ne reflète pas la situation athénienne contemporaine ; elle reflèterait plutôt des préjugés et des croyances sur cette catégorie, considérée comme intrinsèquement hostile. Ces préjugés reposent à leur tour sur l'idée selon laquelle l'amour parental ne concerne que les enfants biologiques. Plusieurs passages d'Euripide réaffirment le caractère naturel et l'évidence de cette affirmation : par exemple, le fr. 4 Kn. de l'*Égée* déjà mentionné sur la malveillance des marâtres envers les beaux-enfants, deux passages d'*Ion* (v. 1025, déjà cité, et v. 1329 « L'épouse en veut toujours aux fils d'un premier lit ») et un d'*Alceste* (vv. 309-310 « La marâtre qui survient hait les enfants d'un premier lit, et la vipère n'est pas plus cruelle »). Même dans le monde divin, les belles-mères sont hostiles à leurs enfants : il suffit de penser aux persécutions auxquelles Héra soumet les enfants conçus par Zeus avec d'autres femmes, déesses ou mortelles.

Ces préjugés s'ajoutent à leur tour aux croyances sur les défauts féminins « naturels », notamment la luxure, l'avidité et même la jalousie⁸⁸⁴, qui conduiraient les marâtres à haïr les enfants du premier lit de leur mari en favorisant les leurs, ou à les séduire. En fait, si à la racine de cette vision il n'y avait que l'idée que le parent « substitut » du parent biologique ne peut pas aimer ses beaux-enfants, le préjugé négatif retomberait également sur les beaux-pères, un fait qui ne se produit pas dans la mythologie grecque ou, comme nous le verrons,

signification négative en opposition à la mère chez Plato *Menex.* 237b 7 τρεφόμενοι οὐχ ὑπὸ μητρυιάς ἀλλ' ὑπὸ μητρὸς τῆς χώρας ἐν ἧ ὄκουν, « nourris par la terre où ils ont vécu comme par une mère et non par une belle-mère ». En outre, Is. *Pro Euphil.* 5,5 εἰδῶθαι δέ πως ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ διαφέρεσθαι ἀλλήλαις αἱ τε μητρυαῖ καὶ πρόγονοι, « il arrive la plupart du temps qu'il y a mésentente entre belles-mères et filles du premier lit » ; Men. *Mon.* 189 δεινότερον οὐδὲν ἄλλο μητρυιάς κακόν « Il n'y a pas de mal plus terrible qu'une belle-mère ». Plusieurs passages sur les belles-mères dans Diogenian. III 65, VII 66 et Stob. IV 22.

⁸⁸³ Pour les sources Watson 1995, 50, 91.

⁸⁸⁴ Sur la jalousie comme un défaut typiquement féminin voir Eur. *Andr.* 181-182 ἐπίφρονόν τι χρῆμα θηλείας φρενὸς / καὶ ξυγγάμοισι δυσμενὲς μάλιστ' αἰεὶ « C'est chose jalouse que la nature féminine, et contre ses rivales l'hostilité de l'épouse est sans bornes » ; *Med.* 909 ; Arist. *HA* 9,1. La jalousie, avec d'autres causes, est à l'origine du déroulement des événements vers la catastrophe et de la mort des hommes dans d'innombrables tragédies.

dans le conte populaire au fil du temps. Dans les cas où le beau-père tue le beau-fils, comme dans le mythe de Cresphontès, ce n'est pas la jalousie qui l'anime, mais un besoin concret et rationnel d'éviter la vengeance que le beau-fils, une fois adulte, aurait le devoir de consommer pour rendre justice au meurtre du père. De plus, il n'y a pas d'équivalent masculin de la marâtre amoureuse, c'est à dire un beau-père qui tente de séduire sa belle-fille, même si, évidemment, une telle situation serait beaucoup plus réaliste, étant donné l'inégalité entre les sexes et la normalité de la violence sexuelle masculine dans le monde grec, bien attestée également dans les mythes. Le trait pertinent de la question est que les femmes succombent à leurs passions, les hommes non, et c'est sur cela que se fonde l'inexistence de la catégorie des mauvais beaux-pères. Cette conception se combine probablement avec la peur de tout ce qui peut contribuer à la dissolution de l'*oikos* de l'intérieur et entraver la reproduction ordonnée de la *polis* : et cela, à l'évidence, est perçu comme venant du monde féminin.

Cette interprétation est également soutenue par la diffusion du stéréotype de la méchante marâtre dans le *folklore* de nombreuses cultures, sociétés et époques⁸⁸⁵, alors que les méchants beaux-pères sont quantitativement insignifiants. Les marâtres des contes populaires sont jalouses de leurs beaux-enfants, les persécutent, les abandonnent, tentent de les tuer ; il n'est pas rare que la figure de la belle-mère se superpose à celle de la sorcière qui, comme Médée, attende à la vie de ses beaux-enfants ou les transforme en animaux. Dans la collection de contes de fées des frères Grimm sont rassemblées treize histoires de belles-mères, dont les plus célèbres sont *Cendrillon* et *Hansel et Gretel*. Dans ces histoires, les belles-mères sont invariablement mauvaises et les victimes invariablement innocentes⁸⁸⁶ : la jalousie est le défaut qui les caractérise le plus, comme dans les mythes de la Grèce antique. La persistance de ce stéréotype culturel dans le temps ne peut que renvoyer à celle dans le long terme de structures matérielles hiérarchiques au sein de la famille et de la communauté.

Les récits mythiques grecs qui mettent en scène la figure de la méchante marâtre sont nombreux et beaucoup d'entre eux s'inscrivent dans les intrigues tragiques. Nombre des protagonistes de ces histoires sont déjà connus d'Homère et d'Hésiode : mais, comme nous le verrons au cas par cas, les épisodes impliquant une belle-mère semblent dans bien des cas des ajouts plus récents au *corpus* mythique des différents personnages, probablement insérés dans l'âge classique.

INO ET THÉMISTO

Les versions du mythe d'Ino sont nombreuses ; dans la plus connue, Ino est présentée comme la belle-mère des enfants du premier lit d'Athamas. Voici le récit d'Apollod. I 9,1 :

⁸⁸⁵ Voir Thompson 1955-1958, S 31, Watson 1995, 258-266. Dans le monde romain, la figure de la méchante *noverca* est très présente : selon Gray-Fow 1988, la mauvaise réputation de cette figure provient en partie de sources grecques, mais est également bien ancrée dans la tradition et le folklore romains.

⁸⁸⁶ Watson 1995, 258-259 explique ce manichéisme par le caractère unidimensionnel du *folktale* et par le fait qu'il tend à prendre le point de vue de la jeune génération. Les différences structurelles et fonctionnelles entre le mythe et le conte populaire font que le mythe grec est caractérisé par un nombre réduit d'éléments magiques (la seule belle-mère-magicienne est Médée) et que, surtout dans sa déclinaison tragique, il manque dans la plupart des cas une fin heureuse, qui est dominante dans les contes de fées et les contes populaires.

Parmi les fils d'Eolos, Athamas, qui régnait sur la Béotie, a de Néphèlè un fils, Phrixos, et une fille, Hellè. Il épouse ensuite Ino, dont lui naquirent Léarchos et Mélicertès. Ino, complotant contre les enfants de Néphèlè, persuada les femmes du pays de griller la semence de blé. En cachette de leurs maris, elles s'en emparèrent et le firent. La terre, recevant des grains de blé grillés, ne produisit pas la récolte de l'année. Aussi Athamas envoya-t-il des messagers à Delphes pour demander un moyen de mettre fin à cette stérilité. Mais Ino persuada les envoyés de dire que, selon la réponse de l'oracle, l'infertilité cesserait si Phrixos était immolé à Zeus. À ces mots, Athamas fut contraint par les habitants du pays de mener Phrixos à l'autel. Mais Néphèlè l'en arracha avec l'aide de sa fille, et elle leur donna un bélier à la toison d'or qu'elle avait reçu d'Hermès : emportés par lui à travers le ciel, ils franchirent terre et mer.

Dans la suite de l'histoire, Hellè tombe dans l'Hellespont – auquel elle donnera son nom – et meurt, tandis que Phrixos arrive en Colchide. Dans la version d'Hygin (2), Phrixos s'offre volontairement pour le sacrifice : cependant, ayant découvert *in extremis* le complot d'Ino, Athamas le libère et lui donne Ino et Mélicerte afin qu'il les tue. Mais Dionysos, dont Ino avait été la nourrice, embrouille l'esprit d'Athamas et lui enlève sa femme. Puis Athamas, rendu fou par Héra, en colère contre la nourrice de Dionysos, tue son fils Léarque, qu'il prend pour un cerf. Ino et Mélicerte, se jettent alors à la mer : la mère devient une divinité sous le nom de Leucothée et le fils sous celui de Paléon.

Dans l'histoire ainsi conçue, Ino est dotée de toutes les caractéristiques de la marâtre greffées sur des défauts « féminins » : avec sa ruse elle élabore un plan pour tuer son beau-fils sans que ses responsabilités n'apparaissent, grâce à la complicité des autres femmes et en déguisant le crime en sacrifice pour le bien de la communauté. Seule l'intervention de la vraie mère, protectrice de ses enfants, peut sauver Mélicerte. Dans le récit d'Hygin, Ino et Athamas deviennent également des filicides, bien qu'inconsciemment, poussés par la *mania*.

Dans une autre variante du mythe, le rôle d'Ino est inversé, et de marâtre persécutrice, elle devient la victime innocente d'une autre marâtre, Thémisto (Hyg. 1) :

Athamas, fils d'Éole, eut de son épouse Nebula un fils, Phrixus, et une fille, Hellé ; et de Thémisto fille d'Hypsée deux fils, Sphingius et Orchoménus, et d'Ino fille de Cadmos deux fils, Léarchus et Mélicerte. Thémisto, parce qu'Ino l'avait privée de son mariage, voulut tuer ses fils ; aussi se dissimula-t-elle en secret dans le palais et, l'occasion venue, et alors qu'elle pensait avoir tué les enfants de son ennemie, elle mit les siens à mort par mégarde, trompée par la nourrice, celle-ci ayant jeté sur eux le mauvais vêtement. Thémisto, quand elle s'en fut rendu compte, se tua.

Comment ce mythe évolue-t-il au fil du temps, qui confie à Ino le rôle de victime ou celui de bourreau ? Les variantes⁸⁸⁷ attestent-elles des étapes historiques différentes de l'évolution du mythe ou se développent-elles en parallèle ?

⁸⁸⁷ Caballero Gonzáles 2015 fait une division utile en trois blocs de la série d'épisodes et de variantes du mythe d'Ino : le groupe Ino-Phrixos-Hellé, au centre duquel se trouve le complot d'Ino et le sauvetage de leurs enfants par Néphèlè ; le groupe Ino-Léarque-Mélicerte, centré sur la folie d'Athamas et d'Ino et le meurtre de leurs enfants ; le groupe Ino-Thémisto sur le plan diabolique de Thémisto contre les enfants d'Ino, qui se termine par l'assassinat par erreur de ses propres enfants.

La première donnée observable est qu'à l'époque archaïque, on ne trouve aucune trace d'Ino comme marâtre maléfique. Le personnage apparaît dans Homère comme une divinité de la mer (*Od.* V 333-353 Κάδμου θυγάτηρ, καλλίσφυρος Ἴνώ, Λευκοθέη), l'aide bienveillante d'Ulysse, à qui elle conseille d'abandonner le radeau et de nager jusqu'à la terre des Phéaciens. Hésiode (*Th.* 976) la mentionne simplement comme fille de Cadmos et Harmonie, et sœur de Sémélé, Agavé et Autooné, alors que dans le *Catalogue* son nom n'apparaît pas en relation avec les événements de Phrixos (vv. 68 ss.). Pindare mentionne Ino dans *Ol.* II 33-35 et *Pyth.* XI 3 en tant que divinité de la mer, alors que dans *Pyth.* IV 161-162, datant de 462 av. J.-C., la méchante marâtre de Phrixos, dont le nom n'est pas cité, est mentionnée pour la première fois : « l'épaisse toison du bélier, sur laquelle il échappa jadis aux flots et aux traits impies de sa belle-mère (ἐκ τε ματριαῖς ἀθέων βελέων) ». À ce passage (*Schol. Vet. Pind. Pyth.* IV 281b), une scholie commente : ἐκακώθη γὰρ διὰ τὴν μητριάνα ἐρασθεῖσαν αὐτοῦ καὶ ἐπεβουλεύθη, ὥστε φυγεῖν. ταύτην δὲ ὁ μὲν Πίνδαρος ἐν Ὑμνοῖς Δημοδίκην, Ἰππίας δὲ Γοργῶνιν· Σοφοκλῆς ἐν Ἀθάμαντι Νεφέλην Φερεκύδης Θεμιστώ. La scholie témoigne d'une confusion sur le nom de la belle-mère meurtrière⁸⁸⁸ et sur son type : la figure de la belle-mère amoureuse et le *Potipharmotiv*, en effet, ne font généralement pas partie des autres versions de ce mythe, dans lequel la marâtre, qu'il s'agisse d'Ino ou de Thémisto, tue par jalousie et pour favoriser ses enfants⁸⁸⁹.

La première mention des machinations d'une belle-mère nommée Ino se trouve dans Hérodote (VII 197) : lorsque Xerxès arriva à Alos en Achaïe, les guides lui racontèrent une légende locale sur le sanctuaire de Zeus Laphystios, « comment Athamas fils d'Éole, s'étant concerté avec Ino, avait comploté de faire périr Phrixos ». L'*Athamas* d'Eschyle, dont il reste peu de fragments, semble plutôt se concentrer sur la mort des deux fils d'Ino et d'Athamas : c'est ce qu'atteste le fr. 1 R. (τὸν μὲν τρίπους ἐδέξατο οἰκεῖος λέβης / αἰεὶ φυλάσσων τὴν ὑπὲρ πυρὸς στάσιν « L'un était accueilli par le chaudron fait maison à trois pieds, qui occupe toujours sa position au-dessus du feu ») qui fait allusion à la mort de Mélécerte, jeté, selon certaines versions, dans un chaudron d'eau bouillante. Au τὸν μὲν du v. 1 a peut-être suivi un τὸν δὲ qui a introduit la mort de Léarque⁸⁹⁰. Sophocle écrit deux *Athamas*, un *Phrixos* et peut-être un *Ino* qui a probablement accueilli la version sur Ino-marâtre, comme le *Phrixos* d'Euripide. C'est peut-être à l'*Athamas* de Sophocle qu'Aristophane fait allusion dans *Nub.* 256-257 en attribuant à Strepsiade cette phrase : « Ah ! Socrate, n'allez pas faire de moi un autre Athamas et me sacrifier »⁸⁹¹. Euripide consacre également à ce mythe une tragédie intitulée *Ino* et deux autres intitulées *Phrixos*, ainsi que plusieurs références dans d'autres drames. Selon Hyg. 4 (*Ino Euripidis*), dans l'*Ino*, de date incertaine, Euripide a utilisé, avec quelques variations, la figure de l'Ino-persécuté : Athamas, croyant Ino morte, de qui il avait eu deux enfants, épouse Thémisto, avec qui il a des jumeaux. Plus tard, Athamas apprend

⁸⁸⁸ Le nom de Démodiké en tant qu'épouse ou belle-sœur d'Athamas se trouve également dans Hyg. *Astron.* II 20. Sur les trois mariages d'Athamas et leur chronologie, voir Scarpi, Ciani 1996, 464 ; Lucas De Dios 2008.

⁸⁸⁹ Mais déjà Pherec. *FGrHist* 3 F 98 parle d'une folle passion d'Ino pour Phrixos.

⁸⁹⁰ Le fr. 2 Kn. fait allusion à un outil pour retirer la nourriture du feu et le fr. 2a Kn. nomme un chaudron. Pour une tentative de reconstitution de l'intrigue de l'*Athamas* d'Eschyle et pour un commentaire des fragments, voir Lucas De Dios 2005 et 2008, Caballero Gonzáles 2017.

⁸⁹¹ Après que Néphélé a éloigné les enfants du sacrifice, Athamas propose de les remplacer. Aristophane parodierait ici la scène dans laquelle Athamas montait les escaliers du temple de Zeus pour être sacrifié.

qu'Ino vit sur le Parnasse, où elle est Bacchante, et la ramène chez lui, la gardant cachée. Thémisto décide alors de tuer les enfants d'Ino : cependant, comme complice de son plan elle choisit Ino, qu'elle croit être une esclave. Elle lui ordonne de faire porter à ses enfants des robes blanches et à celles d'Ino des robes noires, afin qu'ils puissent être distingués. Mais, selon un schéma typique du conte populaire, Ino échange les couleurs et Thémisto, ainsi trompée, assassine ses enfants ; ayant découvert l'erreur, elle s'ôte la vie. Athamas, devenu fou, tue Léarque pendant la chasse, tandis qu'Ino se suicide en se jetant à la mer avec Méricerte. Ino et Thémisto faisaient partie des personnages, et le chœur était peut-être composé de femmes amies de la protagoniste⁸⁹². Parmi les quelques fragments restants, certains portent des *gnomai* sur les femmes et leur méchanceté, mais le manque de contexte et l'ignorance de l'identité de la *persona loquens* entravent l'interprétation⁸⁹³.

Les deux *Phrixos*, dont il reste deux *hypotheseis* incomplètes et dont les fragments ne sont pas facilement attribuables à l'un ou l'autre des deux drames, développent la figure d'Ino-marâtre. *Phrixos A*, traite de la conspiration d'Ino contre les fils de Néphélé, comme le montrent également les références à la stérilité des champs (fr. 822B Kn.) ; le second, selon l'*hypotheseis*, inclut le sauvetage d'Ino par Dionysos : « ... contre celui qui était la victime du complot mais ayant appelé Dionysos à son aide, elle [Ino?] échappa de justesse à la mort. Car Dionysos frappa de folie Phrixos et sa sœur Hellé et les mena dans une région déserte avec l'intention d'en faire des victimes des Ménades. Mais Néphélé descendit du ciel, enleva les siens et leur donna le bélier pour les conduire en Colchide ». Compte tenu de la fréquence dans Euripide du thème du sacrifice volontaire (Macarie, Iphigénie et Ménécée), il se peut qu'un des deux drames ait inclus la scène de l'offrande de soi de Phrixos.

Des quelques fragments du drame qui subsistent, on peut déduire que deux caractéristiques de la marâtre méchante étaient l'hypocrisie et l'impudeur dans le mensonge, que l'on devine d'après sa définition péremptoire d'elle-même en tant que marâtre atypique (fr. 824 Kn. ὡς οὐδὲν ὑγιᾶς φασὶ μητρυιάς φρονεῖν / νόθοισι παισίν, ὧν φυλάζομαι ψόγον « Les marâtres, dit-on, son toujours mal disposées envers des enfants bâtards : je me garderai de ce reproche »). Le fr. 822b Kn. conserve une partie d'un dialogue entre Ino, son mari et un esclave, qui révèle la vérité sur les graines rendues stériles. La protagoniste nie ses responsabilités (vv. 6-7) : « Je le jure > et même sans serment je ne dis pas de mensonges : < cet homme > ne l'a pas reçue de ma main ». Athamas répond (vv. 8-10) : « < Nies-tu >, malheureuse, que tu t'appliquais au meurtre de mon peuple ou de mes enfants ? ». Mais l'esclave confirme ce qui est dit et Ino, même devant l'évidence, répète : « Entends-tu comment on insulte ta femme ? »⁸⁹⁴. Le

⁸⁹² Jouan-Van Looy 1998-2003, VIII 2, 189.

⁸⁹³ Fr. 400 Kn. « O destin des mortels, ô cœur de femmes ; quel fléau (*nosema*) nous possédons en Cypris ! » ; fr. 401 Kn. « Hélas. Combien la nature a rendu la race des femmes (*thely genos*) plus malheureuse que les hommes ! Dans le bien elle reste en effet loin derrière eux, mais dans l'infamie elle les dépasse » ; fr. 402 Kn. « Les lois concernant les femmes ne sont pas bien faites: l'homme favorisé par le destin devrait de fait en avoir le plus possible, [pour peu qu'il possède dans sa maison de quoi les nourrir]. Ainsi il chasserait de sa maison la mauvaise et garderait avec plaisir la bonne. Mais en fait ils n'en ont sous les yeux qu'une seule et se jettent ainsi dans un grand danger, car c'est sans avoir éprouvé leur caractère, que les mortels importent des épouses chez eux » ; fr. 403 Kn. « Quel père ou quelle mère a donc engendré ce fléau funeste aux humains, la jalousie au nom odieux ; dans les mains, dans les entrailles ou dans les yeux ? Elle est en nous : aussi ce serait une noble tâche pour les médecins de supprimer par une opération pu par des potions la plus terrible maladie qui soit au monde ».

⁸⁹⁴ Cfr. en outre le fr. 822,2,10-14 Kn. « Car dans les malheurs et les chagrins une femme est pour son mari le

penchant au mensonge typique des femmes caractérise largement les belles-mères, comme nous le verrons à propos du *Potiphar*.

Selon l'habitude d'utiliser fréquemment des *exempla* dans les cas de violence tragique⁸⁹⁵ et d'imbriquer les mythes sur les femmes dangereuses, Euripide rappelle également l'histoire d'Ino dans la *Médée*, par la bouche du chœur (vv. 1282-1292) :

Une seule femme, une seule dans le passé, m'a-t-on dit, porta la main sur ses enfants aimés: Ino, frappée de folie par les dieux, quand l'épouse de Zeus l'eut chassée de sa demeure, à l'aventure. Elle se jeta, la malheureuse ! Dans l'onde amère infligeant à ses enfants un trépas impie ; d'un bond par-delà la falaise marine, elle les entraîna tous deux dans la mort. Que pourrait-il donc encore se produire d'inouï ? O hymen pour les femmes si fécond en misères, que de maux déjà tu causas aux mortels !

Les deux personnages, bien que filicides, se distinguent par le contraste entre rationalité et *mania* dans leurs mobiles et dans l'exécution de leurs crimes⁸⁹⁶.

Dans les *Bacchantes* (et plus tard dans Hyg. 184), il est rappelé à plusieurs reprises qu'Ino n'est pas seulement une belle-mère meurtrière et filicide, mais qu'elle participe aussi à l'assassinat de son neveu Penthée. Au v. 229, ce dernier, énumérant les Ménades qui deviennent folles sur les montagnes avec leur mère, nomme Ino ; aux vv. 680-682, le messager raconte qu'il a vu trois thiasés menés par les filles de Cadmos, respectivement Autooné, Agavé et Ino ; aux vv. 1125-1131 un second messager raconte l'horrible démembrement de Penthée : « Elle [Agavé] prend des deux mains son bras gauche, et s'arc-boutant du pied au flanc de cet infortuné, désarticule, arrache l'épaule, non point certe avec ses seules forces, mais avec celles que le Dieu lui communique. Ino, sur l'autre flanc, œuvrait pareillement, et lacérait la chair, tandis qu'Autooné venait à la rescousse avec la troupe entière des femmes ». Enfin, aux vv. 1227-1229, Cadmos raconte qu'il a vu Ino, Autooné et Agavé errer en proie à la *mania* après le meurtre du roi.

Cet épisode du mythe ajoute une nouvelle physionomie au personnage d'Ino, qui, comme Médée, combine les traits de différents types de femmes dangereuses : outre l'Ino-marâtre et l'Ino-filicide, il y a aussi une Ino-Bacchante, qui est aussi l'assassine du neveu mâle. Ino est d'ailleurs liée à l'histoire mythique de Dionysos en tant que sa nourrice à la mort de Sémélé (Apollod. III 4,2). Une fois de plus, Dionysos collabore, directement ou indirectement, à la destruction d'une famille⁸⁹⁷.

Ce chevauchement de traits, parfois contradictoires (Ino victime ou persécutrice, marâtre meurtrière ou amoureuse, assassine volontaire des enfants d'autrui ou assassine involontaire des siens, aveuglée par la *mania* envoyée par Héra ou Dionysos), suggère un métissage de

soutien le plus doux si elle gouverne bien sa maison : elle apaise sa colère, et chasse le découragement de son âme. Douces sont également les paroles consolatrices des amis ». On ne sait pas qui prononce ces vers : Athamas, avec un effet d'ironie tragique, ou Ino, résolue à mentir sans vergogne ?

⁸⁹⁵ Sur l'utilisation de l'*exemplum* d'Ino dans *Médée*, voir, avec des observations pas toujours convaincantes, Newton 1985. Voir aussi Caballero Gonzales 2015.

⁸⁹⁶ Cependant, la correspondance identifiée par Fontenrose 1948 entre le mythe d'Ino et celui de Procné sur la base de l'appartenance commune au motif folklorique « the second wife and the other woman » ne semble pas pertinente.

⁸⁹⁷ Sur Dionysos en tant que destructeur de l'*oikos*, voir *infra*, chap. II.2.5.

différents récits mythiques, fusionnés ou juxtaposés dans les scholies et les mythographes tardifs. Les sources survivantes confirment l'absence de traits négatifs dans le caractère d'Ino à l'époque archaïque ; mais l'*argumentum e silentio* n'est pas le seul indice : l'intervention bienveillante d'Ino envers Ulysse dans Homère et l'affirmation d'Apollodore (III 4,3) selon laquelle Leucothée et Palémon aident les marins pendant les tempêtes, ont conduit certains chercheurs à croire qu'Ino, comme Médée, était à l'origine une divinité positive qui s'est transformée au fil du temps en une dangereuse figure féminine.

Selon Farnell, Ino était à l'origine une déesse chthonienne de la végétation et *kourotrophos*, mais aussi protectrice des voyages maritimes, comme le montrent certaines dédicaces votives⁸⁹⁸ : l'épisode des graines rendues stériles serait une transposition de son pouvoir sur la végétation. De ce point de vue, il nous semble que la variante du mythe selon laquelle Ino tue Mélécerte en le jetant dans un chaudron⁸⁹⁹ pourrait prendre une signification particulière : comme dans le cas de Médée, à l'origine de cet épisode se trouverait peut-être le récit d'un rituel d'immortalisation par immersion, lié à la caractéristique de *kourotrophos* d'Ino, et non, comme l'ont supposé certains chercheurs, le souvenir d'un rite de sacrifice humain ou d'une technophagie⁹⁰⁰. L'hypothèse est également soutenue par une scholie à Pindare, selon laquelle c'est Léarque qui a été plongé dans le chaudron : « Athamas en proie à la folie a tué Léarque, après quoi sa mère l'a mis dans un chaudron d'eau bouillante ; mais elle est ensuite devenue elle-même folle et s'est jetée dans l'eau avec Mélécerte »⁹⁰¹. L'épisode a tout l'air de décrire une tentative d'Ino pour ramener Léarque à la vie par un rituel d'immersion⁹⁰². Quant à la tentative de meurtre de son beau-fils, il se peut que la version d'Hygin sur la volonté d'auto-immolation de Phrixos soit la plus ancienne et qu'elle soit remplacée au V^e siècle par celle qui le présente comme une victime des machinations de sa marâtre.

Sur la base de ces prémisses, il est possible que le mythe d'Ino ait suivi un chemin similaire à celui de Médée : d'une divinité bienfaitrice et protectrice des enfants et des marins au cours des siècles, la fille de Cadmos serait passée à son opposé à l'âge classique, pour devenir, même dans le monde romain, l'une des plus célèbres belles-mères de l'Antiquité. Sa représentation littéraire est surtout négative : à l'époque classique, la seule source qui présente

⁸⁹⁸ Pour les sources épigraphiques et littéraires, voir Farnell 1916, 37-38. Un relief sur une stèle votive du musée de Volos (E 543.404 = LIMC s.v. Ino 1), datant du début du III^e siècle et provenant de Larissa, montre Ino assise sur un rocher et devant elle la dédicataire étendant ses mains vers la déesse dans un geste de supplication.

⁸⁹⁹ En plus du fragment d'Eschyle susmentionné, voir Pind. *Thr.* fr. 128d, 2-3 S.-M., incomplet : Ἴνώ δ' ἐκ πυρ[ρ] / [ἀρπάζ]ξισα [παῖδ' ἔρ]ρ{ε}ιγεν ε.[; Apollod. III 4,3 : « Ino jeta Mélécertès dans un chaudron d'eau bouillante, puis elle l'emporta et sauta dans la mer avec son enfant mort ». Cette variante est également évoquée par *Schol. Vet. Pind. Pyth.* III 173b : ἡ μὲν γὰρ Σεμέλη ἐκερανώθη παρὰ Διός· ἡ δὲ Ἀγαυὴ καὶ Ἴνώ εἰς μανίαν τραπέισα τοὺς παῖδας διέσπασαν· καὶ ἡ μὲν Ἀγαυὴ τὸν Πενθέα, ἡ δὲ Ἴνώ κατὰ τινας τὸν Μελικέρτην εἰς λέβητα καθῆκε· πολλοὶ γὰρ τὸν Ἀθάμαντα διδόασιν ἐμβεβληκῆναι τῷ λέβητι. Sur les variantes de la mort de Mélécerte voir Halm Tisserant 1993, 173-189.

⁹⁰⁰ Fontenrose 1948.

⁹⁰¹ *Schol. Vet. Pind. Hyp.* a 7 : τὸν μὲν δὴ Λέαρχον μανεῖς ὁ Ἀθάμας ἀπέκτεινεν, εἴτα ἡ μήτηρ αὐτοῦ καθῆκεν αὐτὸν εἰς λέβητα ὕδατος ζεστοῦ, μανεῖσα δὲ καὶ αὐτὴ τὸ τελευταῖον ἦλατο μετὰ τοῦ Μελικέρτου εἰς θάλασσαν.

⁹⁰² La même scholie, à la l. 3, avait proposé une variante différente : Ἀθάμαντος μανέντος· διὰ χόλον τῆς Ἥρας καὶ σφάζαντος ἓνα τῶν παίδων τὸν Λέαρχον, μέλλοντος δὲ ἅμα εἰς ζέοντα λέβητα βαλεῖν καὶ τὸν Μελικέρτην, προλαβοῦσα ἡ Ἴνώ κλέπτει· διωκομένη δὲ ἄλλεται εἰς θάλασσαν μετὰ τοῦ παιδός. Ancora diverso è il resoconto di *Schol. Lycophr. Alex.* 229,6: Ἀθάμας τρέφων τὸν Διόνυσον Ἥρας ὀργῇ μανεῖς τὸν παῖδα Λέαρχον ἀναιρεῖ, εἴτα καὶ Ἴνώ μανεῖσα ἀφῆκε τοῦτον εἰς ζέοντα λέβητα.

Ino comme une victime de Thémisto est l'*Ino* d'Euripide. En ce qui concerne l'iconographie, les premières représentations figuratives reconnaissables du mythe d'Ino remontent au milieu du V^e siècle, lorsque l'histoire est devenue populaire, peut-être aussi grâce aux nombreux ouvrages qui lui ont été consacrés par les auteurs de théâtre⁹⁰³. La seule représentation d'Ino en tant que belle-mère, cependant, est une amphore attique à col à figures rouges datant de 450-400 av. J.-C. et attribuée au peintre de Munich⁹⁰⁴, sur laquelle Phrixos, identifiable grâce au bélier de la toison d'or, est poursuivi par une figure féminine brandissant une double hache. La majeure partie de l'iconographie dépeint Ino en sa qualité de nourrice de Dionysos ou de divinité de la mer.

SIDÉRO

Les versions anciennes du mythe de Tyro et de sa belle-mère Sidéro sont assez rares. La première mention de Tyro se trouve dans *Od.* XI 235-259 où l'on raconte l'amour de la fille de Salmonée, roi d'Élide, pour le dieu du fleuve Énipée : un jour Poséidon, qui avait pris la forme du fleuve, viole la jeune fille, qui donne naissance à Pélias et Nélée. Tyro avait ensuite épousé Créthée, donnant naissance à Éson, Phérès et Amythaon. Contrairement à Homère, qui avait donné à Salmonée l'épithète ἀμύμων, Hésiode s'attarde plutôt sur l'impiété de ce personnage, qui ose se considérer comme l'égal de Zeus, puis mentionne Tyro (*Cat.* fr. 30, 24-35 M.-W.) :

De lui restait une fille, chère aux dieux heureux, Tyro aux belles boucles, égale à Aphrodite dorée ; étant toujours en querelle et en contraste constant avec Salmonée, et n'admettant pas non plus qu'un mortel soit au même niveau que les dieux, le père des dieux et des hommes la sauva. [...] Il la conduisit à la maison de Créthée immaculée, [qui] l'accueillit avec joie et prit soin d'elle. [Plus tard, après] qu'elle eût atteint la fin de sa jeunesse amoureuse, Poséidon qui secoue la terre tomba amoureux d'elle et [...] un dieu amoureux d'une femme mortelle, parce que en beauté elle surpassait toutes les femmes vraiment féminines. Et elle avait l'habitude de suivre les beaux courants de l'Énipée...

L'histoire se termine ici, juste avant une longue lacune.

Le développement de l'histoire est raconté par deux sources tardives. Apollodore (I 9,8), après avoir mentionné l'impiété de Salmonée, son incinération par Zeus, le transfert de Tyro chez son oncle Créthée, et la conception de ses fils avec Poséidon, raconte que les jumeaux furent exposés et sauvés par un gardien de chevaux ; puis « quand ils furent grands, ils reconnurent leur mère et ils tuèrent sa belle-mère, Sidéro. Quand il surent qu'elle maltraitait leur mère, ils se ruèrent sur elle. Mais elle les devança et se réfugia dans le sanctuaire d'Héra. Pélias l'égorgea pourtant sur les autels mêmes et, en règle générale, il persista dans son refus d'honorer Héra ».

⁹⁰³ En 415 av. J.-C, Xénoclès remporte les Dionysies avec une trilogie dans laquelle *Athamas* est le drame satyrique ; Aquéos compose un *Phryxos*; Astydamas et Timoclès (IV^e siècle) sont auteurs d'une tragédie du même titre. Parmi les comédiens, Amphis et Antiphane écrivent un *Athamas*. Nous ne connaissons le contenu d'aucun de ces drames.

⁹⁰⁴ Naples, Museo Archeologico Nazionale 270 = LIMC s.v. *Ino* 13 (FIG. 24).

De même, Diodore (IV 68) déclare : « Salmonée épousa en deuxième mariage une femme nommée Sidéro ; elle traitait Tyro avec dureté, comme l'aurait fait une belle-mère. Puis Salmonée, qui était arrogant et impie, commença à être détesté par ses subordonnés et, à cause de son impiété, fut foudroyé par Zeus. Poséidon s'unit à Tyro, alors encore vierge, et engendra deux fils, Pélias et Nélée »⁹⁰⁵. Diodore parle alors des jumeaux, et ne mentionne plus les événements de Tyro et de sa belle-mère, de sorte que la nature de la persécution exercée par Sidéro et sa cause nous restent inconnues⁹⁰⁶. Une autre référence à cette belle-mère se trouve dans une épigramme de l'*Anthologie Palatine* (III 9) :

Ἐν τῷ Θ Πελίας καὶ Νηλεὺς ἐλλελάξουνται, οἱ Ποσειδῶνος παῖδες, ἐκ δεσμῶν τὴν ἑαυτῶν μητέρα ῥύομενοι, ἦν πρώην ὁ πατὴρ μὲν Σαλμωνεὺς διὰ τὴν φθορὰν ἔδησεν, ἡ δὲ μητριὰ αὐτῆς Σιδηρῶ τὰς βασάνους αὐτῆ ἐπέτεινεν.

Μητέρα † τρεχείοισιν ἐπὶ σπειρήμασι Τυρῶ
Σαλμωνεῖ γενέτα τῷδ' ὑποτασσομένῳ....
οὐκέτι γὰρ δουλώσει ἐν ἔρκεσιν, ἐγγύθι λεύσσω
Νηλέα καὶ Πελίαν τούσδε καθεζομένους.

Sur la neuvième sont sculptés Pélias et Nélée, fils de Poséidon, délivrant leur mère, que son père Salmonée tenait depuis longtemps enchaînée pour la punir de sa faute et que sa marâtre Sidéro torturait : « Leur mère Tyro, que son père Salmonée tenait dans des liens cruels, la soumettant à son autorité... Il ne la gardera plus en prison comme une esclave, s'il voit ici Nélée et Pélias assis à côté d'elle ».

Dans la longue période qui sépare Hésiode de ces sources tardives, peu d'autres auteurs s'occupent, à notre connaissance, du mythe de Tyro et Sidéro : outre les drames perdus d'Astydamas et de Carcinus intitulés *Tyro*, et *Salmonée*, drame satirique de Sophocle⁹⁰⁷, nous avons connaissance de deux tragédies de Sophocle intitulées *Tyro*, dont il reste une vingtaine de fragments de tradition indirecte qui ne permettent pas de reconstituer les deux intrigues⁹⁰⁸. Le fr. 658 R., contenant un jeu de mots sur *sideros* = fer, confirme la présence de la figure de la belle-mère dans l'une de ces tragédies : « C'est une femme combative, qui porte à juste titre du fer en son nom et, se comportant selon son nom, ne remarque pas l'infamie qui lui vient ». Les fils de Tyro, peut-être, ont exercé leur vengeance contre la persécutrice de leur mère dans l'un des deux drames. Au moins une des deux tragédies était basée sur le thème de l'agnition⁹⁰⁹ et se terminait probablement par une fin heureuse⁹¹⁰.

⁹⁰⁵ Sur les différences entre les récits de Diodore et Apollodore, voir Lucas de Dios 1984, 177-178, auquel nous nous référons pour les autres sources tardives sur le mythe de Tyro et pour une tentative de reconstitution des deux drames de Sophocle (à propos desquels voir également Clark 2003 et Sorce 2016-17, 4-142).

⁹⁰⁶ Mais voir Poll. IV 141 : ἡ Τυρῶ πελιδνὴ τὰς παρειὰς παρὰ Σοφοκλεῖ – τοῦτο δ' ὑπὸ τῆς μητριᾶς Σιδηροῦς πληγαῖς πέπονθεν.

⁹⁰⁷ Les *διδασκαλῖαι* mentionnent également une *Tyro* dans une liste des drames représentés aux Lénéennes de 418 av. J.-C. (Did. a 2b 77-78 *TrGF*).

⁹⁰⁸ Les tentatives de reconstruction des deux intrigues sont nombreuses. Nous nous limitons à rappeler l'hypothèse de Magistrini 1986, selon laquelle la narration d'Apollodore constituait le synopsis d'un des drames.

⁹⁰⁹ C'est ce que disent *Schol. Eur. Or.* 1691 et Aristot. *Poet.* 1454b 19 ss.

⁹¹⁰ Martino 1996, Moodie 2003.

Peut-être le fr. 659 R. faisait-il référence à une punition infligée à Tyro par sa méchante marâtre⁹¹¹ :

Ma douleur pour mes cheveux est comme celle d'une pouliche qui, traînée par des bergers dans des écuries, voit le grain blond récolté de son cou par une main sauvage; et debout dans la prairie, il voit dans les eaux de la rivière l'ombre de son image reflétée, les cheveux indignement coupés. Hélas, même un homme impitoyable aurait pitié d'elle, car elle devient folle de honte, consternée, pleurant les cheveux qu'elle avait autrefois.

La source qui transmet le passage (Ael. *NA* XI 18) explique la cause de ce châtement comme suit : « Quand une jument est prise d'une excitation sexuelle effrénée on parvient aisément à la calmer, selon Aristote, [HA 572b] pourvu qu'on lui rase la crinière. En effet, elle devient alors confuse, cesse de se démener, et met fin à son emportement et à ses piaffements répétés, toute honteuse d'avoir été déshonorée. C'est précisément à cela que fait allusion Sophocle dans sa pièce *Tyro* ». La prétendue convoitise de Tyro (à laquelle le fr. 652 R. *καπρομανής*, « excessivement lubrique », semble faire allusion, peut-être en référence à son amour pour le fleuve Énipée) est punie, comme c'est le cas pour Glycera dans la *Perikeiromene* de Ménandre, par la tonte de ses cheveux, une façon de mortifier sa beauté et de mettre en œuvre le « domptage » que les auteurs anciens recommandent souvent de faire subir aux femmes. Plus généralement, les cheveux sont un élément de séduction féminine en Grèce, notamment dans le cas des *parthenoi*, qui portent leur tête à découvert : la punition de leur luxure ou d'autres formes de relations inappropriées avec la sexualité et le mariage peut donc affecter cette partie du corps, provoquant une humiliation publique⁹¹². Ce pourrait être la punition infligée par la belle-mère à Tyro.

Le fr. 660, « [deux serpents] sont apparus au milieu de la table, parmi les aliments et les coupes », est également d'un grand intérêt. Il rappelle le rêve de Clytemnestre dans les *Choéphores* : l'hypothèse qu'il s'agit d'un rêve prémonitoire de Sidéro, qui craint la vengeance des jumeaux, est soutenue par le parallélisme avec Clytemnestre, une autre femme malfaisante destinée à mourir à cause de ses crimes.

Même l'iconographie consacre un espace limité au mythe de Tyro et surtout à la figure de Sidéro, qui apparaît sur une terre cuite de Medma d'environ 400 av. J.-C., sur laquelle est représentée la vengeance contre la belle-mère, qui gît au pied d'un autel⁹¹³.

HIPPODAMIE

Le mythe de Chrysis, fils de Pélops, et de sa belle-mère Hippodamie est attesté au V^e siècle par Hellanicos de Lesbos (*FGrHist* 4 F 157) et très brièvement par Thucydide (I 9) : Atrée et Thyeste, fils légitimes de Pélops, craignant que leur père n'ait l'intention de laisser le trône à

⁹¹¹ Clark 2003.

⁹¹² Sur les cheveux comme symbole sexuel, voir Ghiron-Bistagne 1985, 114-115 : la tonte de la chevelure garantit la maîtrise de la sexualité dans le mariage. Comme nous le verrons (*infra*, chap. II.3.3), les Proétides sont punies de calvitie pour avoir refusé le mariage. La jument était considérée comme un animal sujet à la luxure, comme on l'a déjà observé dans l'*Œdipe à Colonne* de Sémonide.

⁹¹³ Museo Nazionale de Reggio de Calabre 2871 = *LIMC* s.v. *Neleus* 2. Sur l'iconographie de Tyro voir Lucas de Dios 1984, 180-183, selon lequel elle a été influencée par la tragédie de Sophocle. La difficulté d'interprétation de nombreuses scènes rend cependant tout jugement difficile.

Chrysispe, le tuèrent, à l'instigation d'Hippodamie, leur mère et belle-mère de Chrysispe. Dans la tragédie homonyme d'Euripide, Chrysispe est kidnappé par Laïos, qui lui fait violence, provoquant ainsi le suicide du jeune homme ; mais il n'est pas exclu que la tragédie d'Euripide ait contaminé plusieurs versions du mythe⁹¹⁴. La version de Hyg. 85 est différente : « Lors des jeux de Némée, Laïos fils de Labdacos enleva, pour l'éclat de sa beauté, Chrysispe, fils bâtard de Pélops, que Pélops lui reprit à la guerre ; à l'instigation de leur mère Hippodamie, Atrée et Thyeste le tuèrent ; mise en cause par Pélops, Hippodamie se tua ». Le suicide de la belle-mère est également évoqué par Hygin dans la *fabula* 243,3, consacrée aux suicides : « Hippodamie, fille d'Œnomaos, épouse de Pélops, Chrysispe ayant été tué à son instigation »⁹¹⁵.

Selon Plutarque (*Par. min.* 313d-e), qui disculpe Atrée et Thyeste, c'est Hippodamie qui commet le crime de ses propres mains :

Hippodamie s'efforça de persuader Atrée et Thyeste de supprimer Chrysispe, sachant qu'il guetterait l'occasion de s'emparer de la royauté. Comme ils refusaient, elle se salit elle-même les mains du crime. Par une nuit noire, alors que Laïos est couché, elle tire son épée de son fourreau, blesse Chrysispe et lui plante l'épée dans le corps. Laïos, soupçonné à cause de son épée, se tire d'affaire grâce à Chrysispe, qui, à moitié mort, révèle la vérité. Pélops, après les funérailles, chassa Hippodamie hors des frontières.

L'assassinat direct ou indirect de Chrysispe n'est pas le seul crime commis par Hippodamie : on connaît mieux sa participation, en tant qu'exécutrice ou instigatrice, à l'assassinat de son père Œnomaos, roi de Pise, en Élide. Œnomaos ne voulait pas que sa fille se marie, selon certaines sources car « lorsqu'il consulta l'oracle sur sa propre mort, le dieu prophétisa qu'il mourrait à cause du mariage d'Hippodamie » (Diod. IV 73), tué par son futur gendre (Pherec. *FGrHist.* 3 F 37a-b) ; selon d'autres sources Œnomaos interdit le mariage parce qu'il était amoureux incestueux de sa fille (Apollod. *Ep.* 2,9,1, qui rapporte les deux versions)⁹¹⁶. Pour éviter le mariage, Œnomaos défiait les prétendants de sa fille dans la course de chars, les vainquait grâce aux chevaux qui lui ont été donnés par Arès, puis les tuait.

Mais Hippodamie, pour favoriser Pélops dont elle était amoureuse, avait convaincu Myrtilos, l'aurige de son père, d'endommager le chariot (Pherec. *Ibid.*, Apollod. *ibid.*), peut-être avec la promesse de faveurs sexuelles (Serv. *ad Verg. G.* III 7). Selon d'autres versions, c'est Pélops qui aurait soudoyé l'aurige, lui promettant une nuit avec Hippodamie (Paus. VIII 14,11, Palaeph. *De incred.* II 2 Festa) ou la moitié du royaume. Suite à cela, Œnomaos tomba et, selon les sources, mourut à cause de la chute, ou fut tué par Pélops (ou Myrtilos) ou se suicida. Myrtilos fut tué plus tard par Pélops, soit par méfiance, soit parce que la jeune fille l'avait faussement accusé d'avoir tenté de la violer.

Ces variantes présentent Hippodamie à tour de rôle comme la fille incestueuse, le prix passif

⁹¹⁴ Sur l'histoire et les variantes du mythe de Chrysispe voir Carpanelli 2019.

⁹¹⁵ Le mythe est brièvement évoqué par Apollod. III 5.5. Dans la *fabula* 271,2 consacrée aux éphèbes d'une beauté particulière, Hygin se souvient de Chrysispe, mais attribue son enlèvement à Thésée. Parmi les auteurs de théâtre, Strattis écrit une comédie intitulée *Chrysispe*, qui selon Fiorentini 2017, 208, développait une parodie de la tragédie d'Euripide, comme probablement la *Médée* du même auteur.

⁹¹⁶ Hyg. 253,1 insère dans une section consacrée à l'inceste « Hippodamie avec son père Œnomaos ».

d'une course, la meurtrière du père, l'assassine de Myrtilos, ou comme une figurante dans un plan décidé par d'autres. Analyser l'évolution du mythe et du personnage d'Hippodamie n'est pas chose aisée ; Hansen⁹¹⁷ en distingue trois formes principales. La première est celle de Pindare dans l'*Olympique* I, qui se contente de mentionner les amours de Poséidon et de Zeus, la course de chars et la victoire de Pélops grâce à l'aide de Poséidon (et non des chevaux d'Arès), sans faire allusion aux machinations ni aux assassinats. La deuxième forme du mythe, conservée dans Theopomp. *FGrHist* 115 F 350, raconte l'aide apportée à Pélops par le fantôme de son aurige Cillos, mort avant la course, tandis que la troisième, la version « noire », est celle – conservée par la plupart des sources – impliquant Hippodamie et Myrtilos dans le sabotage du char d'Œnomaos. Les deux premières versions présentent Pélops comme un héros positif et Hippodamie comme le prix dépersonnalisé de la course, tandis que la troisième est basée sur la trahison et la tromperie des trois personnages principaux. Alors que Kakridis⁹¹⁸ avait postulé un développement linéaire des trois versions, Hansen pense plutôt qu'elles représentent plusieurs adaptations d'un motif folklorique classé par les spécialistes des contes populaires comme « L'épouse remportée lors d'un tournoi »⁹¹⁹.

La tragédie n'offre pas de contribution significative : de l'*Œnomaos* de Sophocle il reste quelques fragments, dans l'un desquels Hippodamie exprime avec une certaine franchise son amour pour Pélops (474 R.) : « Un tel charme est en Pélops qui capte l'amour, un éclair dans ses yeux qui le brûle et me brûle, mesurant des regards égaux, comme quand le charpentier trace une ligne droite avec la règle ». Les fragments de l'*Œnomaos* d'Euripide, pour la plupart de contenu gnomique, ne confirment pas que le roi était un personnage particulièrement malfaisant⁹²⁰ ; selon certains chercheurs, le personnage négatif de la tragédie serait Pélops, mais on ne peut rien déduire concernant Hippodamie.

La seule conclusion que nous pouvons tirer sur le développement de ce mythe est qu'il se transforme globalement, de légende héroïque qu'il était, en une histoire sombre et peu édifiante : comme le note Moreau, les récits d'Apollodore sont intéressants non seulement parce qu'ils utilisent des sources anciennes, mais aussi parce qu'ils ont une valeur de bilan du cheminement des mythes, parce qu'ils signalent « la couleur, la tonalité du mythe arrivé au terme de son évolution, alors qu'il n'est plus entre les mains des créateurs qui le modèlent en fonction de leur personnalité et de la société dans laquelle ils vivent, mais livré aux érudits qui le fixent, qui effectuent un travail de conservateur »⁹²¹. En effet, dans Apollodore le mythe en question est peuplé de personnages négatifs : un père brutal et incestueux, un aurige traître et violeur, un héros, Pélops, qui obtient la victoire non pas pour sa valeur mais par la tromperie, une Hippodamie séduisante qui donne de faux espoirs à Myrtilos pour atteindre ses objectifs et qui commet, bien qu'indirectement, un parricide. Ces éléments « noirs » sont repris, avec des variantes différentes, dans toutes les sources successives au milieu du V^e siècle : déjà Phérécyd. *FGrHist* 3 F 37a-b fait allusion à la tromperie et à la mort de Myrtilos, et sur les

⁹¹⁷ Hansen 2000.

⁹¹⁸ Kakridis 1928 et 1930. Sur les différentes versions de ce mythe voir également Dolcetti 2011.

⁹¹⁹ Aarne, Thompson 1928, T. 508, Thompson 1955-58, 52 et 179.

⁹²⁰ Le fr. 577 Kn. (« Pour moi, chaque fois que parmi les mortels je vois les méchants tomber, j'affirme l'existence de la race des dieux ») est trop général pour conclure qu'il parle de la mort d'Œnomaos.

⁹²¹ Moreau 1987, 227.

vases de la fin du V^e siècle, l'aurige est souvent présent, représenté avec une roue à la main faisant allusion au sabotage du char⁹²². Hygin souligne la peur peu héroïque de Pélops en voyant les têtes coupées des prétendants, alors que la *Scol. Eur. Or.* 990 et la *Schol. Hom. Il.* II 104 racontent qu'Hippodamie, après avoir tenté en vain de séduire Myrtilos, l'aurait faussement accusé d'une tentative de viol, selon le schéma narratif du *Potipharmotiv*. Eschyle et Sophocle aussi semblent pencher vers une interprétation sombre du mythe, en se concentrant sur la malédiction que lance Myrtilos avant de mourir et qui va troubler la famille pendant des générations. Dans l'*Électre* de Sophocle, par exemple, la course de Pélops (vv. 505-515) est mentionnée non pas comme un acte héroïque, mais comme une source de contamination, *πολύπονος* (« source de tant de douleurs ») et *αϊανής* (« origine de chagrin éternel ») pour la lignée des Pélopidés : suite à la tromperie de l'aurige et à sa mort, affirme le chœur, « la violence maléfique n'a jamais quitté cette maison ». On trouve des tons similaires dans *Eur. Or.* 988-994 et 1546-1548, où la victoire de Pélops est occultée et l'assassinat de Myrtilos est mis au premier plan⁹²³.

Cette attention portée à la mort de l'aurige est bien sûr motivée par l'importance de sa malédiction pour le sort des Pélopidés ; pourtant, dans les sources les plus anciennes, il n'y a aucune trace d'actions déshonorantes de Pélops, ni de la tromperie de Myrtilos, et encore moins d'Hippodamie en tant que meurtrière ou séductrice. Homère (*Il.* II 100-108) présente Pélops comme un roi et énumère ses descendants, et Hésiode ne mentionne que ses trois fils (fr. 190-191 M.-W.) et la liste des prétendants vaincus par Œnomaos (fr. 259 M.-W.). Sur le coffre de Cypsélos décrit par Pausanias, du VI^e siècle, Myrtilos n'apparaît pas (V 17,7 « Œnomaos poursuit Pélops qui tient Hippodamie ») ; enfin dans l'*Olympique* I de Pindare, de 476 av. J.-C., Pélops affronte courageusement la mort et obtient l'aide de Poséidon pour remporter glorieusement la course (vv. 67-89).

Quelle est la cause de cette évolution négative du mythe ? Selon Moreau, les raisons sont étroitement liées à l'histoire du V^e siècle, et plus précisément à l'intensification du conflit entre Athènes et Sparte au cours de ce siècle : comme Ménélas, Pélops a également été dégradé dans le cadre de l'idéologie anti-Sparte très répandue. Cette interprétation semble plausible ; quoi qu'il en soit, Hippodamie ne peut être séparée des personnages masculins de ce mythe lorsque l'on évalue son évolution négative à partir du V^e siècle, qui dans ce cas ne concerne pas seulement la protagoniste féminine, mais Œnomaos, Myrtilos, Pélops et le mythe dans son ensemble.

THÉANO

L'illustration la plus large du mythe concernant Théano et Mélanippe, passé sous silence par Apollodore, est offerte par Hyg. 186 :

⁹²² La poterie présente de nombreuses images de la course de chars à partir du VI^e siècle (fig. 25 : Cratère attique à f.r. attribué au Peintre d'Œnomaos, IV^e siècle av. J.-C., Naples, Museo Archeologico Nazionale M2731) : plusieurs étapes de la course sont représentées, dont la chute et la mort d'Œnomaos. Le meurtre du roi par le couple d'amoureux est plus répandu dans l'art étrusque, et le meurtrier est toujours une figure masculine : mais dans certains reliefs Hippodamie est présente et brandit une double hache, comme Clytemnestre, ou un rayon de roue (voir *LIMC* s.vv. *Hippodameia*, *Pelops*, *Oinomaos*).

⁹²³ Malheureusement, on ne sait rien sur les *Œnomaos* des poètes comiques Antiphane et Eubule.

Neptune s'unit avec Mélanippé, la très belle fille de Desmontès ou, selon d'autres poètes, d'Éole, et engendra ainsi deux fils. Quand il l'eut appris, Desmontès aveugla Mélanippé et l'enferma dans un tombeau, où il il ordonna qu'on lui fit passer nourriture et boisson en petite quantité, cependant que les enfants seraient abandonnés aux bêtes. Quand ils eurent été abandonnés, une vache à lait vint auprès des enfants et leur offrit ses mamelles. Ayant vu cela, des bergers les emmenèrent afin de les élever. Cependant, Métapontus, le roi d'Icarie, demandait à son épouse Théano de lui donner des enfants, ou de quitter le trône; effrayée, elle envoya demander à des bergers de lui trouver un enfant pour tromper le roi ; ceux-ci envoyèrent les deux enfants trouvés et elle les présenta au roi Métapontus pour les siens. Théano cependant, eut ensuite deux enfants de Métapontus. Alors que Métapontus chérissait fortement les deux premiers pour leur extrême beauté, Théano lui demandait de les faire disparaître et de garder le trône pour ses fils. Le jour était venu pour Métapontus de se rendre, pour un sacrifice, auprès de Diane de Métaponte. Théano, devant l'occasion, révèle à ses fils que les premiers sont des enfants supposés : comme ils allaient à la chasse <il fallait> donc les tuer à coups de couteaux. Sur l'avis de leur mère, une fois sur une montagne, ils engagèrent le combat. Mais les fils de Neptune, avec <son> aide, l'emportèrent et les tuèrent. Quand on eut ramené leurs corps au palais, Théano se tua avec un couteau de chasse. Les auteurs de la vengeance, Boéotus et Aéolus, se réfugièrent alors auprès des bergers, au lieu où ils avaient été élevés. Là, Neptune leur révèle qu'ils sont nés de lui et qu'on garde leur mère en prison. Ils parvinrent auprès de Desmontès, le tuèrent, et firent sortir leur mère de prison ; Neptune lui rendit la vue, ses fils la menèrent en Icarie auprès du roi Métapontus à qui ils révélèrent la perfidie de Théano. Après cela, Métapontus épousa Mélanippé et adopta ses fils qui, en Propontide, fondèrent, d'après leurs noms, Boéotus la Béotie, et Aéolus l'Éolie.

Nous nous trouvons face à une belle-mère qui répond à tous les stéréotypes de son caractère : menteuse, trompeuse, opportuniste, avide de pouvoir et capable de tuer pour assurer le royaume à ses enfants, comme le déclare expressément Hygin. Mélanippe est donc doublement persécutée, d'abord par son père, selon le schéma mythique très répandu de la punition paternelle injuste envers une fille fécondée par un dieu hors mariage (Alopé, Danaé, Augé...), puis par sa marâtre. Dans le mythe de Mélanippe, deux schémas narratifs et deux figures typiques de persécuteurs se croisent donc ; l'histoire se termine par le schéma habituel du suicide de la belle-mère après la mort de ses enfants et la victoire de ses beaux-enfants.

Nous ne savons pas comment Euripide a donné vie à ce personnage dans les deux drames qui lui sont consacrés : leur perte est considérable, car aucun autre poète ne représente cette histoire, même si elle a toutes les caractéristiques tragiques. *Mélanippe philosophe* (Μελανίππη ἡ Σοφίη), vraisemblablement représentée entre 421 et 411 av. J.-C., concernait, selon l'*hypothesis*, la première partie du mythe : le titre ferait référence à l'habileté rhétorique et à la capacité de la jeune fille à prouver son innocence et à défendre ses enfants. *Mélanippe emprisonnée* (Μελανίππη Δεσμῶτις), dont l'hypothèse ne demeure pas, incluait l'épisode de la marâtre⁹²⁴. Il est probable que le récit d'Hygin s'inspire de l'imbrication des deux tragédies d'Euripide.

Dans la première des deux œuvres, la plus citée et la plus parodiée, l'héroïne étendait son

⁹²⁴ Sur les interprétations des intrigues des deux tragédies, voir Jouan-van Looy 1998-2003, VIII 2, 347-375.

expérience douloureuse au destin de toutes les femmes, en défendant le *genos gynaiikon* : c'est ce que montre le célèbre fragment fr. 494,12-23 Kn. caractérisé par l'éloquence et la capacité argumentative, ce qui n'est pas surprenant chez une descendante du centaure Chiron⁹²⁵ :

C'est donc en vain que le blâme des hommes décoche contre les femmes les traits impuissants de leurs médisances. Elles valent mieux que les hommes, et c'est moi qui vais le démontrer. Elles concluent des contrats sans témoins... (5) elles ne se rétractent pas en se refusant de s'aider l'une l'autre... les peines... amène la honte... une femme bannira... (10) Elles administrent les maisons et conservent à l'intérieur de la demeure ce qui a été transporté par mer et en l'absence d'une femme, une maison ne connaît ni éclat ni prospérité. En ce qui concerne les dieux, ce que je considère de première importance, nous jouons un rôle essentiel : dans la maison de Phoibos, ce sont les femmes qui interprètent la pensée de Loxias, (15) et autour du siège saint de Dodone près du hêtre sacré, c'est le sexe féminin (*thely genos*) qui communique les volontés de Zeus à tout Grec qui le désire. Les rituels qui sont pratiqués en l'honneur des Moires et des Déesses anonymes, il est sacrilège qu'ils soient entre les mains des hommes, (20) mais ils prospèrent sans exception dans les mains des femmes. C'est ainsi que se fonde le droit des femmes pour ce qui touche aux dieux. Comment dès lors, le sexe féminin (*gynaikeion genos*) devrait-il être insulté? Verra-t-on les hommes cesser de dénigrer sottement les femmes ~< dans leur arrogance >, (25) de les blâmer toutes autant qu'elles sont, s'ils en trouvent une seule mauvaise? Mais je ferai une distinction dans mon propos : rien de pire qu'une mauvaise femme, mais rien de meilleur, tant s'en faut, qu'une femme honnête : ce n'est qu'une différence de nature.

On trouve également une déploration du sort des femmes et une défense du *genos gynaiikon* dans le fr. 493 Kn. de la *Desmotis* (« L'engeance detestée des femmes [θῆλυ μισηθὲν γένο] souffre énormément! Celles qui ont failli sont une honte pour celles qui n'ont pas failli; les mauvaises partagent le blâme avec celles qui ne le sont pas, et pour ce qui est du mariage, elles sont, dans l'opinion des hommes, dépourvues de tout bon sens »). Le fr. 497 Kn. de la *Sophé* (« Châtiez-la. Car voici l'origine du mal avec les femmes. Certains, soit en considération des enfants, soit à cause leur parenté, ne suppriment pas leur femme prise en faute. Dès lors ce vice s'est insinué chez beaucoup de femmes et progresse au point que la vertu se perd ») et le fr. 498 Kn. de la *Desmotis* (« À part celle qui m'a enfanté, je hais toute la race des femmes [θῆλυ πᾶν μισῶ γένος] ») semblent exprimer le point de vue masculin, peut-être du père de l'héroïne.

Le contenu de ces fragments explique pourquoi la figure de Mélanippe, qui possède toutes les caractéristiques d'un personnage positif injustement persécuté, est néanmoins citée par Aristophane à côté de Phèdre comme exemple de femme malfaisante (*Th.* 547) et associée dans *Ar. Lys* 1124 à un contexte de liberté féminine excessive, par la reprise d'un passage de la *Sophé* (« Je suis femme, c'est vrai, mais j'ai du jugement »)⁹²⁶. Au lieu de se présenter comme une victime innocente, Mélanippe, exagérant la liberté d'expression, se transfigurait en une femme dangereuse. *Arist. Poet.* 1454a 28-31 le confirme, selon lequel « On peut citer, comme exemple d'inutile bassesse de caractère, le personnage de Ménélas dans l'*Oreste* ;

⁹²⁵ Sur la connotation de Mélanippe comme *sophe* par rapport à sa généalogie, voir Montemurro 2019.

⁹²⁶ Sur *Mélanippe* comme source pour Aristophane, voir Butrica 2001.

pour le manque de convenance et de conformité (τοῦ δὲ ἀπρεποῦς καὶ μὴ ἀρμόττοντος), les lamentations d'Ulysse dans la *Scylla*, et la tirade de Mélanippe »⁹²⁷. Certains fragments, par exemple 484 Kn., montrent en fait comment l'héroïne entrait même dans les questions de cosmogonie, en faisant preuve de compétence philosophique et en utilisant un lexique technique.

L'absence d'autres sources d'époque archaïque et classique nous empêche malheureusement d'évaluer les variations dans le temps de ce mythe, peut-être rendu célèbre par Euripide lui-même. Nous ne savons même pas si et dans quelle mesure le poète a innové par rapport à un mythe plus ancien. La figure de la belle-mère, Théano, reste elle aussi totalement inconnue : étant données les caractéristiques de l'intrigue, il semble probable que sa figure ait été modelée d'après celles d'autres belles-mères d'Euripide, comme Ino et Thémisto, qui ont conclu leurs actes criminels par un suicide.

PÉNÉLOPE, ENDÉIS, LA BELLE-MÈRE DE PHRONIMÉ

Même Pénélope, la plus fidèle des épouses, peut se transformer en une mauvaise marâtre : *tantum novercarum natura potuit suadere malorum*. Cet épisode, non homérique, est attesté par Parthénios (*Erot. Path.* 3), selon qui il aurait été le sujet de l'*Euryale* perdu de Sophocle. L'histoire est la suivante : Ulysse, de retour à Ithaque, va consulter un oracle en Épire, où il conçoit un fils avec Évippe, la fille du roi de Dodone. Une fois le fils devenu adolescent, sa mère l'envoie à Ithaque pour qu'il soit reconnu par son père. Pénélope fait alors traîtreusement assassiner le jeune homme, accusé de conspiration, de la main inconsciente de son propre père ou, selon Eustache, de la main de Télémaque. Selon une tradition attestée par Apollodore, la figure de l'épouse fidèle par excellence subit une évolution négative notamment en ce qui concerne un autre vice typiquement féminin, le dévergondage sexuel ; le mythographe déclare (*Epit.* 7,38-39) : « Certains disent que Pénélope s'était laissée séduire par Antinoos, qu'Ulysse la renvoya chez son père Icaros, qu'elle alla à Mantinée, en Arcadie, où des œuvres d'Hermès elle mit au monde Pan. D'autres disent qu'Ulysse la tua lui-même, à cause de ses rapports avec Amphinomos ». Toujours dans Lycophr. 771-773 (et scholie au v. 772) Pénélope est décrite comme une courtisane, également connue sous le nom de βασσάρα, « Bacchante », qui se délecte avec les Prétendants. Nous ne savons pas à quel point cette tradition est ancienne, mais l'épisode impliquant Pan est déjà mentionné par Hdt. II 145.

Le mythe concernant Endéis, la belle-mère de Phocos, fils du second lit d'Éaque, est également peu répandu. Voici le récit de Pausanias (II 29,9) : « Lorsque Télamon et Pélée [fils d'Éaque et d'Endéis] eurent convaincu Phocos de rivaliser avec eux au *pentathlon*, et ce fut le tour de Pélée de lancer la pierre qu'ils utilisaient à la place du disque, il frappa Phocos volontairement. Ils firent ce geste pour plaire à leur mère, car ils étaient en effet nés de la fille de Sciron, tandis que Phocos était le fils non pas de la même femme, mais de la sœur de Téthys [Psamatthée], si l'on en croit les Grecs ». Pausanias ajoute (II 29,10) que le nom de cette belle-mère est Ἐνδηίς. La version du mythe racontée par Apollod. III 12,6 est très

⁹²⁷ À ce propos Mayhew 1999. Sur le personnage et le mythe de Mélanippe voir. Auffret 1988, Jufresa 2002, Montemurro 2019, selon lequel l'héroïne d'Euripide était calquée sur la figure d'Aspasie.

similaire, mais aucune belle-mère n'est nommée et la responsabilité du meurtre est attribuée à Télamon et à Pélée, qui seront ensuite chassés d'Égine par leur père. Il ne nous reste qu'une image stéréotypée d'une marâtre qui incite des tiers à commettre le crime qu'elle a échaffaudé.

On trouve finalement une belle-mère caractérisée par tous les clichés de la catégorie dans un récit d'Hérodote à la saveur romanesque et folklorique sur la naissance de Battos de Cyrène (IV 154-155) :

Il y a en Crète une ville d'Oaxos ; il y eut dans cette ville un roi, Étéarchos, père d'une fille qui n'avait plus de mère, appelée Phronimé ; à cette fille il donna une belle-mère en épousant une autre femme. Celle-ci, introduite dans la maison jugea bon d'être aussi en fait pour Phronimé une véritable marâtre, lui, créant des ennuis, machinant contre elle tout au monde ; enfin, elle l'accusa d'impudicité, et fit croire à son mari que les choses étaient comme elle le disait. Lui, persuadé par cette femme, forma contre sa fille le projet d'une action impie. Il y avait à Oaxos un homme de Théra, un marchand, Thémison ; Étéarchos l'invita comme son hôte à un repas, et le fit s'engager par serment à lui rendre, à lui Étéarchos, tel service qu'il demanderait. Et, quand il l'eut lié par un serment, il amena sa fille, lui la remit, avec prière de l'emmener hors du pays et de la jeter à la mer. Indigné de la perfidie qui lui avait fait prêter son serment, Thémison rompit les liens d'hospitalité, et voici ce qu'il fit : il prit la jeune fille avec lui, mit à la voile, et, quand il fut en pleine mer, satisfaisant à l'obligation du serment prêté à Étéarchos, il attacha Phronimé avec des câbles, la plongea dans les flots, et l'en retira ; et il arriva à Théra.

Dans la suite de l'histoire, Phronimé, qui est devenue la concubine d'un notable de Théra, donnera naissance à Battos. *Suda* (s.v. Βάττος) confirme que les machinations de la marâtre de Phronimé concernaient une accusation d'impudence, qui n'est cependant pas précisée : « [La belle-mère] a tenté de causer du mal à Phronimé et a comploté toutes sortes de machinations contre elle (παρέχουσα τε κακά και πᾶν ἐπ'αὐτῇ μηχανωμένη), elle a finalement réussi à persuader son mari de l'accusation d'impudence (μαχλοσύνην) ».

Enfin, il faut rappeler que Médée, dans le rôle de belle-mère, compte parmi ses multiples crimes la tentative d'empoisonnement de Thésée, fils de son second mari Égée. Élargissant la perspective aux enfants illégitimes du mari, Hermione peut également être incluse parmi les belles-mères. En effet, sa cruauté envers Andromaque et son fils dans l'*Andromaque* d'Euripide « may be regarded as stepmotherly in motivation and intensity »⁹²⁸.

Un bilan concluant sur le traitement de la figure de la belle-mère dans une perspective historique révèle que ce n'est que chez Homère que celle-ci, entendue au sens large du terme, est exempte du préjugé de méchanceté et d'hostilité envers ses beaux-enfants : aucun jugement négatif n'est exprimé sur la figure d'Éribée, belle-mère des Aloades, Otos et Éphialte (*Il.* V 385-391), qui dénonce les beaux-fils responsables d'avoir lié Arès et de l'avoir enfermé dans une hydrie de bronze. Éribée apparaît plutôt comme la sauveuse du dieu, et les

⁹²⁸ Watson 1995, 228. Sur Hermione et Médée, voir *supra*, chap. II.1.4 et II.2.2.

beaux-fils ne sont pas présentés comme les victimes innocentes d'une trahison. Dans Homère, on trouve une autre référence à une marâtre, qui n'est ni positivement ni négativement qualifiée, dans *Il.* XIII 694-697 (et XV 334-336, en référence à la même histoire). Dans ce cas, la marâtre est une victime, puisque Médon tue son frère ; un crime dont nous ne connaissons pas les motifs et après lequel Médon est envoyé en exil. Une figure positive et aimante envers son beau-fils Pédéos, *nothos* de son mari Anténor, est plutôt Théano dans *Il.* V 69-71, dont Homère raconte qu'elle a élevé Pédéos « avec grand soin, tout comme ses enfants, pour plaire à son époux ».

La concubine du père de Phénix, dans *Il.* IX 437-457, ressemble en partie à une belle-mère, également non définie dans les termes traditionnels de la méchante marâtre⁹²⁹. Dans les poèmes homériques, Phèdre est finalement nommée parmi les ombres de *Nekya*, mais sans mentionner son histoire. L'impression est que dans les familles élargies des poèmes, dans lesquelles sont également intégrées les concubines, comme dans l'*oikos* de Priam, la figure de la belle-mère n'est pas encore un objet de haine. Les personnages qui ressortent le plus sont les concubines, plutôt que les marâtres. Dans Hésiode, la seule mention de la belle-mère est métaphorique ; une métaphore, cependant, qui montre clairement la déqualification de cette figure (*Op.* 822-825) : « Ce sont là les jours qui ont un véritable prix pour les habitants de la terre. Les autres sont changeants au neutres, n'apportant rien aux hommes. Tel fail l'éloge d'un jour et tel d'un autre, et peu de gens savent le vrai : une même date parfois est une marâtre et parfois une mère ».

Le plaidoyer d'Antiphon intitulé *Contre la belle-mère* est aussi très intéressant pour la définition de la figure de la belle-mère. Le plaidoyer, considéré par certains comme un exercice scolaire jamais prononcé dans un tribunal, concerne une accusation d'empoisonnement : un citoyen athénien, Philonéos, festoyant avec un ami, meurt subitement après que sa concubine lui ait versé du vin. Le vin a été empoisonné : la concubine, placée sous la torture, avoue et est exécutée. Le fils de Philonéos, une fois devenu majeur, accuse sa belle-mère d'être l'instigatrice du crime : selon l'accusation, la concubine s'était laissée convaincre parce que Philonéos, las d'elle, avait menacé de la vendre à un bordel ; la marâtre lui avait également menti, faisant passer le poison pour un philtre d'amour qui lui redonnerait l'attention de Philonéos. Ce dernier, sur le point de mourir, aurait révélé ces faits à son fils, lui demandant de le venger : les fils de la belle-mère, en revanche, auraient tenté de cacher la vérité sur la mort de leur père et aussi sur certaines tentatives antérieures d'empoisonnement, refusant de livrer les esclaves à la torture en connaissance de cause.

En présentant ce cas d'empoisonnement, Antiphon truffe son plaidoyer de *topoi* sur les femmes et sur les marâtres et de suggestions tirées du théâtre tragique : la belle-mère est appelée Clytemnestre, pour évoquer la typologie des meurtrières de maris ; selon les clichés du discours anti-féminin et de nombreuses intrigues tragiques, il s'agit d'une conspiration entre des femmes qui se soutiennent mutuellement pour provoquer la mort du *pater familias* ; la belle-mère, selon la norme, aime ses enfants, mais pas ceux du premier lit de son mari ; la seconde conjurée est une concubine, un autre type de femme potentiellement dangereuse ; le mari mourant demande à son fils de le venger, comme le fait Amphiarao avec Alcmon ; le

⁹²⁹ Voir *infra*, chap. II.3.1.

meurtre est perpétré avec du poison, une arme typiquement féminine ; l'histoire, enfin, évoque l'empoisonnement et la mort d'Héraclès par un poison que Déjanire croit être un philtre d'amour⁹³⁰.

Ainsi, la belle-mère d'Antiphon, au lieu de refléter la réalité de l'Athènes du V^e siècle, est un personnage littéraire à tous les égards, que l'orateur ait voulu solliciter les émotions des juges en créant une atmosphère tragique, en substituant à l'absence de preuves de l'accusation d'autres stratégies oratoires, ou que, dans le cas d'un plaidoyer scolaire, l'auteur ait voulu montrer son talent. Dans les deux cas, un fait demeure évident : l'utilisation de stéréotypes culturels sur les femmes et les marâtres, et l'évocation des personnages féminins négatifs et dangereux de la tragédie sont des outils utilisés pour attirer la faveur du juge ou des lecteurs, puisque c'est la tâche d'un orateur. Cela signifie que l'auteur du plaidoyer tient pour acquis que ceux qui l'entendent ou la lisent partagent les mêmes préjugés et canons idéologiques sur lesquels le plaidoyer est fondé. C'est précisément dans ce sens que la « réalité » du temps entre de façon écrasante dans l'art oratoire.

Les clichés traditionnels sur la figure de la belle-mère seront accueillis des siècles plus tard avec une certaine ironie par Lucien dans son *Abdicatus*, où un médecin répudié par son père explique pourquoi il a refusé de soigner sa belle-mère, souffrant d'une sorte d'hystérie (*Abd.* 30) : « Je n'aurais pas osé administrer un médicament parce que la peur d'un éventuel échec et le discrédit avec lequel beaucoup auraient couvert ma personne m'auraient paralysé [...] Vous devez savoir que beaucoup de gens croient qu'il existe vraiment chez toutes les belles-mères, même si ce sont de braves femmes, une certaine haine envers leurs beaux-enfants et qu'elles deviennent souvent folles et souffrent de ce genre de déséquilibre typique des femmes ».

Le médecin semble s'inspirer d'exemples tragiques ou des oraisons sur les marâtres empoisonneuses, mais, inversant la perspective, il suggère qu'il ne veut pas prescrire un médicament, afin de ne pas être suspecté d'empoisonnement. Même si la belle-mère de l'*Abdicatus* est constamment définie comme une bonne épouse, il est évident que le beau-fils se méfie d'elle. Il est intéressant que l'attribution à la belle-mère d'une maladie proche de la folie ou de l'hystérie décrite par la médecine hippocratique finisse par pathologiser cette figure, avec une procédure qui, avec des modalités et des résultats différents, caractérise chez Euripide le caractère d'une belle-mère plus connue, Phèdre⁹³¹.

Pour revenir à l'époque classique, on peut conclure que c'est à partir de cette période que la présence des belles-mères s'est intensifiée dans les sources, dont certaines – pour autant que nous sachions – étaient inconnues jusqu'au V^e siècle⁹³². Beaucoup d'entre elles apparaissent pour la première fois dans la tragédie, comme Sidéro ou comme la belle-mère des fils de Phinée et celle de Ténès, que nous rencontrerons dans le prochain chapitre parmi les belles-mères « amoureuses »⁹³³ ; il en va de même pour Créuse-marâtre et pour le conflit entre

⁹³⁰ Sur les réminiscences tragiques dans ce plaidoyer voir Apostolakis 2007 ; sur la relation entre la tragédie et la pensée juridique dans *Contre la belle-mère*, en particulier par rapport aux concepts de responsabilité et d'intention, voir Wohl 2010.

⁹³¹ Une brève analyse de la figure de la belle-mère dans *Abdicatus* se trouve dans Álvarez Siverio 2017.

⁹³² Watson 1995, 20 : « Stepmothers are not, in fact, prominent in myth before the fifth century ».

⁹³³ Watson 1995, 253.

Hermione et Andromaque, un épisode probablement inventé par Euripide⁹³⁴. Certaines intrigues relatives à la marâtre méchante semblent être apparues au V^e siècle, par exemple les événements de Sidéro et Tyro ou Pénélope et Euryale. Mais les événements qui impliquent des belles-mères ne sont généralement pas nouveaux : l'opération qui caractérise plusieurs tragédies du V^e siècle consiste à reprendre des mythes connus en les modifiant par l'inclusion en leur sein d'une *metryia* maléfique ou d'une autre figure féminine dangereuse : « These stepmothers may be viewed as additions by the tragedians to an already established myth, providing a new motivation for an existing mythical event, ora fresh insight into character »⁹³⁵.

En bref, de nombreux protagonistes des histoires de belles-mères du V^e siècle sont connus depuis Homère, à commencer par Ulysse et Pénélope, mais leurs événements antérieurs au V^e siècle ne comprennent pas encore les belles-mères, qui, d'après ce que nous pouvons voir, sont incluses dès la fin de l'âge archaïque ou pendant l'âge classique : dans ce cas précis, il ne s'agit pas de l'évolution négative de figures individuelles, comme dans le cas de Médée ou de Procné, mais de l'évolution de toute la catégorie des marâtres. Cependant, il reste une possibilité concrète qu'au moins certaines d'entre elles figuraient déjà dans les poèmes du Cycle : la rareté de la documentation survivante de l'épopée post-homérique et de la mythographie la plus ancienne représente malheureusement une grande limite pour une analyse en ce sens.

Quelle est la raison de l'émergence de cette figure à l'époque classique ? Est-il particulièrement nécessaire à cette époque d'avertir le public des dangers de prendre une seconde épouse ? Ou bien l'évolution de la méchante belle-mère fait-elle simplement partie de l'évolution globale négative des figures féminines au V^e siècle ?

Dans un passage intéressant des *Lois* de Platon (XI 930b), l'Athénien déclare que les lois de l'État idéal conseilleraient, en cas de veuvage, « d'élever les enfants sans engager une belle-mère (μη μητρῶν ἐπαγόμενον) » : c'est peut-être un symptôme du fait que dans l'Athènes classique, les belles-mères étaient considérées comme un corps étranger à la famille. Ce n'est que dans le cas où la première femme meurt sans enfants « que le mari devra nécessairement se remarier, à condition qu'il ait suffisamment d'enfants pour la maison et l'État ». Mais s'il est si important, voire nécessaire (ἐξ ἀνάγκης) de générer des enfants τε οἴκῳ καὶ τῇ πόλει, pourquoi n'est-il pas recommandé de prendre une seconde épouse avec laquelle il serait possible de donner naissance à davantage de citoyens ?

La réponse ne peut être qu'une, à savoir que le second mariage du chef de famille était perçu comme potentiellement négatif précisément « pour la maison et l'État ». La deuxième femme du père peut en effet constituer un danger pour la famille, car elle perturbe l'échange régulier des femmes. Comme nous le verrons au chapitre suivant, et comme le disent Bouvier et Moreau à propos du mythe de Phinée, « c'était aux fils de Phinée qu'il convenait de prendre épouse et non à leur père : leurs mariages auraient fait d'eux de nouveaux pères et, ainsi, la nouvelle génération aurait pris la place de l'ancienne. Mais au lieu de marier ses fils et de leur confier leur soin d'assurer la continuité de la lignée, Phinée [...] décide d'assumer lui-même le

⁹³⁴ Voir Fantham 1986, 268.

⁹³⁵ Watson 1995, 254

rôle qu'il aurait dû leur abandonner »⁹³⁶. La grande différence d'âge entre le mari et la femme, surtout dans le cas d'un second mariage, n'est peut-être pas étrangère à ce scepticisme quant à la possibilité de le contracter : elle peut aussi favoriser l'amour avec le beau-fils, comme cela se produit dans les mythes basés sur le *Potipharmotiv*. Les *gnomai* sur l'inopportunité pour un vieil homme d'épouser une jeune femme sont en fait fréquents chez les auteurs d'âge classique (il y en a un échantillon chez Stobée).

Il est difficile de dire à quel point les secondes noces étaient fréquentes dans l'Athènes classique, notamment parce que les sources littéraires, qui présentent de nombreuses histoires de belles-mères et très peu d'histoires de beaux-pères, falsifient la réalité. Bien que le taux de mortalité des femmes en couches ait dû avoir une certaine incidence, étant donné la fréquence des guerres et la différence d'âge entre les conjoints, il est difficile de croire que les veufs pullulaient par rapport aux veuves. La grande présence au V^e siècle et après des histoires de belles-mères et non de beaux-pères dans les transpositions littéraires de la mythologie ne reflète guère une réalité historique, mais répond plutôt à des besoins idéologiques : la représentation de tant de belles-mères malfaisantes, *naturellement* hostiles aux enfants du second lit, correspond à un message didactique sur l'inopportunité, éminemment politique, de contracter des seconds mariages en présence d'enfants du premier lit. Un message qui, chez Homère, n'aurait eu aucune raison d'être, étant donné la structure familiale plus ouverte décrite dans les poèmes et qui, au contraire, à l'époque classique, à une époque où la *polis* établit un contrôle plus étroit du mariage monogame, prend un sens plus important. Nous verrons dans le prochain chapitre si l'histoire des belles-mères amoureuses va dans le même sens.

La présence significative de la figure de la belle-mère au théâtre, un genre doté d'une composante didactique indiscutable, pourrait en partie avoir cette raison également ; mais cette présence peut également s'expliquer par le fait que la tragédie préfère les épisodes de violence brutale, qui suscitent des émotions, et que le *pathos* augmente si nous avons affaire à des conflits intrafamiliaux. Il reste cependant à expliquer pourquoi tant de ces actes sont confiés par les poètes à des personnages féminins, qui évoluent de l'innocence ou d'une culpabilité modérée jusqu'à l'incarnation de la plus grande férocité imaginable. Un traitement systématique similaire n'apparaît pas en ce qui concerne les personnages masculins.

Il ne s'agit pas ici d'explorer les interprétations générales des fonctions – dans les mythes et le folklore – de la figure de la belle-mère, analysée sous un angle psychanalytique, en relation avec des rituels d'initiation, avec des situations sociales réelles ou en tant que transposition de la mère maléfique⁹³⁷ ; il s'agit plutôt de préciser sa valeur dans le contexte historique de l'Athènes de l'époque archaïque et classique. En attendant de poursuivre l'examen avec les belles-mères amoureuses dans le prochain chapitre, nous nous limiterons pour l'instant à noter les traits communs aux *μητροαί* de l'époque classique, les meurtrières comme les « amoureuses » : elles sont mauvaises, sans maîtrise de soi, en proie à la jalousie ou au désir, rusées, trompeuses et menteuses. Ces caractéristiques ne sont pas individuelles, mais dépendent de l'appartenance en premier lieu à la catégorie des belles-mères, et en second lieu

⁹³⁶ Bouvier, Moreau 1983 ; voir aussi Bonnard 2002.

⁹³⁷ À ce propos Watson 1995, 42-49.

à celle des femmes. C'est sur la présence de ces traits de caractère communs que repose l'analogie des thèmes et des motifs dans les histoires de marâtres, comme la fausse accusation, le complot déjoué, la punition ou le suicide de la belle-mère coupable⁹³⁸.

II.2.4 Meurtrières d'autres parents proches et mères vengeresses

Si l'on considère la mythologie comme un reflet de la réalité, il faudrait en conclure que le meurtre de parents proches est une activité très populaire en Grèce. Hygin dans la *fabula* 244 (*Qui cognatos suos occiderunt*) fait état d'une très longue liste de meurtres entre proches, qui comprend divers degrés de parenté en plus de ceux discutés jusqu'à présent : oncles, neveux, cousins, frères de l'arrière-grand-père. En lisant cette liste, dont se détachent les crimes des Atrides, on découvre que les auteurs de ces crimes sont tous des hommes, ainsi que *Qui soceros et generos occiderunt* (245). En fait, très peu de femmes tuent des parents masculins qui dépassent les catégories du mari et du fils : un signe que le danger féminin est perçu comme agissant en premier lieu sur les membres les plus proches de la famille.

HIPPODAMIE, LES PÉLIADES, PHILOMÈLE, SCYLLA

Certaines héroïnes dangereuses tuent leur père : c'est le cas d'Hippodamie, dont nous avons déjà parlé, et des Péliades, dont le danger, comme celui de Déjanire, consiste à provoquer la mort du père bien-aimé alors qu'elles ne le voulaient pas, en tombant dans le piège tendu par Médée. Aristote (*EE* 1225b) cite en fait le parricide des Péliades comme exemple d'action involontaire. Mais la manière horrible dont Pélias meurt, déchiqueté et jeté dans un chaudron d'eau bouillante, jette une lumière sinistre sur cette action, même si elle a été menée dans une bonne intention : elle met en évidence la capacité des Péliades à démembrer un homme encore vivant et les met sur le même plan que d'autres destructrices de corps masculins, telles qu'Agavé, Procné et Philomèle. Cette dernière, comme Ino, doit également être comptée parmi les meurtrières de proches, dans ce cas son neveu Itys, par vengeance personnelle mais aussi en solidarité avec sa famille d'origine. Dans le cas du parricide, comme dans celui du filicide, la situation n'est pas spéculaire en ce qui concerne les hommes : en effet, contrairement aux femmes parricides, les deux matricides de la mythologie grecque, Oreste et Alcméon, tuent pour le devoir précis de venger leurs parents masculins, assassinés par trahison par deux femmes qui ont agi pour des raisons abjectes. Cette action, bien que menée pour de nobles raisons, n'est pas sans culpabilité, c'est pourquoi Oreste et Alcméon seront persécutés par les Érinyes : mais contrairement aux parricides ils obtiendront la purification. Scylla est aussi une parricide. Dans le récit de Hyg. 255 (*Quae impiae fuerunt*) elle assassine son père Nisos, roi de Mégare. Ce dernier avait un cheveu pourpre et un oracle lui avait révélé qu'il garderait son royaume tant que ce cheveu resterait sur sa tête. Mais Minos, son ennemi, fit tomber amoureuse de lui la fille de Nisos, Scylla, « qui, pour lui assurer la victoire, coupa à son père endormi le cheveu fatal ». Nisos fut donc vaincu, mais Minos, partant pour Crète,

⁹³⁸ Watson 1995, 22-42.

refusa d’emmener Scylla avec lui, comme il l’avait promis : Crète – avait-il déclaré – n’accepterait jamais l’autrice d’une trahison si grave. Scylla se jette alors à la mer pour échapper à son père et se transforme en poisson, la *ciris* ; le père se transforme à son tour en aigle de mer, destiné à jamais à chasser la *ciris* et à la déchirer⁹³⁹.

Il s’agit d’un schéma narratif folklorique très répandu, déjà rencontré dans les récits d’Hippodamie et de Médée et dont les exemples les plus connus sont peut-être celui d’Ariane et, à Rome, celui de Tarpéïa : la jeune fille qui trahit son père par amour pour un étranger qui vient d’arriver, causant parfois sa mort⁹⁴⁰. La jeune fille est généralement punie pour sa transgression des devoirs familiaux. Ce modèle, qui n’a pas d’équivalent en ce qui concerne les hommes, se greffe encore une fois sur le discours sur le manque de fiabilité des femmes et sur le caractère incontrôlable de leur désir d’amour, auquel elles soumettent les devoirs envers la famille.

Les sources sur le mythe de Scylla à l’époque archaïque et classique sont peu nombreuses : la *Schol. Ap. Rh.* 828 témoigne que Scylla était mentionnée dans le *Catalogue d’Hésiode*, puis par Stésichore et Acousilaos (Hes. fr. 262 M.-W. = Stesich. fr. 220 PMG = Acus. *FGrHist* 2 F 42), mais il s’agit d’une autre Scylla, fille du fleuve Crataïs, ou de Phorcys ou Phorbas et peut-être aussi de Lamia, « une très belle jeune vierge. Elle fut aimée de Glaucus, et Glaucus de Circé fille du Soleil. Comme Scylla avait coutume de se baigner dans la mer, Circé fille du Soleil, par jalousie, souilla l’eau de poisons. Quand Scylla y fut descendue, des chiens naquirent de ses aînes et elle devint furieuse ; elle se vengea des outrages subis, car elle priva Ulysse de ses compagnons quand il croisa auprès d’elle » (Hyg. 199).

Une autre histoire, donc, de femmes, de métamorphose et de vengeance, également liée à la mer. Aesch. *Ag.* 1232-1234, qui établit une comparaison entre sa férocité et celle de Clytemnestre, fait également allusion au monstre marin, dont la représentation la plus connue se trouve dans l’*Odyssee*. La Scylla mentionnée dans un passage déjà cité du *Choéphores* (vv. 613-622) est au contraire la fille de Nisos, dont Eschyle rappelle l’histoire.

Il est intéressant de noter que, si toutes les autres sources identifient unanimement le motif de la trahison de Scylla dans la passion pour Minos, provoquée – précise Hygin – par Vénus en personne, Eschyle le situe dans la cupidité : « Les vieux récits flétrissaient aussi la sanglante Skylla, qui à des ennemis immola un père, et, séduite par des colliers d’or crétois, présents de Minos, arracha le cheveu qui le faisait immortel au front de Nisos endormi sans défiance – l’impudente chienne ! – et Hermès se saisit de lui ». Nous avons l’impression que l’histoire de Scylla est ici contaminée par celles d’autres femmes dangereuses, comme Ériphyle, Astyoché et Procris, corrompues par un bijou en or⁹⁴¹.

La Scylla transformée en monstre marin et la fille de Nisos sont des assassines d’hommes ; il s’agit de deux histoires de femmes, de métamorphose et de vengeance, toutes deux liées à la

⁹³⁹ Le mythe est également raconté dans Hyg. 198. Dans la version d’Apollod. III 15.8 c’est Minos qui tue Scylla en la suspendant par les pieds à la proue du navire. Dans *Schol. Lycophr.* 650 la jeune fille se transforme en monstre marin. Sur le « monstre » Scylla voir *infra*, chap. II.3.4.

⁹⁴⁰ À ce propos, Picklesimer Pardo 1981. D’autres événements similaires sont ceux de Callirrhé, fille de Lycos de Libye (Plut. *Par. Min.* 311b-c) et de Comaitho fille de Ptérelas de Taphos, qui contiennent également le motif du cheveu arraché (Apollod. II 4,7).

⁹⁴¹ Un dithyrambe de Timothée était également intitulé *Scylla*, et le thème était lié au récit de l’*Odyssee* (Arist. *Poet.* 1454a).

mer. Les deux figures seront en effet confondues par les poètes romains (e.g. Verg. *Buc.* VI 74-77, Prop. IV 4,39-40). Les observations de Hopman, auteure d'une monographie stimulante sur le mythe de Scylla, sont intéressantes à cet égard. Elle s'oppose à la séparation de personnages homonymes trop liée à leur biographie. Selon la chercheuse, Scylla devrait être définie comme une combinaison conceptuelle plutôt que comme un personnage : raisonnant en ce sens, « versions of the “Megarian” Scylla should be included together with versions of the “Sicilian” Scylla as emanations of the same mythical complex. The same conceptual network that arguably defines the “Sicilian” Scylla underlies the semantics of the “Megarian” Scylla. All Megarian versions describe Scylla as a woman. Minos assails Megara by sea. And both Greek and Roman speakers were aware of the etymological connection Scylla/σκύλαξ: the Megarian Scylla is “dog-minded” in Aeschylus (Aes. *Ch.* 621), Callimachus calls her a “whore” (Call. fr. 288 Pfeiffer), and Propertius endows her with (dog-like) “raging lust” (*rabida nequitia*, Prop. III 19,10). Within the Scylla corpus, the evidence connected to Megara amounts to a distinctive cluster involving Scylla in the story of Minos besieging the city. Yet if the mythical symbol is to be defined as a conceptual combination rather than in relation to a particular location, genealogy, or story, the Megarian Scylla should be included in the same corpus – as a localized version of the symbol, certainly, but still an integral part of it »⁹⁴².

Jusqu'à présent, nous avons pu observer comment la composante féminine de Scylla et sa monstrosité ont fondé la comparaison avec deux femmes dangereuses importantes de la mythologie : Clytemnestre (Aesch. *Ag.* 1232-1234) et Médée (Eur. *Med.* 1339-1343). Nous verrons plus loin⁹⁴³ comment Scylla, avec d'autres entités « monstrueuses » de la Grèce antique, accentue ses caractéristiques de féminité au cours du V^e siècle, notamment dans l'iconographie.

MÈRES VENGERESSES : ALCMÈNE ET HÉCUBE

Un premier paradigme de mère vindicative est constitué par l'Alcmène des *Héraclides* d'Euripide, qui prend sa revanche sur Eurysthée, responsable de la mort d'Héraclès et du sacrifice de Macarie⁹⁴⁴. À la fin de la tragédie, un esclave conduit Eurysthée enchaîné et s'adresse à Alcmène (vv. 938-940) : « Et moi, ils me chargent de t'amener cet homme. Ils veulent réjouir ton cœur, car rien n'est plus doux que de voir au bonheur d'un ennemi succéder l'infortune ». La mère d'Héraclès énumère les fautes d'Eurysthée, puis déclare impitoyablement (vv. 958-960) : « Il te faut mourir de malemort, et ce sera pour toi tout profit : ce n'est pas, en effet, qu'une mort qui t'est due, après tant de douleurs qui ont été ton œuvre ». Le serviteur déclare que les Athéniens ne jugent pas opportun d'assassiner un prisonnier de guerre et qu'Alcmène ne trouvera personne disposé à la tuer. La mère d'Héraclès revendique alors son protagonisme (vv. 973, 976-980) : « Moi ! J'ai la prétention de compter pour quelqu'un [...]. Cet homme, puisqu'il est tombé en nos mains, il n'est point de mortel qui puisse l'en ôter. Et maintenant, m'appelle qui voudra téméraire et plus hardie

⁹⁴² Hopman 2012, 258-259.

⁹⁴³ *Infra*, chap. II.3.4.

⁹⁴⁴ Sur les mères vengeresses, voir Mirón Pérez 2009.

qu'il ne sied à une femme ! Cette besogne, c'est moi qui l'accomplirai ».

Le chœur commente la soif de vengeance d'Alcmène (vv. 981-982) : « Terrible mais pardonnable, ô femme, est la querelle qui t'anime contre cet homme, je le vois ». Malgré les justifications d'Eurysthée, Alcmène ne se plie pas, trouvant une médiation astucieuse entre la volonté des Athéniens et son propre désir de vengeance, qu'elle définit à plusieurs reprises *dike* (vv. 1022-1025) : « Après l'avoir tué, je remettrai son cadavre à ceux de ses amis qui viendront le chercher. Ainsi, quant à son corps, je ne désobéirai point au pays, et sa mort me donnera satisfaction ». La décision, également approuvée par le chœur, est prise (vv. 1045-1052) : « Qu'attendez-vous donc, s'il faut assurer le salut de la ville et celui de nos descendants, pour tuer cet homme ? [...] Emmenez-le, esclaves, et puis, l'ayant tué, livrez-le aux chiens. Car n'espère pas vivre pour me chasser encore du pays de mes pères ». Eurysthée sera donc tué.

La vengeance d'Alcmène est selon toute probabilité une autre innovation d'Euripide, greffée sur un mythe utilisé à la gloire d'Athènes notamment par l'oraison funèbre (*Lys. Epitaph.* 11-16). D'autres auteurs attribuent différemment la mort d'Eurysthée : « Elsewhere Eurystheus is killed by Iolaus (*e.g.* Pindar *Pythian* IX 78–83), the Heraclids (Thucydides I 9), or Hyllus (Apollodorus II 8,1), while Euripides is the only source to mention either his capture on the battlefield or Alcmene's responsibility for his death ». Ainsi, « the culminating element of the Heraclid legend – the revenge (*timōria*) – is here transformed into a troubling use of power »⁹⁴⁵. Sur cette base, l'attention des spectateurs est déplacée vers l'inversion du rapport de force entre Eurysthée et Alcmène, vers la frontière entre justice et vengeance, vers le problème éthique du meurtre d'un prisonnier de guerre et vers la fonction politique d'Athènes. Mais, même si les relations entre les sexes ne sont pas au centre de la tragédie, il n'en reste pas moins que c'est une fois de plus l'action sanglante d'une femme dangereuse, exacerbée par le poète par rapport à la tradition, qui est utilisée comme *medium* pour réfléchir aux questions générales de la *polis*, y compris au problème de l'usage de la violence.

La protagoniste de *l'Hécube* d'Euripide fait preuve d'une rigidité similaire en matière de vengeance. Dans le prologue, l'*eidolon* de Polydore raconte comment le méchant roi de Thrace Polymnestor, chez qui Priam l'avait envoyé enfant pour être protégé, l'avait au contraire tué, violant le devoir sacré d'hospitalité. La scène se déroule dans le Chersonèse de Thrace : Hécube, devenue esclave, apparaît sur la scène, fragile et effrayée par les présages nocturnes, et est informée que sa fille Polyxène sera sacrifiée sur la tombe d'Achille. Une fois le sacrifice terminé, une esclave trouvera le corps de Polydore, jeté à la mer par Polymnestor sans les honneurs funèbres. Ici commence l'évolution du personnage d'Hécube, qui chante (*Hec.* 685-687) « lamentations, chant de démence que vient de m'apprendre un génie fatal (βακχεῖον ἐξ ἀλάστορος ἀρτιμαθῆ) ». À partir de ce moment, la pensée de la vengeance ne l'abandonne plus ; pour la réaliser, elle insiste pour demander l'aide d'Agamemnon (v. 749, 789-792, 841-843). « Hé bien, que feras-tu ? » demande Agamemnon (vv. 877 ss.), « prendras-tu le glaive en ta vieille main pour tuer le Barbare ? Est-ce par le poison, ou par quelque assistance ? ». « Ces tentes cachent une foule de Troyennes » répond la reine, évoquant l'unité redoutable des femmes « avec elles je châtierai mon meurtrier ». « Des

⁹⁴⁵ Goslin 2017, 235. Voir également Wilkins 1993, xvii-xviii.

femmes pourront-elles venir à bout des mâles ? » commente avec un mépris mal dissimulé Agamemnon, en obtenant cette réponse d'Hécube : « Le nombre avec la ruse (δόλω) est un rude adversaire ». « Rude, oui » répond l'Atride « Mais je fais fi de la gent féminine (θηλυμέμομαι γένος) ». Hécube répond à cela en citant une histoire de femmes meurtrières : « Quoi ! N'est-ce pas des femmes qui triomphèrent des fils d'Ægyptos, et de Lemnos extirpèrent les mâles ? ». Des mots qui préfigurent un meurtre d'hommes.

À l'arrivée de Polymnestor, Hécube simule la crédulité, tissant un dialogue ambigu et mensonger avec le roi ; elle l'attire ainsi dans les tentes des prisonniers et l'aveugle, après avoir tué ses enfants (*Hec.* 1045-1046) : « Jamais tu ne rendras le jour à tes prunelles ; tes fils, tu ne les verras plus vivants : je les ai tués ». La scène se poursuit avec la bestialisation explicite des deux adversaires. Polymnestor aspire à égorger les Troyennes *androphonoi* comme une bête sauvage (vv. 1058-1079) :

À quatre pattes, comme un fauve des montagnes (θηρὸς ὄρεστέρου), m'en irai-je, la main suivant le pied, sur leurs traces ? [...] Où m'élancer d'un bond pour me gorger de leurs chairs, de leurs os, en un repas de bête sauvage, et leur faire payer de la ruine mon sort ignominieux ? O misère ! Vers quel but, sur quelle route m'emporte-je, abandonnant mes fils à ces Bacchantes infernales (Βάκχαις Ἄιδου) qui vont les mettre en pièces, égorgés pour servir aux chiens de sanglante pâture, être sans pitié jetés sur la montagne ?

À l'arrivée d'Agamemnon, Polymnestor décrit le piège tendu par les prisonnières, « chiennes meurtrières » (*Hec.* 1173 μαιφόνους κύνας), qui l'ont conduit à entrer dans la tente, lui ont enlevé ses armes en faisant semblant de les admirer, et avec un air maternel ont pris ses enfants dans leurs bras, puis les ont tués et ont rendu leur père aveugle. Le fait que ce *dolos* n'est pas dû à la méchanceté individuelle des conspiratrices, mais aux perfides arts féminins et à la flatterie est rendu explicite par le roi de Thrace lui-même (vv. 1177-1182) : « Si des femmes on a déjà dit du mal, si l'on en dit encore ou si l'on doit en dire, d'un mot je résumerai tout : ni la mer ni la terre ne nourrissent pareille engeance (γένος). Quiconque l'a trouvé sur sa route connaît cette vérité ». Polymnestor est un Thrace et, comme nous l'avons vu, la Thrace est perçue par les Grecs comme un lieu de barbarie. Agamemnon, ayant atteint le lieu du crime, lance en effet à Polymnestor, qui exprime des intentions sanglantes à l'égard d'Hécube (vv. 1129-1130) : « Halte-là ! Chasse de ton cœur le Barbare (βάρβαρον), et parle ». Sa conduite perfide et traîtresse ne surprend donc pas le spectateur. Mais qu'en est-il d'Hécube, Troyenne et reine ? On a beaucoup parlé de la *dike* d'Hécube. La reine satisfait sa vengeance selon la justice : blesser ses ennemis est un précepte de l'éthique grecque archaïque, tout comme la vengeance. Le geste d'Hécube, comme celui d'Alcmène, n'est pas en soi impie (mais il est transgressif, car la vengeance est une tâche surtout masculine), d'autant plus que sa victime est un personnage avide, un traître à l'hospitalité. Mais la connotation sanguinaire de cette vengeance et l'assimilation de la reine à une chienne et à une Bacchante sauvage découlent de son appartenance au sexe social débridé et violent par nature, le sexe féminin. Nous sommes loin de la vieille et fatiguée Hécube des *Troyennes* et du début de cette même tragédie : le désir de vengeance transfigure la reine qui, de mère en deuil se transforme en Bacchante dévouée au *sparagmos* d'enfants innocents et qui, selon la prophétie

de Dionysos à la fin du drame, sera transformée en une chienne aux yeux de flamme (*Hec.* 1265 Κύων γενήση πύρσ' ἔχουσα δέργματα)⁹⁴⁶. La « chiennerie », comme nous le verrons plus en détail dans le chapitre suivant, est une caractéristique typiquement féminine, également attribuée à Clytemnestre et Héléne, qui semble indiquer ici notamment la colère implacable de la reine ; la propension du chien à la *lyssa* trouve une de ses manifestations dans la défense colérique des chiots par la chienne, qui ne lui permet plus de distinguer ses amis de ses ennemis⁹⁴⁷. La transformation finale d'Hécube cristallise dans cette image canine vengeresse (même les Érinyes, rappelons-le, ont une physionomie féminine et canine) la violence débridée de la reine privée de ses enfants⁹⁴⁸.

La Thrace est le cadre approprié pour l'expression de cette violence, à travers lequel le caractère d'Hécube « se thracise » également⁹⁴⁹. La mention fréquente de Dionysos (*Hec.* 121, 676, 686, 1077, 1267) et l'assimilation de la reine à une Bacchante placent le crime des Troyennes dans une atmosphère dionysiaque⁹⁵⁰, culminant avec l'infanticide, souvent associé à Dionysos dans la mythologie grecque. La violence dans *Hécube* se poursuit in crescendo : la violence sacrée (ou apparemment sacrée) du sacrifice de Polyxène, la violence criminelle du meurtre de Polydore et enfin, la violence vindicative sur Polymnestor : selon Andò, la représentation de la violence en termes de bestialisation et de « bacchisation » suggère qu'Euripide a voulu montrer aux spectateurs l'extrême limite de l'action humaine, au-delà de laquelle l'homme devient une bête⁹⁵¹.

Le thème de l'implacable vengeance d'Hécube est probablement une invention d'Euripide⁹⁵² : le poète donne ainsi une efficacité dramatique au personnage souffrant que la tradition lui a confié, faisant de la reine de Troie une autre femme dangereuse, ce qui n'était pas le cas dans la tradition précédente, sauf dans un passage de l'*Illiade* (XXIV 200-216) dans lequel le désir de vengeance d'Hécube s'exprime féroce dans son désir de dévorer et de mordre le foie d'Achille (vv. 212-213 τοῦ ἐγὼ μέσον ἦπαρ ἔχοιμι / ἐσθέμεναι προσφῶσα). Il convient également de rappeler qu'Hécube est déjà présentée pour la première fois par Euripide comme l'assassine (ratée) de son fils Pâris dans l'*Alexandre* d'Euripide, et que dans les *Troyennes* également, la reine demande à plusieurs reprises à Ménélas de tuer Héléne (*Tr.* 890, 1029-1032, 1044). Cette accentuation de la violence vengeresse d'Hécube est quelque peu surprenante, étant donné que jusqu'à ce moment la reine est avant tout un paradigme de *mater*

⁹⁴⁶ Dans le fr. 62h Kn. De l'*Alexandre* d'Euripide, un personnage, peut-être Cassandre, prophétise à Hécube qu'elle va devenir une chienne : « Tu seras une chienne, image de l'Hécate aux flambeaux ». Selon Rodriguez Cidre 2002, la bestialisation d'Hécube en chienne l'assimile à Scylla, une entité canine monstrueuse également associée à Médée (Eur. *Med.* 1343).

⁹⁴⁷ Selon Dué 2006, 133, il ne s'agit pas de « a portrait of degradation and brutality, but the extreme of motherhood, and a symbol of endurance through suffering ».

⁹⁴⁸ Franco 2003, 206-213.

⁹⁴⁹ Schirripa 2004, 83 souligne qu'Euripide ne suit pas ici la tradition homérique qui fait d'Hécube la fille du Phrygien Dymas, mais une autre tradition qui veut qu'elle soit la fille de Cisseos, d'origine thrace. Sur cette base, Hécube et Polymnestor seraient tous deux les représentants d'une royauté étrangère inquiétante. Le motif de la cécité rappelle le mythe de Phinée (voir *infra*, chap. II.3.1), également situé en Thrace. Sur Alcène et Hécube en tant que mères vengeresses, voir Burnett 1998, 142-176.

⁹⁵⁰ À ce propos voir Schlesier 1988, selon lequel l'intrigue de l'*Hécube* s'organise d'après le modèle du récit homérique du jeune Dionysos et de ses nourrices persécutés par Lycurgue, auquel Zeus crèvera les yeux.

⁹⁵¹ Andò 2010, 2011. Sur la bestialisation d'Hécube, voir également Rodriguez Cidre 2002, qui y lit une référence à Scylla.

⁹⁵² Foley 2015, 14.

dolorosa, qui a subi la mort de son mari et de nombreux enfants, dont son bien-aimé Hector, et a recueilli le corps d'Astyanax dans le bouclier (*Tr.* 1133-1250).

D'autre part, c'est précisément la multiplicité de ces deuils qui irrite la reine : deuil et vengeance ne sont pas des actions et des humeurs opposées, mais contiguës. Cela décrète la dangerosité du deuil, surtout celui des mères, qui dure dans le temps, se nourrit de lui-même et se transforme en *menis*, tout comme le deuil d'Achille. Clytemnestre est aussi une mère en deuil et même dans son cas, le chagrin se transforme en colère et en haine envers le meurtrier de sa fille⁹⁵³ ; la reine déclare, dans Aesch. *Ag.* 155, qu'elle exerce une « colère venue du passé pour venger sa fille (μνάμων μῆνις τεκνόποινος) » .

Cependant, si la vengeance d'Hécube est justifiée par son deuil (mais la tentative de meurtre de Pâris l'a précédée), la violence de son caractère reste remarquable, et sera reprise dans la tradition suivante⁹⁵⁴ : en revanche, dans l'iconographie sa présence est presque toujours liée à des scènes de la guerre de Troie et à la mort de ses proches. Des scènes dans lesquelles, voilée en signe de deuil, les bras tendus et suppliants ou en train de se frapper la tête, « elle représente l'élément féminin et pathétique, à la limite de l'archétype anonyme »⁹⁵⁵.

L'intrigue de l'*Hécube* est paradigmatique d'une autre caractéristique du *genos gynaikon*, déjà remarquée à plusieurs reprises : la solidarité dans l'action criminelle. Les esclaves troyennes de l'*Hécube*, qui lèvent la tête pour verser le sang de Polymnestor et de ses enfants innocents, sont un exemple particulièrement iconique de l'idée selon laquelle les femmes se soutiennent mutuellement, même dans le crime ; la description du massacre rappelle l'iconographie des Bacchantes qui entourent Penthée et le mettent en pièces. Les tragédies incarnent l'idée de complicité entre les femmes des chœurs féminins solidaires des protagonistes, même si elles sont dangereuse ; la seule criminelle qui n'obtient pas la solidarité ou du moins la compassion des autres femmes est Clytemnestre, peut-être parce que sa soif de domination très politique la place en dehors de toute sympathie possible. Le spectre de la conspiration féminine, récurrent dans les comédies d'Aristophane, est décliné de diverses manières depuis l'âge archaïque : Sémonide rappelle le danger des rencontres entre femmes, que la *melissa* évite ; un concept similaire est réitéré dans la *Phèdre* de Sophocle (fr. 679 R. « Pardonnez et gardez le silence : une femme doit aider à cacher la honte d'une autre femme »), dans l'*Alopé* d'Euripide (fr. 108 Kn. « La femme est dans un sens l'alliée naturelle de la femme »), dans *Andromaque* (vv. 945-946 « Ah ! Jamais, non, jamais – je ne cesserai de le dire – les gens de sens qui ont femme ne devraient laisser des femmes fréquenter l'épouse à leur foyer »), dans l'*Hélène* (v. 329 « les femmes toujours se doivent entr'aider » et v. 830 « aux femmes de s'entendre ») et dans *Iphigénie en Tauride* (vv. 1061-1062 « Nous sommes femmes : nous appartenons au sexe où règne l'affection mutuelle, où l'on peut, pour le salut commun, compter l'une sur l'autre »).

Considérer les femmes comme une communauté permet d'attribuer à toutes les femmes les actions de chacune d'entre elles : après tout, même les femmes parlent souvent d'elles-mêmes

⁹⁵³ Sur la contiguïté entre le chagrin et la colère et entre le deuil et la vengeance, voir Loraux 1990a, chap. V.

⁹⁵⁴ La transformation en chienne se retrouve par exemple dans Q.Smyrn. XIV 346-353.

⁹⁵⁵ *LIMC* s.v. *Ekabe*, commentaire de A.-F. Laurens, 480. Dans l'iconographie, l'aveuglement de Polymnestor n'est présent qu'après Euripide, dans un *loutrophoros* à f.r. apulien de la seconde moitié du IV^e siècle (Londres, British Museum 1900.5-19.1 = *LIMC* s.v. *Hekabe* 59, FIG. 26).

au pluriel, car elles appartiennent à un groupe compact. Dans la tragédie, en particulier d'Euripide, une femme a rarement une autre femme comme ennemie : la seule exception structurelle à cette tendance est le cas de la deuxième épouse/belle-mère, qui est une ennemie puisqu'elle affecte la fonction principale qui donne à la femme son identité, celle d'épouse et de mère⁹⁵⁶.

PARYSATIS

Parysatis, épouse de Darius II, roi de Perse de 424 à 404, est une mère vengeresse et une meurtrière de grande envergure. Selon certaines sources⁹⁵⁷, Parysatis a joué un rôle politique très important : elle a incité son mari à condamner à mort de nombreux parents et membres de la cour et à faire tuer toute la famille de Stateira, épouse de son fils aîné Artaxerxès ; elle a cherché à empêcher ce dernier de monter sur le trône pour favoriser son deuxième fils, Cyrus, sans réussir à le faire ; lorsqu'en 401 avant J.-C. Cyrus a organisé l'expédition contre son frère et a été tué dans la bataille de Counaxa, elle a déclenché une impitoyable vengeance contre les responsables de sa mort, chacun d'eux ayant été cruellement torturé et tué. Stateira a elle aussi été empoisonnée par la reine ; elle a fini par faire assassiner Tissapherne, qui avait révélé les plans de Cyrus à Artaxerxès. Parysatis, définie par Plut. *Artax.* 6,8 comme « naturellement vindicative et barbare dans ses colères et ses rancunes », non seulement tue, mais le fait selon le cliché de la « cruauté orientale »⁹⁵⁸. Bien que la figure de la reine soit certainement historique, elle est décrite comme un personnage de fiction selon les stéréotypes grecs sur l'Orient. Selon Sancisi-Weerdenburg, Ctésias de Cnide est en fait l'un des premiers historiens grecs à accréditer la vision de l'Orient comme un lieu d'intrigue, de brutalité et de conduite efféminée ; une vision qui « va de pair avec une véhémence croissante à l'égard des femmes dans des sections de la littérature grecque du V^e siècle »⁹⁵⁹ et qui continuera à se consolider dans les siècles suivants, à travers le parallèle entre les femmes et les Perses en tant que figures d'une dangereuse altérité. L'historienne souligne également que les pages de Ctésias sont pleines de figures féminines cruelles qui complotent, conspirent et agissent dans les affaires de l'État ; celles-ci, incluses dans les groupes de pouvoir au sein de la cour, collaborent à la défense des intérêts de leur famille et de leur faction. Leurs actions doivent donc être analysées dans le contexte de la dynamique politique de l'époque ; Ctésias les connote plutôt comme éléments de la décadence de l'empire achéménide, selon la conception bien attestée par les sources grecques selon laquelle l'ingérence des femmes en politique est un signe de corruption de l'État⁹⁶⁰. Nous n'avons pas d'autres sources (ni grecques, ni

⁹⁵⁶ Sur la solidarité entre les femmes dans la tragédie d'Euripide, voir Vérilhac 1996.

⁹⁵⁷ Les principales sources sur Parysatis sont les *Persika* de Ctésias de Cnide (48-67), sur lesquels s'est également basé Plutarque pour la *Vie d'Artaxerxès*. Voir en outre Diod XIV 80 et Polyæn. VII 16,1.

⁹⁵⁸ Voir par exemple la description détaillée (*Artax.* 14 ss.) des tortures infligées sur ordre de la reine aux assassins de Cyrus : à l'un d'eux sont arrachés les yeux et du plomb fondu est versé dans ses oreilles, un autre est enfermé dans une armoire et dévoré de l'intérieur par les mouches et les larves, un autre est écorché vif et empalé.

⁹⁵⁹ Sancisi-Weerdenburg 1987, 44.

⁹⁶⁰ Sancisi-Weerdenburg 1987, 38, souligne également comment les historiens, qui considèrent Ctésias comme peu fiable, ont plutôt tendance à lui accorder du crédit lorsqu'il épouse les vues grecques sur le caractère corrompu des femmes agissant dans les processus politiques : « How the role and function of the royal

persanes) pour confirmer les histoires de reines sanguinaires racontées par Ctésias, jugé déjà par Plutarque comme inventeur d'histoires fictives : il s'agit probablement d'histoires transmises oralement qui suivaient des schémas narratifs applicables à différents contextes et à différentes figures, historiques ou inventées. La présence d'éléments de vérité historique dans ces récits est actuellement impossible à vérifier, tout comme l'est l'hypothèse selon laquelle les histoires de ces figures féminines de pouvoir correspondaient à une réelle prééminence des reines à la cour achéménide : ce que nous pouvons déceler, à la lumière de l'anthropologie et de l'histoire, c'est que les récits sur les femmes puissantes ne correspondent presque jamais à une réelle prééminence du groupe social des femmes dans la culture à laquelle elles appartiennent⁹⁶¹.

Enfin, il reste à mentionner un petit groupe de femmes qui ne font pas partie des mères vindicatives et qui tuent des hommes n'appartenant pas à leur cercle familial. Parmi eux, l'Iphigénie d'Euripide, qui préside les rites sanglants dans la Tauride en sacrifiant des étrangers à Artémis ; il ne s'agit donc pas d'un meurtre, mais d'une mise à mort rituelle. Nous ne savons pas qui a introduit dans le mythe d'Iphigénie l'épisode qui la décrit comme une prêtresse affectée aux sacrifices humains : le sauvetage d'Iphigénie à Aulis et son transport vers la Tauride, absent des poèmes homériques, ont été inclus dans les *Kypria*⁹⁶² ; Hérodote (IV 103) déclare que les habitants de la Tauride vénèrent Iphigénie comme une déesse et qu'ils sacrifient en son honneur des marins naufragés et des Grecs capturés. Le *Chrysès* de Sophocle comprenait également la fuite d'Iphigénie et d'Oreste de la Tauride, mais la relation chronologique de cette tragédie avec *Iphigénie en Tauride* d'Euripide est controversée.

Parmi les meurtrières d'étrangers, nous pouvons également citer les filles de Cocalos, dont l'histoire fait l'objet de deux drames, le *Cocalos* d'Aristophane et les *Camiciens* de Sophocle. Dans ce dernier drame, Dédale, échappé de Crète, trouve l'hospitalité chez Cocalos, roi de Camicos. Minos arrive à la cour et exige que Dédale lui soit livré : alors les filles de Cocalos, pour sauver l'hôte et protéger leur père, le tuent, à la poix ou à l'eau bouillante, en prétendant peut-être lui offrir un bain de rajeunissement. Hérodote (VII 170) fait également allusion à la mort violente de Minos ; Diodore rapporte que Cocalos lui-même l'a tué (IV 79, 2-3). De cette histoire, Aristophane a probablement réalisé la parodie dans *Cocalos*⁹⁶³, une comédie de 387 avant J.-C. dans laquelle, selon la *Vie* d'Aristophane, le thème de la violence sexuelle et de la reconnaissance était présent.

Les femmes qui manient les armes dans les récits des historiens ont déjà été mentionnées précédemment⁹⁶⁴ ; les passages d'Hérodote (V 87 et IX 5) dans lesquels les Athéniennes tuent

harem is regarded depends obviously on the standpoint of the investigator: if one thinks that female influence in the high affairs of state is pernicious and a clear sign of decay, the discussion can be closed and we can agree with Ctesias' judgement ».

⁹⁶¹ Sancisi-Weerdenburg 1987, 44.

⁹⁶² Marshall 2009.

⁹⁶³ Voir Casolari 2003, 170-176, Pellegrino 2015, 221-226. Dans la comédie, le thème de la vieille ivrogne était présent (fr. 364 K.-A.) : « D'autres vieilles femmes, même plus vieilles encore, dans leurs corps pleins de vin rouge de Thasos, avec de grandes coupes en argile, versaient sans aucun sens de la mesure, en proie à un amour violent pour le vin rouge pur » ; dans fr. 365 K.-A. un personnage masculin vomit pour avoir bu du vin pur.

⁹⁶⁴ Voir *supra*, chap. II.1.1.

en groupe un citoyen et la famille d'un autre citoyen perçus comme transgresseurs de leurs devoirs civiques sont particulièrement intéressants. L'action des Athéniennes est appelée par Hérodote *to gynaiikon ergon* ; dans IX 5 cet *ergon* consiste à tuer des femmes et des enfants, action que même les vainqueurs (hommes) d'une guerre ne commettent pas sur les vaincus et qui de toute façon n'est pas de la responsabilité du groupe des femmes, mais du corps des citoyens. Le *thorybos* provoqué par les femmes, qui passent à l'action « de leur propre initiative » (*autoklees*), met en évidence le caractère excessif et incontrôlé de l'action féminine⁹⁶⁵, qui ressort épisodiquement des textes des historiens : « opaques, fugitives, ponctuelles : telles sont les interventions des femmes dans l'histoire des historiens, où elles font figure d'enclaves au sein de la grille interprétative générale du récit [...]. Par leur statut d'enclaves comme par leur rareté, ces narrations fugitives et opaques renforcent le sentiment d'anomalie qui s'attache aux interventions des femmes dans la vie de la cité [...] Sans doute ces brèves incursions sont-elles pour l'historien l'occasion, en assignant une *physis* aux femmes et les femmes à leur *physis*, de consolider le discours civique en son identité »⁹⁶⁶.

II.2.5 Ménades *androktonoi*

Consacrer aux Ménades la dernière partie du chapitre sur les meurtrières répond à la nécessité d'évaluer rétrospectivement les traits dionysiaques des meurtrières d'hommes. En effet, s'il faut d'une part examiner les figures des Ménades *androktonoi*, il faut d'autre part analyser l'utilisation plus générale des traits typiques des Bacchantes dans la transposition iconographique et littéraire des femmes dangereuses. Les questions liées au ménadisme et aux caractéristiques de la participation des femmes au culte de Dionysos sont variées et débattues : dans l'impossibilité de retracer ici le débat sur le sujet, nous nous limiterons aux aspects strictement nécessaires aux fins du discours.

Pour ce qui est des Ménades meurtrières, l'ensemble des récits qui les concernent est lié à un aspect spécifique du mythe de Dionysos, à savoir sa difficulté à être accepté dans les cités où il arrive : lorsque le dieu demande que sa divinité et ses rites soient reconnus et honorés, la cité le rejette souvent, surtout ceux qui détiennent le pouvoir, comme Lycurgue et Penthée, ou les femmes les plus proches d'eux, comme dans le cas des filles de Cadmos et des filles de Minyas. Dionysos frappe alors ses adversaires ou leurs femmes avec sa *mania*, qui les pousse à courir dans les montagnes, à se déchaîner, à pratiquer le *sparagmos* et l'*homophagia*, jusqu'à l'assassinat de leurs fils et petits-enfants. Après cela, Dionysos est accepté et son culte reconnu : les citoyennes peuvent désormais s'abandonner à la « bonne » *mania*, celle qui est institutionnalisée, qui permettra une relation positive entre la *polis* et la divinité. Les Ménades de la mythologie, bien que présentant des différences évidentes par rapport au modèle de l'épouse athénienne, ne sont donc pas des meurtrières en soi, mais le deviennent seulement sous l'impulsion du dieu et en cas d'actions impies envers son culte.

⁹⁶⁵ À ce propos Pébarthe 2016, 24 ss.

⁹⁶⁶ Loraux 1989, 299-300.

LES FILLES DE CADMOS

Le plus célèbre de ces mythes, grâce aux *Bacchantes* d'Euripide, est celui de la mort de Penthée⁹⁶⁷. L'histoire est bien connue : Dionysos frappe les femmes de Thèbes de sa *mania* ; mais Penthée, roi de la ville, refuse de reconnaître la divinité et le fait emprisonner. Toutes les Thébaines, y compris les filles de Cadmos (la mère de Penthée, Agavé, et ses tantes Autooné et Ino) fuient dans les montagnes pour célébrer les rites dionysiaques, devenant folles et semant le chaos ; Penthée emprisonne les Bacchantes, qui sont ensuite libérées par le dieu, puis, sur les conseils de Dionysos, s'habille en femme pour les espionner. Mais les Bacchantes, en plein délire, le prennent pour un lionceau et le mettent en pièces. Sceau horrible du filicide, Agavé, inconsciente, empale la tête de Penthée sur le thyrsos et l'emporte comme un trophée macabre à Thèbes, où, une fois revenue à elle, elle se rend compte de l'erreur fatale. Dans la tragédie, la fureur des *Bacchantes* est décrite à plusieurs reprises, dès le prologue, prononcé par Dionysos lui-même (*Bacch.* 32-38) :

C'est pourquoi je leur ai fait quitter en foule leurs foyers, sous l'aiguillon de mon délire (μανίας). Et les voici qui, l'esprit égaré (παράκοποι φρενῶν), habitent les montagnes, contraintes de porter ma livrée orgiaque. De plus, toute la gent féminine de Thèbes, tout ce qu'elle comptait de femmes (ἄν τὸ θῆλυ σπέρμα Καδμείων, ὄσαι / γυναῖκες ἦσαν), je l'ai chassé de ses demeures : démentes, les voilà mêlées aux filles de Kadmos, au milieu des rochers et sous les sapins verts.

Dans la *parodos* « la cohorte des femmes qui a déserté les métiers, les navettes, sous l'aiguillon de Bakchios » (vv. 117-119) présente son culte, décrivant les courses effrénées sur les montagnes enveloppées par les nébrides, les danses, le *sparagmos* et l'*omophagia*, « délice de la chair crue (v. 138 ὠμοφάγον χάριν) ».

Les rites des Bacchantes sont chastes, mais Penthée les accuse de luxure et d'ivresse (vv. 260-262) : « Lorsque dans un festin la liqueur de la vigne est servie à des femmes, je soutiens qu'il n'est rien de sain dans ces mystères » ; selon le roi (vv. 353-354) « cet efféminé qui vint, parmi nos femmes, porter le mal nouveau qui corrompt nos foyers (ἐσφέρει νόσον / καινήν γυναῖξι καὶ λέχη λυμαίνεται) ». Penthée est obsédé par les fantasmes gynécophobes sur les Ménades, sur lesquelles il projette sa vision de la femme comme pur appétit, comme ventre⁹⁶⁸ : les rites de Dionysos selon le roi sont un prétexte pour libérer la lubricité féminine

⁹⁶⁷ Eschyle écrit également un *Penthée* et des *Bacchantes* (qui, selon certains spécialistes, sont la même tragédie). D'autres sources sur ce mythe sont Paus. I 20,3 et II 2,7, Apollod. III 5,2 et Hyg. 239. Aesch. *Eum.* 24-26 rappelle que les Ménades, avec Dionysos, ont chassé Penthée : « là règne Bromios – je me garde de l'oublier ! – depuis le jour où sa divinité conduisit au combat les Bacchantes et à Penthée trama la mort d'un lièvre ». Lycophron de Chalcis (IV^e siècle) met en scène un *Penthée*, tandis que les auteurs tragiques Iophon, Xénoclès (V^e siècle) et Cléophon (IV^e siècle) et, entre le V^e et le IV^e siècle, les auteurs comiques Lysippe, Dioclès et Antiphane mettent en scène des *Bacchantes*. Timoclès (IV^e siècle) écrit une comédie intitulée *Dionisiazousai*. Le titre *Gynaikomania* d'une comédie d'Amphis (IV^e siècle), compatible avec la traduction « folie des femmes » dans le sens de folie propre aux femmes mais aussi de folie qu'un homme peut éprouver pour les femmes (sur la question Papachrysostomou 2016, 66-81) est difficilement interprétable.

⁹⁶⁸ Susanetti 2010.

naturelle⁹⁶⁹. Mais Penthée lui-même est contraint de se féminiser : son déguisement féminin sera le premier pas de son humiliation et le dépouillera de son identité virile, le conduisant à une mort doublement dégradante.

Le spectateur du V^e siècle comprend l'*hybris* de Penthée (v. 375), mais assiste en même temps à son meurtre sanguinaire par les filles de Cadmos, préparé par un crescendo tragique à partir du récit du messenger sur le démembrement du bétail (vv. 728-774) : les Bacchantes déchirent les bêtes alors qu'elles meuglent encore, répandant des lambeaux sanglants, arrachant et reprenant immédiatement la course vers les villages habités, « comme une horde hostile, elles fondent sur eux, elles dévastent tout, emportent les enfants [...]. Ces femmes faisaient fuir les hommes devant elles, preuve qu'un dieu les assistait ». La caractérisation contre nature de l'action des Bacchantes est de plus en plus soulignée : l'enlèvement d'enfants, qui contraste avec la « vocation » féminine maternelle, et la fuite des hommes en sont l'emblème principal, ainsi que l'image des serpents léchant le sang après le massacre (vv. 767-768). Comme nous le verrons, les Minyades et les Proétides tuent aussi des enfants ; et dans l'iconographie, il existe aussi quelques représentations de Bacchantes tenant un nourrisson par le pied, comme un animal⁹⁷⁰. L'idée que les Ménades représentent un danger pour les enfants est liée au caractère transgressif de cette religion, qui renverse le rôle social des femmes au point d'effacer leur côté maternel : « La perception du monde est brouillée: au lieu d'allaiter un enfant, les femmes allaitent un animal; au lieu de brandir un animal, elles brandissent un enfant »⁹⁷¹. Dans les *Bacchantes* d'Euripide, le sort des enfants kidnappés par les Ménades n'est pas précisé : mais dans les représentations vasculaires, ils semblent être morts.

Le tableau est complété par la bestialisation : en effet, les Ménades allaitent des animaux féroces (vv. 699-702) et sont définies, par Agavé, puis par le chœur, comme « chiennes agiles (v. 731 *δρομάδες κύνες*) » et « chiennes alertes de la rage » (v. 977 *θοαὶ Λύσσας κύνες*) » ; il y a ici une reprise du motif de la « chiennerie » des femmes, non pas par rapport à la trahison mais à la folie⁹⁷². La présence d'animaux féroces est également récurrente dans l'iconographie des Ménades, même non tueuses, pour souligner leur proximité avec le monde sauvage.

L'intrigue se déplace vers le meurtre de Penthée : bien que les femmes agissent sans réelle responsabilité, en proie à la *mania* (terme qui revient continuellement dans le drame avec d'autres mots dérivés de la même racine), et bien que cette folie divine pousse également certaines figures masculines mythologiques au meurtre⁹⁷³, les actions des Bacchantes euripidéennes sont de plus en plus caractérisées par une féminité vengeresse : c'est Dionysos lui-

⁹⁶⁹ Une version comique du soupçon que les femmes utilisent la religion pour couvrir leurs vices se trouve dans Ar. *Lys.* 387-308 : le probule, dès son entrée en scène, ne comprend pas ce qui s'est passé et pense être en présence d'un culte orgiaque, trahissant ses préjugés sur la sauvagerie féminine : « A-t-elle encore éclaté au jour la licence des femmes, avec leur bruit de tambours, leurs cris répétés de "Vive Sabazios", et cette fête d'Adonis célébrée sur les toits, que j'entendais un jour que j'étais à l'Assemblée ? L'orateur (c'était – peste de lui ! - ce Démostros proposait d'enrôler des hoplites de Zacynthe, et sa femme, un peu bue, sur le toit : «Pleurez Adonis », disait-elle. [...] Voilà comme sont leurs dérèglements ».

⁹⁷⁰ Provenzale 1999.

⁹⁷¹ Sur l'iconographie de la Ménade avec l'enfant, voir Provenzale 1999, 79.

⁹⁷² Voir Franco 2003, 188-192. Une association entre Bacchantes et Lyssa se trouve dans Eur. *HF* 896-898.

⁹⁷³ Le thème de l'affrontement entre le pouvoir politique et le culte dionysiaque était au centre de la *Lykourgeia* d'Eschyle, dans laquelle Lycurgue rejeta le dieu, captura les Bacchantes et fut frappé par une *mania* qui le poussa à tuer son fils, pris par erreur pour un sarment de vigne. Sur les deux tétralogies dionysiaques d'Eschyle, voir Jouan 1992.

même qui les exhorte par ce cri (vv. 1079-1081) : « Je vous amène, ô mes filles, celui qui se raille de vous, qui se raille de moi, et de mes rites. Sus à lui, châtiez-le ! (ἀλλὰ τιμωρεῖσθε vv) ». Le filicide de Penthée est dépeint d'abord sous le signe du pathétique (le fils supplie sa mère de le reconnaître), puis de l'horreur (le démembrement est décrit dans les détails les plus macabres), jusqu'au chant de victoire des Ménades, l'arrivée d'Agavé dans la ville avec la tête de son fils empalée sur le thyrses et la révélation finale qui forcera Agavé et Cadmos à s'exiler.

Tout en sachant qu'Agavé n'est qu'un instrument de la vengeance de Dionysos contre un homme impie et *hybristes*, le spectateur perçoit dans l'image d'Agavé portant la tête de son fils sur le thyrses la énième réplique de toutes les mères meurtrières de la mythologie ; et de la même façon les Bacchantes qui deviennent folles en tuant des hommes évoquent la charge destructrice des femmes et le spectre du pouvoir féminin, également incarné par les Amazones. Ce mélange apparaît parfois dans l'iconographie : les trois groupes de femmes meurtrières les plus représentés sur les vases de l'époque classique, à savoir les Bacchantes, les femmes de Thrace et les Amazones, bien que caractérisées par des schémas iconographiques différents, s'empruntent parfois mutuellement des schémas des autres catégories⁹⁷⁴.

L'iconographie consacre une grande place à l'épisode de la mort de Penthée, surtout au V^e siècle. L'exemple le plus ancien se trouve sur un *psykter* d'Orvieto attribué à Euphronios et daté de 520-510 av. J.-C.⁹⁷⁵, un siècle avant la tragédie d'Euripide, qui représente des Bacchantes exécutant le *diasparagmos* de Penthée, dont le corps démembré répand du sang. L'une des femmes est identifiée avec le nom de Galène, « La calme », presque une antiphrase de la violence de la scène. Selon certains spécialistes, l'attribution à Agavé de ce meurtre serait d'Euripide, ainsi que le détail du déguisement féminin de Penthée ; sur les vases, le roi est toujours représenté en tenue masculine, et parfois armé⁹⁷⁶. En l'absence d'autres témoignages et dans l'ignorance totale du contenu du *Penthée* d'Eschyle et des *Bacchantes* des autres tragédiens⁹⁷⁷, cette hypothèse n'est pas démontrable ; il nous semble que la supposition de March (1989), selon laquelle les représentations de Penthée armé se réfèrent à une version antérieure à Euripide du mythe, centrée sur une bataille en armes entre Ménades et Thébains, repose sur des bases très fragiles. Malgré le manque de preuves, l'hypothèse selon laquelle le filicide d'Agavé serait une innovation d'Euripide n'est pas improbable : comme nous l'avons vu, ce ne serait pas la première fois qu'Euripide change le mythe en aggravant les responsabilités féminines dans l'action tragique.

En général, les représentations vasculaires de la mort de Penthée sont sanglantes : sang

⁹⁷⁴ Villanueva 2005, 239. Dans une représentation de la mort d'*Orphée* par les Thraces sur un *stamnos* d'environ 450 av. J.-C., par exemple, le peintre représente une Thrace à cheval pour laquelle il utilise un schéma iconographique typique des Amazones (Chiusi, Ex Collection Braun., disparu = *LIMC s.v. Orphée* 47). Sur un porte-parfums attique en albâtre (Athènes, Musée national 15002 = *ARV2* 98,2), une Ménade et une Amazone sont représentées, ainsi que sur une coupe attique à f. n., 550-500 av. J.-C., Munich, Collection privée (FIG. 27). Comme il n'existe pas de récits mythiques qui unissent les deux catégories de femmes, c'est l'artiste qui associe ces femmes dangereuses et non conformes à la norme.

⁹⁷⁵ Boston, Museum of Fine Arts 10.221a-f = *LIMC s.v. Penthée* 39.

⁹⁷⁶ Webster 1967, 268-269; March 1989. Aucune peinture de vase ne représente la tête de Penthée empalée sur le thyrses : cela aussi pourrait être une innovation d'Euripide (voir Villanueva 2005, 233-234).

⁹⁷⁷ La seule source antérieure à Euripide que nous possédons est la mention de Penthée dans Esch. *Eum.* 24-26.

jaillissant de corps mutilés, membres déchiquetés, femmes s'agitant paroxystiquement avec le thyrsos au poing, la nébride et les vêtements qui se gonflent pour le mouvement et la danse⁹⁷⁸. Ce sont des scènes qui suscitent sans aucun doute, sinon la peur, du moins l'anxiété, car le démembrement humain équivaut à une barbarie absolue. *L'omophagia* au contraire n'est pas représentée.

L'histoire de Lycurgue, roi des Édoniens, présente de nombreux points communs avec celle de Penthée : le rejet de Dionysos et la persécution des Ménades conduisent à la punition de l'*hybris* du roi, identifié par Homère à l'aveuglement de Lycurgue lui-même (VI 130-140), et par d'autres sources au meurtre de son fils Dryas. Comme les filles de Cadmos, Lycurgue n'agit pas de son propre chef, mais sous l'influence de la *mania* divine. Malgré la similitude entre les deux événements, l'histoire de Lycurgue est moins représentée dans l'iconographie : s'agit-il d'un autre exemple du fait que la violence filicide masculine est mise de côté par les peintres par rapport à la violence féminine, comme dans le cas de Térée ?

LES MINYADES ET LES FEMMES D'ARGOS

Leucippé, Arsippé (ou Arsinoé) et Alcatheo, filles de Minyas roi d'Orchomène, refusent elles aussi Dionysos et ses rites. Les sources de ce mythe sont peu nombreuses et tardives⁹⁷⁹ : Antoninus Liberalis (10,3), qui emprunte peut-être sa version aux *Métamorphoses* de Nicandre, dit que les trois sœurs avaient refusé de se joindre aux femmes d'Orchomène dans les célébrations dionysiaques parce qu'elles étaient trop occupées par leurs tâches (ἐκτόπως φιλεργοί), et qu'en conséquence elles avaient été frappées par la *mania* du dieu. L'une d'elles, Leucippé « fit le vœu d'offrir une victime au dieu, et, avec l'aide de ses sœurs, elle mit en pièces Hippase, son propre fils ». Plutarque (*Qu. Gr.* 299e) précise que les femmes avaient exécuté les *sparagmos* animés par des appétits cannibales. Les Minyades auraient alors fui vers les montagnes comme des Bacchantes, se nourrissant de lierre, de convolvulus et de lauriers, jusqu'à ce qu'Hermès les transforme en oiseaux nocturnes⁹⁸⁰.

L'histoire des femmes d'Argos, racontée par Apollodore (III 5,2) après celle des filles de Cadmos, est similaire : « Après avoir ainsi montré aux Thébains qu'il était un dieu, Dionysos se rendit à Argos, et là, comme on refusait à nouveau de rendre un culte, il frappa les femmes de folie. Elles emportaient dans les montagnes leurs enfants encore à la mamelle et en dévoraient la chair ». Là aussi, l'élément caractéristique est la connotation contre-nature des Bacchantes frappées par la folie, qui, en plus de commettre le filicide, se livrent au

⁹⁷⁸ Parmi les nombreuses représentations, une hydrie datant d'environ 500 av. J.-C. (Berlin Staatliche Museen 1966.18 = *LIMC* s.v. *Pentheus* 40, FIG. 28), une coupe à f.r. datant de 430-425 av. J.-C. (Rome, Museo di Villa Giulia 2268 = *LIMC* s.v. *Pentheus* 43), ainsi qu'une *kylix* attique à f.r. de Douris (vers 480 av. J.-C., Fort Worth, Kimbell Art Museum AP 2000.02, FIG. 29) sont particulièrement représentatives.

⁹⁷⁹ Selon certains chercheurs, les protagonistes des *Xantriai* d'Eschyle, dont le chœur est composé de Bacchantes et qui compte Lyssa parmi les personnages, étaient les Minyades qui avaient préféré continuer à carder la laine, au lieu de participer aux fêtes en l'honneur de Dionysos (Séchan 1926, 102 n. 2) ; selon d'autres, l'histoire était la même que celle des *Bacchantes* ou il s'agissait de la conversion des Bacchantes en serveurs d'Héra (Lasserre 1949). Sur les deux tétralogies d'Eschyle au thème dionysiaque, voir Xanthaki-Karamanou 2012.

⁹⁸⁰ Voir aussi Ael. *VH* 3,42, selon lequel les femmes rejettent le dieu « parce qu'elles étaient amoureuses de leurs époux ». Pour une interprétation de ce mythe Massenzio 1970, 85-91.

cannibalisme. Le fait est intéressant : c'est en fait la seule mention dans la mythologie grecque d'une technophagie commise par une femme, à l'exception du cas de Lamia. Le fait que les mères ne mangent pas leurs enfants, qui eux aussi tuent et cuisinent, a été expliqué à juste titre par le fait que les mythes de la technophagie sont étroitement liés aux questions de la filiation patrilinéaire et de la transmission du pouvoir, qui est un attribut masculin et dont les femmes restent éloignées⁹⁸¹. L'exception dans le cas des femmes d'Argos nous semble cependant explicable : leur technophagie n'est pas liée à l'exercice du pouvoir, mais est plutôt l'expression la plus extrême de l'*omophagia* dionysiaque.

La folie collective des femmes d'Argos pourrait coïncider avec celle qui touche les filles de Proéto, qui à leur tour impliqueraient leurs concitoyennes dans les orgies en l'honneur de Dionysos. En citant l'épisode des femmes d'Argos, Hérodote (IX 34) ne mentionne cependant ni Proéto ni ses filles, tandis que Pausanias, dans deux passages différents (II 18,4 et VIII 18,7), place l'épisode sous le règne de Proéto, puis sous celui d'Anaxagore, neveu de Proéto⁹⁸². Apollodore parle du filicide également à propos des Proétides (II 2,2 τοῦς ἰδίους ἀπόλλυον παῖδας), tandis que d'autres sources (dont la plus ancienne est Hes. fr. 132-133 M.-W.) mentionnent une maladie de peau répugnante qui les caractérise comme des déviantes. La plupart des érudits pensent que le mythe originel attribuait la manie des Proétides à l'intervention d'Héra : puisque cette folie les poussait à adopter des comportements similaires à ceux des Ménades, plus tard la version sur l'origine dionysiaque de leur *mania* prendrait le dessus. Pour cette raison, pour la distance évidente entre l'iconographie des Bacchantes et celle des Proétides, et enfin pour les caractéristiques particulières de cette histoire sur le thème de la folie virginale, le mythe sera approfondi dans la section consacrée aux *parthenoi*⁹⁸³.

Sur la base de ces exemples, le plus intéressant à souligner ici est que les récits sur les communautés mythiques de Ménades meurtrières témoignent d'une relation consolidée entre la violence en général, le filicide en particulier, et la *mania* d'origine divine. Elle est surtout provoquée par Dionysos, un dieu dont le contexte mythico-rituel impliquait l'inversion temporaire des valeurs de la vie civique ordonnée, et dont le culte offre un rôle important aux femmes. À ce culte sont systématiquement liées des images d'*oikoi* détruits, d'opposition au mariage et aux devoirs familiaux, de violence – pas uniquement, mais surtout de violence féminine – contre les enfants et les proches.

Sur la question de la relation de Dionysos avec le mariage, beaucoup de choses ont été écrites : Seaford, par exemple, note que déjà dans Homère et ensuite dans la tragédie en correspondance avec la dissolution d'un *oikos* ou avec des situations et des états mentaux qui précèdent ou accompagnent le meurtre de parents mâles, il y a une association avec les Ménades. Le ménadisme se présenterait comme structurellement antithétique à l'état matrimonial : « In embodying the communal principle of the *polis*, Dionysus is a potential destroyer of the household, presenting a latent threat to the tendency of the household to

⁹⁸¹ Bonnard 2005, Damet 2012c, 326-327.

⁹⁸² Voir aussi Diod. IV 68,4.

⁹⁸³ Voir *infra*, chap. II.3.3.

autonomy »⁹⁸⁴. Comme nous le verrons, l'assimilation observée par Seaford entre les Ménades et les destructeurs et destructrices de la famille existe ; mais l'explication donnée est moins satisfaisante. En fait, elle repose sur l'hypothèse, loin d'être prouvée, que les spectateurs athéniens percevaient la cité et la famille comme deux institutions hostiles et aux intérêts opposés. Nous croyons plutôt que le *medium commune* entre les Bacchantes et les autres assassines de maris et d'enfants réside dans leur conduite autonome et débridée, structurellement antithétique au modèle féminin souhaitable du mariage grec. Les Bacchantes, en dormant en plein air, en courant dans les bois et en chassant, prennent des prérogatives masculines⁹⁸⁵, et la *stasis* qu'elles effectuent en se retirant dans les montagnes prend la forme d'un acte d'insubordination, quoique dirigé par un dieu.

L'étrangeté des Ménades est fortement soulignée dans l'iconographie⁹⁸⁶ : certains schémas iconographiques (la nébride, les serpents dans les cheveux, le fait qu'elles chevauchent ou brandissent des animaux) mettent l'accent sur leur régression à l'état sauvage, d'autres montrent leur férocité : les images du *sparagmos*, par exemple, montrent le sang qui coule, les entrailles des animaux démembrés, les lambeaux éparpillés sur la scène. Il est intéressant de noter que, pour renforcer l'horreur des scènes, des éléments n'appartenant pas au mythe sont parfois introduits, comme des armes : sur certains vases, les Ménades tiennent des épées ou des couteaux pour amputer des jambes ou des membres humains⁹⁸⁷ : « contradiction flagrante avec les textes [...], mais schéma iconographique efficace pour exprimer la violence des femmes »⁹⁸⁸. La céramique transmet ainsi « une vision «idéale», fantasmée de la femme-ménade. Il semblerait ainsi que certains de ces fantasmes, mais aussi certaines craintes masculines, se soient matérialisées dans des figures mythiques, à la fois fascinantes par leur beauté (à l'exemple d'Hélène), et inquiétantes – effrayantes même, comme Médée ou Clytemnestre – par leurs capacités à renverser l'ordre normal des choses et provoquer le chaos. Le type iconographique le plus manifeste retenu pour représenter ce genre de personnage est alors celui de la Ménade ou de l'Amazone »⁹⁸⁹.

Les Ménades servent de modèle tragique principalement dans trois types de situations : le meurtre de parents proches, la guerre et l'amour, trois camps ayant potentiellement en commun la frénésie⁹⁹⁰. Les métaphores et les similitudes bachiques ne concernent pas seulement les femmes : les guerriers qui s'élancent, furieux, au combat sont eux aussi assimilés aux Ménades⁹⁹¹. Même dans ces cas, comme dans l'*Héraclès* d'Euripide, il semble que le modèle de comportement masculin effréné ne puisse être que féminin. En revanche, dans le cas du meurtre de parents ou d'autres hommes, ce sont presque toujours des femmes

⁹⁸⁴ Seaford 1993, 137. Voir aussi Segal 1978.

⁹⁸⁵ À propos des forêts et de la chasse en tant qu'espaces et activités non conjugaux et interdits à la *gamete* voir *infra*, chap. II.3.3.

⁹⁸⁶ À cet égard, Villanueva 2005, qui analyse de nombreux exemples iconographiques.

⁹⁸⁷ Pour le V^e siècle, voir *e.g.* une *pelike* à f.r. de Berlin datant d'environ 470/460 av. J.-C. (Berlin, Staatliche Museen 3223 = *LIMC s.v. Mainades* 95) sur laquelle la Ménade tient une épée avec laquelle elle coupe la patte d'un animal.

⁹⁸⁸ Villanueva 2005, 239.

⁹⁸⁹ Toillon 2011, 309.

⁹⁹⁰ Schlesier 1993.

⁹⁹¹ *E.g.* Aesch. *Sept.* 498 « Lui-même a poussé une clameur de guerre et, plein d'Arès, il appelle la bataille comme une Thyade en délire, avec de yeux qui sèment l'épouvante (βακχῶ πρὸς ἀλκίην) ».

qui sont assimilées aux Bacchantes ; il en va de même dans le domaine de l'amour, car dans la pensée grecque, le désir masculin est plus mesuré, comme le dira Ovide bien des siècles plus tard dans l'*Ars amatoria* (I 281) : *Parcior in nobis nec tam furiosa libido ; / legitimum finem flamma virilis habet* « Plus réservée chez nous [hommes] est la passion et moins furieuse ; la flamme de l'homme respecte les lois ». La possession prophétique, un domaine particulièrement lié à la féminité, repose également sur cette sphère métaphorique : dans Eur. *Tr.* 169-173, par exemple, Cassandre est définie comme τὰν ἐκβακχεύσαν Κασάνδραν... μαινάδ⁹⁹². La folie causée par d'autres divinités, en particulier par Héra, comme dans le cas d'Héraclès et Io⁹⁹³, ou par les Érinyes dans le cas d'Oreste⁹⁹⁴, est également associée aux Bacchantes.

Ces recoupements entre Ménades et autres femmes sauvages ou dangereuses sont nombreux : Évadné assimilée à une Bacchante dans les *Suppliantes* d'Euripide⁹⁹⁵, Hécube démembrant des enfants dans la tragédie homonyme, Héraclès, héros masculin, comparé à une Bacchante, les Érinyes d'Eschyle (*Eum.* 499-501), évoquant la « fureur de nous, Ménades, qui jusqu'à présent avons gardé les mortels (βροτοσκόπων μαινάδων ... κότος) », Phèdre en proie à la folie d'amour (Eur. *Hipp.* 214, 232-249) qui aspire à aller « vers la forêt, le long des pins, là où passe la meute de chasse, pressant les biches à la robe tachetée » (*Hipp.* 215-222), et Iole comparée à une Bacchante du chœur de l'*Hippolyte*, qui préfigure la mort d'Héraclès à cause de Déjanire (vv. 545-554), ne sont que quelques exemples de cette tendance⁹⁹⁶. De plus, la violence et le comportement des héroïnes dangereuses de la tragédie sont souvent caractérisés par la sphère sémantique de la *mania*, qui prend parfois les contours d'un rituel macabre. Cette assimilation apparaît non seulement dans les sources littéraires, dans les usages lexicaux, les métaphores et les similitudes, mais aussi dans les nombreuses analogies présentes dans l'iconographie : Clytemnestre brandissant une hache pour asséner le coup, vêtue d'un chiton flottant et d'une nébride⁹⁹⁷, l'albâtre qui rapproche la Ménade et l'Amazone⁹⁹⁸, la juxtaposition de la Ménade avec une autre femme dangereuse, l'hétaïre⁹⁹⁹, et

⁹⁹² Voir aussi Eur. *Tr.* 341 βακχεύουσιν et 367 βακχευμάτων ; *El.* 1032 μαινάδ'.

⁹⁹³ Aesch. *Suppl.* 562-564.

⁹⁹⁴ Eur. *Or.* 338 ματέρος αἷμα σᾶς, ὅς σ' ἀναβακχεύει. Voir également les vv. 411 et 835.

⁹⁹⁵ Eur. *Suppl.* 1000-1001 « Je viens vers toi, de ma demeure. En vraie Bacchante (ἐκβακχουσαμένα), je me suis échappée », pour indiquer le désir d'annulation dans la mort d'Évadné.

⁹⁹⁶ En outre, Eur. *Hel.* 543. Schlesier 1993 porte la relation entre Dionysos et la violence tragique à des conséquences extrêmes en déclarant que tous les meurtres de la tragédie sont liés à Dionysos et que « the maenadic model has thus to be perceived as a specific device of tragedy that further shows that tragedy is a Dionysiac genre » (p. 10). Parmi ces modèles, la chercheuse analyse en particulier les cas de Clytemnestre, Phèdre et Déjanire.

⁹⁹⁷ *Oinochoe* apulienne de la fin du IV^e siècle (Bari, Museo Archeologico 1014 = *LIMC* s.v. *Klytaimestra* 19).

⁹⁹⁸ Athènes, Musée National 15002 = *ARV2* 98,2 = von Bothmer 152, 67.

⁹⁹⁹ Selon Neils 2000, les similitudes de structure entre certaines peintures vasculaires et des scènes de Satyres + Ménade et Satyre + héthaire suggèrent que l'hétaïre et la Ménade étaient assimilés en tant que « femmes-autres » que la femme grecque. Dans d'autres cas, les héthaires sont représentées avec les attributs des Ménades (coupe du British Museum E 38 = *ARV2* 72,16, fin du VI^e siècle). Certains peintres, comme Onésime, représentent, selon des schémas similaires, la nudité et les attitudes de Ménades et d'hétaïres justement en tant que figures « autres » (Cohen 1993, 41). Les deux types de femmes jouent de la flûte ou des tambourins, boivent du vin et font la fête avec les hommes (voir e.g. la coupe du Peintre de Colmar de 500-470 av. J.-C., Florence, Museo Archeologico 73749, sur laquelle une Ménade nue est couchée lors d'un banquet entre deux Satyres, et la coupe d'Athènes, collection Kanellopoulos 2572, du début du V^e siècle, sur laquelle une Ménade en chiton court avec les jambes nues monte un âne ithyphallique).

les gestes de violence communs à beaucoup de ces personnages¹⁰⁰⁰.

Comme d'autres figures féminines dangereuses (surtout monstrueuses), les Ménades sont présentes sur des vases à usage funéraire : en tant que figures de l'altérité, elles s'inscrivent bien dans l'altérité radicale représentée par la mort¹⁰⁰¹. Mais surtout, les Ménades reviennent sur des objets pour les banquets¹⁰⁰² ; la raison la plus évidente est la relation avec Dionysos et donc avec le vin, mais aussi parce que les Ménades sont une image transgressive, entre peur et séduction. Par exemple, il existe de nombreuses scènes avec des satyres et des Bacchantes caractérisées par une forte composante érotique : « Elle s'ajoute à la familiarité avec le vin pour situer la ménade du côté de l'hétaïre et à l'opposé de l'épouse ou de la fille de citoyen. Le vin et la sexualité sont les deux menaces que, dans le discours traditionnel si fréquent dans la comédie, l'homme grec voit peser sur l'attitude des femmes et redoute avant tout »¹⁰⁰³. Souvent, les Ménades sont associées à la panthère, animal femelle et séduisant.

Dans les représentations littéraires et iconographiques, les Ménades sont toujours des femmes. Ce n'est pas un miroir de la réalité : le dionysisme à l'époque classique n'était pas interdit aux hommes. Selon Jaccottet, les pratiques orgiaques masculines existaient déjà au V^e siècle, ce que les sources littéraires ne mentionnent pas. Selon la chercheuse, le silence sur la participation masculine au culte dionysiaque est dû au fait que ce dernier implique une perte de contrôle de soi peu adaptable à la figure du citoyen grec : l'opportunité veut donc que cela soit considéré comme réservé aux femmes, dont la « nature » incontrôlée est plus adaptée au rituel débridé, bien qu'institutionnalisé religieusement¹⁰⁰⁴.

L'extase s'ajoute à la conduite effrénée. Dans de nombreuses cultures, il existe une proximité particulière des femmes avec la prophétie et la possession¹⁰⁰⁵, qui équivaut à une proximité avec les forces de la nature et le sauvage, et à l'antithèse entre le *logos*, articulé et rationnel, et l'émotivité inarticulée qui caractérise l'irrationalité féminine¹⁰⁰⁶. Le mot *manie* lui-même

¹⁰⁰⁰ Toillon 2011, 328-329: « Bien plus que les éléments extérieurs, les attributs ou encore la tenue de Clytemnestre, c'est sa gestuelle qui renseigne sur le caractère impulsif de son acte, ce qui est pour une grande part contenu dans la manière dont elle tient son arme. La hache est ainsi très souvent brandie au-dessus de la tête à une ou deux mains, geste qui semble caractéristique de la folie meurtrière, que celle-ci soit dionysiaque ou non. On observe le même type de mouvement dans les représentations de Lycurgue assassinant son fils Dryas [...]. À chaque fois le même geste est répété : par Inô, à la poursuite de Phrixos ; par les femmes thraces, qui s'en prennent à Orphée, agitant de manière ostensible tisons, broches, haches et rochers ; par les Amazones aussi, armées de haches et de lances pour combattre les Grecs. Quelle que soit la nature de l'arme brandie, au final, la violence du geste est sans équivoque »

¹⁰⁰¹ Villanueva 2009, 211.

¹⁰⁰² Pour 80 % de leurs représentations selon le calcul de Moraw 1998.

¹⁰⁰³ Villanueva 2009, 215.

¹⁰⁰⁴ Jaccottet 2003, 121-136. Selon la chercheuse, l'apparition d'associations dionysiaques mixtes ou masculines à l'époque hellénistique est due à deux causes : l'affaiblissement de la figure du citoyen *sophron* et l'augmentation du nombre de sources épigraphiques.

¹⁰⁰⁵ Sur la relation entre les femmes, l'irrationalité et la possession divine, voir Padel 1983.

¹⁰⁰⁶ L'irrationalité féminine est souvent remarquée par les sources anciennes, et est liée à l'incapacité de prendre des décisions (Arist. Pol. I 1260a, selon lequel la femme est *akyron*), à la moralité faible, au manque de cohérence, de logique et de constance ; des caractéristiques qui permettent toutes d'infantiliser les femmes et de les mettre sous tutelle (à Rome *e.g.* Gaius, *Instit.*, 144, 190 ss.), comme le montrent aussi les proverbes (Diogen. IV 3 γυναικὸς φρένες· ἐπὶ τῶν ἀνοήτων « Pensées de femme : pour les imbéciles »). Les fonctions psychologiques et cognitives sont donc considérées comme sexuellement connotées (Aesch. C. *Tim.* 185) : en Grèce, comme dans de nombreuses civilisations rurales et au-delà, le rôle de la femme est accepté comme gardienne des traditions, mais pas comme capable d'une pensée originale. L'irrationalité génère l'impulsivité (Aesch. *Ag.* 483-487 : « Il est bien du gouvernement d'une femme d'applaudir à ses vœux plus qu'à la réalité. Trop crédule en son désir la femme va très vite au delà des faits ; mais très vite aussi périssent les

désigne une folie qui se superpose à l'irrationalité et à l'inconstance, comme celle de la femme de la mer du fr. 7 de Sémonide (μαίνεται), ou à une conduite lucide mais socialement inacceptable. La *mania* des Ménades est fondamentalement la folie de toutes les femmes, en particulier de celles qui agissent de façon autonome ; l'incarnation même de la folie, Lyssa, est un personnage féminin. De même, la proximité des Ménades avec le monde sauvage représente la sauvagerie de la race des femmes, qui déborde de la civilisation, et « like the earth and once-wild animals, they must be tamed and cultivated by man »¹⁰⁰⁷.

Comme l'ont fait remarquer les ethnologues et les anthropologues, il existe dans de nombreuses cultures des rituels de possession féminine qui impliquent un rituel débridé qui serait inacceptable dans la vie quotidienne. Le rituel, la *manie* et la *transe* permettent aux adeptes de se libérer temporairement des obligations imposées par leur rôle social de sexe, en se consacrant à des pratiques normalement interdites, parfois à connotation sexuelle : la condition de folie rituelle garantit l'impunité des actes commis, qui ne seront pas jugés et n'entraveront pas la réinsertion dans la société après l'explosion des pulsions transgressives. Les exemples contemporains les plus connus de ce type de rituel, qui représente une réponse culturelle à la nécessité d'accorder des périodes de licence aux classes opprimées et d'orienter culturellement le désordre, sont le tarentisme des Pouilles et la « danse de l'argia » en Sardaigne¹⁰⁰⁸, tous deux associés par les anthropologues à des rituels dionysiaques.

Les orgies dionysiaques, parfaitement intégrées dans la vie de la *polis*, constituent une opposition symbolique au mariage, contrôlée rituellement et répétée périodiquement. Elles réactualisent sans danger les mythes sur les Bacchantes meurtrières, qui ne font que transposer sur un plan mythique les conséquences du refus de la *mania* « ordonnée » et correctement gérée ; c'est le fait que la pratique dionysiaque soit encadrée dans la cité qui rend possible la représentation des dangers de l'irrationnel féminin¹⁰⁰⁹.

LES FEMMES DE THRACE

Le mythe d'Orphée a de nombreuses variantes, notamment en ce qui concerne la mort du chanteur : selon les sources, les causes et les circonstances changent, mais toutes sont

nouvelles qu'a proclamées sa voix », l'impressionnabilité (Aesch. *Ch.* 845-846), et l'incapacité à juger et à se maîtriser (Eur. *Suppl.* 79, *Med.* 889-891). De plus, la suspicion, la contrariété ou la surprise envers l'intelligence féminine se manifestent souvent (Eur. *Or.* 1204-1205, *Andr.* 364-365, *Hipp.* 638-644).

¹⁰⁰⁷ Gould 1980, 57. Le lien entre les femmes et le monde sauvage n'est pas seulement typique de la culture grecque, mais il est au contraire très répandu, tout comme l'est la tendance à représenter la dichotomie entre homme et femme en termes de nature/culture. La position liminaire du féminin, entre inclusion et exclusion, pureté et impureté, est également très répandue. Dans les fêtes de mariage de la Grèce antique, des pains de blé symbolisent le passage de la jeune fille de la vie sauvage, pré-culturelle, à la vie civile, « cultivée » par le mariage : c'est le chemin inverse de celui des Ménades qui, adhérant au culte dionysiaque, commencent à manger de la viande crue. Otte 2017, s'appuyant sur un grand nombre de mythes du cercle arctique, d'Afrique noire, des Amériques et d'Océanie, constate que les légendes de ces peuples ont en commun une même vision de la femme : « La femme apparaît inspirée par un souffle venu des grandes profondeurs biologiques, qui la met en communication, en communion immédiate avec la vie à l'état sauvage » (p. 438). Mais il se trouve que le privilège de l'intimité avec les forces élémentaires du cosmos et l'âme du monde ne leur donne jamais l'autorité et le pouvoir de contrôler leur propre vie, mais au contraire, ils sont une cause de leur oppression.

¹⁰⁰⁸ De Martino 1961, Gallini 1967.

¹⁰⁰⁹ Villanueva 2009, 216 : « Si les peintres de vases représentent ces attitudes qui engendrent la peur avec tant d'insistance, c'est parce qu'il existe une solution rituelle à ces comportements ».

unanimes sur le fait qu'il s'agit d'une mort violente. La figure d'Orphée est absente des poèmes homériques et de ceux d'Hésiode, et apparaît pour la première fois en Ibycos (fr. 306 *PMG*) et, dans l'iconographie, dans le deuxième quart du VI^e siècle sur une métope relative au mythe argonautique (Musée de Delphes 1323 = *LIMC s.v. Orpheus* 6). À partir du V^e siècle, les représentations d'Orphée avec les Argonautes ne sont plus visibles, et l'attention des céramographes, en particulier athéniens, se concentre sur sa mort¹⁰¹⁰. La première source littéraire sur le meurtre d'Orphée par les femmes de Thrace, ultérieure aux sources iconographiques¹⁰¹¹, sont les *Bassarides* d'Eschyle, la deuxième tragédie de la *Licurgie*, tétralogie qui comprend également les *Édoniens*, les *Jeunes hommes* et le drame satirique *Lycurgue*, mis en scène dans le deuxième quart du V^e siècle. *Bassarides* est le nom donné aux Bacchantes de Thrace ou de Lycie : dans le fr. 59 des *Édoniens*, on les rencontre parées de longues robes colorées, probablement dans un contexte où l'exotisme du rituel bachique était accentué en raison du cadre thrace. Comme nous l'avons vu, la Thrace était perçue comme un lieu de barbarie et certaines tragédies y ont situé leurs crimes les plus violents : la figure de Lycurgue, en particulier, est « thracisée » à partir de la tragédie¹⁰¹².

Dans les *Catastérismes* (24) attribuées à Ératosthène de Cyrène, il est dit que « comme le dit Eschyle » Orphée a abandonné le culte de Dionysos pour celui d'Apollon/Hélios suite à la mort d'Eurydice. Les *Bassarides*, prêtresses de Dionysos, l'auraient alors puni en le tuant et en dispersant les morceaux de son corps¹⁰¹³. Nous ne savons pas si les *Bassarides* ont été consacrés à la mort d'Orphée ou si, au contraire, seule une allusion a été faite à ce dernier, pour indiquer le sort de ceux qui négligent le culte de Dionysos.

D'autres sources donnent des raisons différentes pour la mort d'Orphée, foudroyé par Zeus, mort par suicide à cause de la perte de sa femme, tué par les Thraces pour ne pas avoir proposé de mourir à la place d'Eurydice¹⁰¹⁴, ou pour avoir rejeté les femmes après la mort de son épouse, ou enfin pour avoir établi des Mystères interdits aux femmes. Dans les cas où le meurtre est attribué aux Thraces, elles ne sont pas considérées comme des Bacchantes, mais comme des femmes qui frappent un ennemi de leur sexe, bien que d'une manière sanglante rappelant les actions des Ménades¹⁰¹⁵.

Pour confirmer le fait que la physionomie des Thraces dans les différentes versions du mythe n'a rien à voir avec les Bacchantes, on peut facilement constater que dans l'iconographie, malgré la similitude des scènes de la mort d'Orphée avec celles de la mort de Penthée, les Thraces n'ont aucun des traits distinctifs des Ménades, tels que le thyrses ou la nébride et

¹⁰¹⁰ Les peintres italiotes préfèrent le thème de la descente aux Enfers, alors que dans l'antiquité tardive le motif d'Orphée entouré d'animaux domine.

¹⁰¹¹ Les céramographes décrivent le meurtre d'Orphée par les Thraces à partir de 480/70 av. J.-C. Une *lekythos* attique à f.r. attribuée au Peintre de Brygos (Vaticano, Mus. Greg. Etru. 17921 = *LIMC s.v. Orpheus* 32), une coupe de Cincinnati (Art Museum CINM 1971.1 = *LIMC s.v. Orpheus* 33) et un *stamnos* (Paris, Louvre G 416 = *LIMC s.v. Orpheus* 39, FIG. 30) sur lequel est frappante la grande variété d'armes utilisées par les Thraces pour tuer Orphée (épées, bâtons, broches, haches et pierres) sont datés de cette même période.

¹⁰¹² Schirripa 2004, 68.

¹⁰¹³ Cfr. également Apollod. I 3,2 : « Orphée est aussi l'inventeur des mystères de Dionysos et il est enseveli en Piérie, après avoir été mis en pièces par les Ménades (διασπασθεῖς ὑπὸ τῶν μαινάδων) ».

¹⁰¹⁴ Voir Testimm. 114-117 Kern.

¹⁰¹⁵ Certains vases font exception, comme le cratère du Peintre de Curti, de 435-425 av. J.-C. (Cambridge, Harvard University, Arthur M. Sackler Museum 1960.343) sur lequel la scène de la mort d'Orphée est flanquée, de l'autre côté du vase, de la représentation de Dionysos et de son cortège.

l'absence d'armes. Elles sont plutôt caractérisées par des tatouages, des cheveux non coiffés, des seins nus et des costumes barbares, qui contrastent avec les vêtements grecs d'Orphée¹⁰¹⁶. Elles se distinguent également des Amazones par leurs vêtements et l'utilisation d'armes non conventionnelles. Parmi elles, on trouve, outre les épées et les lances, des pierres, des haches à deux tranchants et des faux, ce dernier objet étant utilisé dans l'art grec pour représenter les décapitations et les émasculations ; la hache, on l'a vu, est une arme souvent attribuée dans la littérature et l'iconographie du V^e siècle à des femmes dangereuses, comme Clytemnestre, Ino, Mérope. Ces femmes à la hache sont souvent représentées sur des vases destinés aux sphères masculines, comme le banquet : un avertissement aux hommes à l'égard du danger féminin¹⁰¹⁷. Sont également représentés les broches, qui appartiennent à la sphère culinaire mais aussi à celle du sacrifice, et les pilons, également liés au cadre de la vie quotidienne des femmes. Les tatouages, qui selon Plutarque (*De sera num. vind.* 557d) sont une marque d'infamie infligée aux Thraces pour les punir du meurtre d'Orphée, deviennent des signes ante *eventum* de leur barbarie. L'ensemble de ces détails souligne l'extrême violence de la scène. Les représentations des deux mythes ont en commun les détails du démembrement¹⁰¹⁸, du sang et des gestes paroxystiques ; le schéma de la scène de groupe est similaire, dans laquelle les Thraces s'agitent autour d'Orphée comme lors d'une danse bachique ; mais les caractéristiques des protagonistes sont différentes.

Tout comme Penthée, Orphée meurt dans des circonstances dévirilisantes, tué par des femmes barbares qui le frappent avec des armes, mais aussi avec des outils domestiques anti-héroïques, comme des broches et des pilons. Il est intéressant de noter comment l'art du V^e siècle, dont le sujet artistique par excellence sont les hommes nus en tant que modèle de jeunesse, de proportion et de beauté, s'intéresse en même temps à la représentation en céramique des corps déchirés d'hommes morts¹⁰¹⁹, tués dans plusieurs cas par des femmes. Ce sont des images gynécophobiques, qui nous rappellent le danger de l'autonomie féminine : mais nous ne devons pas oublier que la fin peu glorieuse des victimes de ces femmes est le résultat de leur transgression. Ce n'est donc pas seulement le sexe des meurtrières qui détermine la déshéroïsation de ces morts, mais aussi la transgression des victimes, qui ne sont pas dignes d'une mort héroïque.

Les scènes de la mort d'Orphée sont bien représentées tout au long du V^e siècle, et en particulier entre 480 et 460 avant J.-C. ; au cours du IV^e siècle, leur présence diminue jusqu'à disparaître presque complètement. La concentration des images des Thraces meurtrières dans le deuxième quart du V^e siècle, la même période que celle de la mise en scène des *Bassarides*, trouve une explication si elle est liée aux événements historiques de l'époque : comme l'observe Isler-Kerényi, « è noto che, nell'intento di respingere la minaccia persiana, Atene

¹⁰¹⁶ Sur les armes des Thraces dans l'iconographie, voir Lissarrague 1994, 277-286, Giacobello 2015, 198. Selon Lissarrague les peintres ont cherché à éviter toute confusion visuelle entre les morts violentes de Penthée et d'Orphée, en retenant pour chacun personnage des schémas iconographiques différents. Les tatouages apparaissent p. ex. sur une amphore attique à f.r. attribuée au Peintre de la Phiale (450-440 av. J.-C., Paris, Musée du Louvre G 436 = *LIMC s.v. Orpheus* 48, FIG. 31).

¹⁰¹⁷ À ce propos voir Viret 2008, 155 ss.

¹⁰¹⁸ Cependant, alors que dans l'iconographie de la mort de Penthée le corps est mis en pièces, dans celle d'Orphée seule la tête est détachée du corps.

¹⁰¹⁹ Cohen 2000b examine quelques exemples de ce phénomène dans la représentation de la mort d'Orphée, du chasseur Actéon et de Penthée.

andava espandendo la propria influenza verso il nord dell'Egeo, fra cui le sponde tracie dove si era creata una situazione nuova con il ritiro delle forze achemenidi nel 479 a.C. Conosciamo d'altronde la tendenza degli Ateniesi a incorporare nella propria mitologia figure appartenenti a zone politicamente interessanti. [...] Lo scontro di Orfeo [...] con donne selvagge [...] potrebbe essere stato un modo, tipico di una cultura ancora permeata del pensiero mitologico, di articolare una tensione presente a livello culturale e politico e, nello stesso momento, di glorificare il proprio sistema. Non è, allora, un caso che, dopo il 450 a.C., raggiunta la pace con i Persiani e una tregua con gli antagonisti ellenici, assumesse altri connotati anche la vicina Tracia »¹⁰²⁰.

¹⁰²⁰ Isler Kerényi 2009, 26, qui examine un large éventail de vases liés à ce sujet.

DIRCÉ

Une dernière bacchante maléfique est Dircé, un personnage de l'*Antiope* d'Euripide. Seuls quelques fragments de cette tragédie sont connus, mais Hyg. 8 fournit un résumé de l'intrigue :

Antiope fut, en Béotie, la fille du roi Nyctée ; séduit par l'excellence de sa beauté, Jupiter la rendit enceinte. Comme son père, voulant la punir, de cette souillure, faisait peser sur elle un danger, Antiope s'enfuit. Épopée de Sycione se trouvait par hasard à l'endroit même où elle était arrivée. Il l'emmena et, chez lui, s'unit à elle par le mariage. Nyctée, supportant mal cela, au moment de mourir fit jurer à son frère Lycus, à qui il lassait alors son trône, de ne pas laisser Antiope impunie ; après sa mort, Lycus se rendit à Sicyone : après avoir tué Épopée, il emmena Antiope enchaînée sur le Cithéron. Elle mit au monde et abandonna deux jumeaux, qu'un berger éleva, et appela Zéthus et Amphion.

C'est à ce moment que le personnage de Dircé apparaît :

Antiope avait été donnée à torturer à Dircé, l'épouse de Lycus ; saisissant une occasion, elle s'enfuit ; elle alla trouver ses fils : Zéthus, la prenant pour une fugitive, ne l'accueillit pas ; Dircé se rendit en ce même endroit en tant que bacchante de Liber ; elle y découvrit Antiope et l'emmena pour la tuer. Mais convaincus par le berger qui les avait élevés qu'il s'agissait de leur mère, les jeunes gens se précipitèrent à sa poursuite, et enlevèrent leur mère ; ils tuent Dircé en l'attachant à un taureau par les cheveux. Alors qu'ils voulaient tuer Lycus, Mercure le leur interdit, et ordonna en même temps à Lycus de laisser le trône à Amphion.

Dircé est ici qualifiée de Bacchante. Hygin raconte la même histoire, avec quelques différences, notamment dans la *fabula* 7, dans laquelle il précise que Dircé « soupçonna que son époux avait couché en cachette avec Antiope ; aussi ordonna-t-elle à des serviteurs d'enchaîner celle-ci et de l'enfermer dans l'obscurité ». À la fin du récit, Hygin revient à Dircé-Ménade, déclarant qu'après sa mort, « de son corps naquit sur le mont Cithéron une source qui fut appelée Dircé, en l'honneur de Liber, dont elle avait été la Bacchante ». Dircé, cependant, est une Ménade dont les caractéristiques sont différentes de celles analysées précédemment : elle n'agit pas en proie à la *mania*, mais de manière lucide pour des raisons personnelles et non religieuses, par jalousie dans Hyg. 7 et pour des raisons peu claires dans Hyg. 8, qui résume Euripide. Apollod. III 5,5 se limite à déclarer que « quant à Antiope, Lycos et sa femme, Dircé, l'avaient emprisonnée et la maltraitaient », sans mentionner son appartenance au thiasos de Dionysos. La méchanceté de Dircé, semblable plutôt à la jalousie des belles-mères, ne semble pas dépendre de son appartenance religieuse, ni être liée à la vengeance de Dionysos contre un *hybristes* qui refuse son culte. Et pourtant, si les éditeurs français des fragments d'Euripide ont raison d'affirmer que le chœur secondaire d'*Antiope* (daté entre 427 et 410 av. J.-C.) était composé de Ménades, le thème dionysiaque a dû avoir une certaine importance dans la tragédie : « La figure de Dircé accompagnée de ses Ménades,

préfigure déjà le personnage d'Agavé dans les *Bacchantes* »¹⁰²¹. Le nom de Dircé, qui faisait partie des personnages, apparaît dans de nombreux fragments de la tragédie.

Après Euripide, aucun poète tragique ne reprendra plus ce mythe, mais on trouve une *Dircé* dans la production de l'auteur comique Eubule, spécialisé dans la parodie d'Euripide. Même l'iconographie grecque sur le personnage est limitée : à Rome, en revanche, la scène du supplice du taurau aura beaucoup de succès¹⁰²².

II.2.6 Les meurtrières et leurs contextes

Avant de tirer quelques conclusions sur les caractéristiques des meurtrières sur la scène du théâtre de Dionysos, il est nécessaire de faire quelques brèves observations sur la violence dans la tragédie : la fonction qui y est attribuée aux personnages des femmes meurtrières ne peut en effet être séparée de l'évaluation générale qui est faite des origines et des fonctions de la violence tragique en général. Le problème n'est pas mince. Les nombreuses voix du débat, en résumant à l'extrême, se coagulent autour de deux interprétations de la violence tragique, l'une ritualiste et l'autre politique. Selon certains chercheurs, dont les plus représentatifs sont Girard et Burkert¹⁰²³, la violence tragique peut être reliée à l'origine sacrificielle de la tragédie, qui continuerait à être l'essence du tragique et expliquerait la forte présence des sacrifices humains et des meurtres sacrificiels dans ce genre théâtral.

En dirigeant l'attention uniquement sur les origines religieuses du théâtre, lieu politique par excellence, on risque cependant de masquer les liens étroits de la tragédie avec son contexte historique et social, en sous-estimant sa polysémie : c'est pourquoi de nombreux chercheurs relient la violence tragique surtout au tableau historique général, en affirmant que sa fonction est aussi de problématiser collectivement des questions telles que la violence politique, la violence de la guerre et d'autres formes de brutalité. En même temps, la représentation de la violence sur scène est aussi un moyen de solliciter un effort de réflexion chez le spectateur, grâce à l'émotivité qu'elle génère¹⁰²⁴. De nombreuses formes de violence problématisées sur scène, comme celle de la guerre ou celle féminine, semblent avoir peu à voir avec la matrice rituelle et sacrificielle de la tragédie¹⁰²⁵, alors qu'il existe d'autres raisons plus actuelles pour leur présence sur scène.

C'est précisément dans ce sens que, à notre avis, l'examen de la violence féminine dans la littérature archaïque et classique devrait être développé, et pas seulement dans le théâtre : il ressort clairement des analyses effectuées jusqu'à présent que le sujet en question est étroitement lié aux structures sociales, à la politique et à l'idéologie contemporaines telles qu'elles évoluent dans le temps.

Voyons en synthèse quelles tendances générales se dégagent de l'analyse des figures de

¹⁰²¹ Jouan, Van Looy 1998-2003, I,1, 236.

¹⁰²² LIMC s.v. *Dirke* 1-6. Sur les influences tragiques sur les représentations vasculaires de Dircé, voir Taplin 1998.

¹⁰²³ Burkert 1966, Girard 1972

¹⁰²⁴ Goldhill 1991. Un examen des liens entre la violence tragique et le débat politique et éthique de l'époque est mené par Beltrametti 2004. Un résumé du débat autour de la violence tragique dans Andò 2011.

¹⁰²⁵ Kaimio 1992, 37.

meurtrières, notamment en relation avec leur contexte historique. Une première constante observable est, comme nous l'avons vu, l'augmentation et l'approfondissement à l'époque classique des figures féminines dangereuses, notamment les assassines. L'une des raisons de cette accentuation de la violence féminine est certainement liée au fait que de nombreux personnages appartiennent à la tragédie, le genre littéraire par excellence axé sur les conflits et la violence féroce, en particulier dans la *philia* ; et il n'est pas surprenant que cela implique les femmes, qui sont une partie importante de l'*oikos*. De même, la fréquence des filicides dans la tragédie s'explique par le fait que ce crime spécifique était perçu comme un thème dionysiaque¹⁰²⁶. En outre, comme nous l'avons déjà observé, l'évolution négative au V^e siècle de certaines héroïnes tragiques qui avaient à l'origine une physionomie positive ou avaient commis un crime de moindre ampleur peut avoir une explication non monocausale : peut-être que Médée, ancienne déesse bénéfique, est faite meurtrière pour symboliser le choc des civilisations avec l'Orient, Clytemnestre pour mieux motiver le matricide et dévaloriser la figure du tyran, Ino pour incarner les aspects stéréotypés de la belle-mère, Hécube pour représenter la barbarisation des êtres humains causée par la guerre, les Amazones pour souligner le thème patriotique de l'Amazonomachie de Thésée, les Lemniennes comme instrument de la propagande cimonienne, les femmes grévistes et gouvernantes d'Aristophane pour critiquer les utopies philosophiques, etc. Comme nous l'avons vu, les hypothèses des chercheurs à ce propos sont nombreuses et hétérogènes.

Cependant, le nombre d'exemples est trop important pour penser qu'il y a pas, sinon une cause unique, du moins une cause commune derrière tous ces exemples d'héroïnes féminines de plus en plus malfaisantes. La monocausalité, comme nous l'avons vu, est mal adaptée au théâtre, genre pluriel par excellence : mais cela n'exclut pas la présence, parmi les nombreuses fonctions que les femmes violentes exercent dans les tragédies, de tendances communes aux différentes œuvres, liées à la société de l'époque et à ses besoins idéologiques, par exemple celui de justifier la subordination féminine. Même le fait que beaucoup des personnages féminins appartiennent au genre dramatique, caractérisé par ses origines dionysiaques et par son besoin de susciter le *pathos*, ne semble pas suffisant pour interpréter le phénomène ; on ne peut pas croire que l'augmentation et l'aggravation de ces personnages dans d'autres genres littéraires et dans l'iconographie puissent dépendre uniquement des influences exercées par le théâtre.

Cette explication n'éclaire pas non plus pourquoi l'évolution négative des personnages concerne spécifiquement les femmes : cette particularité ne peut se justifier par la nécessité tragique de représenter des crimes odieux. Pourquoi les Amazones, vaillantes guerrières androgynes à l'époque archaïque, deviennent-elles des guerrières féminisées et des proies érotiques à l'époque classique ? Pourquoi Eschyle a-t-il choisi Clytemnestre et non Égisthe comme symbole du tyran ? Pourquoi au centre du *Térée* de Sophocle se trouve l'horreur du filicide de Procné et non l'horreur du cannibalisme paternel ?¹⁰²⁷ Pourquoi la nécessité de représenter les conflits intrafamiliaux ne s'exprime-t-elle pas à travers les maris qui tuent leurs épouses ou les pères qui tuent leurs filles ? Cette dernière catégorie n'est pas absente de

¹⁰²⁶ Par exemple, McHardy 2005, 130-131.

¹⁰²⁷ À cet égard, il serait intéressant de clarifier comment la technophagie a été représentée dans les quatre tragédies perdues d'Agathon, d'Apollodore, de Chérémon et de Cléophon, intitulées *Thyeste*.

la mythologie et pourtant, le seul épisode qui semble avoir obtenu une certaine place dans le théâtre est celui du sacrifice d'Iphigénie, dans le contexte de l'intérêt plus général de la saga des Atrides. De même, le seul des rares personnages mythiques uxoricides à apparaître dans une tragédie est l'Héraclès d'Euripide, qui pourtant tue poussé par la folie divine. Enfin, les personnages tragiques masculins qui égalent la férocité de Clytemnestre ou d'Hécube sont bien plus rares, par exemple le Thrace Polymnestor, qui tue pour des raisons particulièrement abjectes. Mais, rappelons-le, sa violence reste en arrière-plan, en dehors de la scène. La prééminence des femmes meurtrières ou dangereuses à l'époque classique doit donc être expliquée d'une façon différente et en fonction du climat politique, social et idéologique de l'époque. Frontisi-Ducroux pense, par exemple, que les crimes des héroïnes mythiques sont utilisés dans certains cas par des poètes tragiques pour problématiser la question des crimes de sang sur le plan juridique et institutionnel¹⁰²⁸ : l'hypothèse est certes correcte, mais pas suffisante pour expliquer pourquoi ce sont précisément des figures féminines qui servent de médiateurs pour parler des problèmes généraux de la *polis*.

Quant aux motifs abjects, les héroïnes dangereuses ne craignent pas la rivalité : jalousie, soif de pouvoir, vengeance, colère, orgueil blessé, volonté de se libérer d'un obstacle, cupidité et vanité. Souvent, leur fureur est déclenchée par la violation du *lechos*, qui représente d'une part leur dépendance vis-à-vis de l'homme, et d'autre part l'émotivité et le caractère incontrôlable de leurs passions. Comme nous l'avons vu, leurs victimes sont presque toujours des hommes et leurs motivations sont toujours de nature privée ; il n'y a pas de mères sacrificatrices, mais seulement des femmes qui commettent des meurtres impitoyables, éventuellement déguisés en sacrifice pervers (Clytemnestre). Les femmes qui tuent pour des raisons socialement acceptables, comme se venger d'un parent, le font d'une manière si cruelle – à cause de l'objet de la vengeance (leur propre enfant) ou de la manière – que la justesse de leurs motifs est annulée. Les morts que les femmes infligent aux hommes ne sont pas très viriles, à l'opposé de la « belle mort » du héros, à commencer par le fait que l'ennemi qui les tue est féminin : abattus comme des animaux, démembrés en victimes sacrificielles, dévorés, pris au piège de la tromperie, ou bien frappés non pas par l'épée, mais par un ennemi sournois, le poison.

Apparemment, les femmes ne peuvent pas tuer selon la justice, sauf dans certains cas¹⁰²⁹. Pourquoi ? Dans Homère, le mot *dike* désigne des règles de comportement général communément acceptées, un code différencié selon les catégories de personnes. Par conséquent, le terme indique également « ce que l'on a le droit de réclamer » : pour être juste, la réclamation doit être congruente avec le comportement approprié dans chaque cas spécifique et pour chaque catégorie de personne, et approuvée par le bon sens et la coutume. Ainsi, la différence sur le plan « moral » entre deux parties consiste en la volonté et la pratique de respecter les règles ou de les transgresser, de dépasser ce qui est permis, c'est-à-dire ce qui est considéré comme approprié par la pensée dominante. Selon ces termes, les meurtrières d'enfants ont enfreint toutes les règles de conduite qui leur ont été assignées, y

¹⁰²⁸ Frontisi-Ducroux 2010, 10.

¹⁰²⁹ Dans *Agamemnon*, par exemple, l'évocation de la justice par Clytemnestre pour justifier son geste meurtrier fait hésiter le chœur (v. 1530), qui finit par reconnaître (vv. 1560 ss.) : « l'outrage répond à l'outrage (...) Une loi doit régner tant que Zeus régnera : Au coupable le châtement. C'est dans l'ordre divin ».

compris la tâche « naturelle » et primordiale de s'occuper de leurs enfants. Il s'ensuit que ces meurtrières sont particulièrement contraires à *dike*, puisqu'elles dépassent en tout point la limite assignée au sexe social féminin.

Les motifs pour lesquels les hommes tuent sont plutôt l'intérêt de la communauté, lorsqu'ils sacrifient leurs filles, ou le pouvoir dans le royaume ou dans l'*oikos*, par exemple lorsqu'ils punissent les fils du premier lit ou d'autres jeunes hommes dans des histoires basées sur le *Potiphar*¹⁰³⁰. Dans ce deuxième cas, cependant, la catastrophe est provoquée par une femme et les tentatives de meurtre échouent souvent (Thésée, Bellérophon). Lorsque des hommes tuent d'autres hommes, cela se produit dans le contexte d'une guerre, d'une rivalité pour le pouvoir, pour se protéger, pour se défendre d'une possible vengeance. Leurs motifs sont parfois abjects, comme dans les cas de Polymnestor et d'Eurysthée, ou imprégnés d'*hybris*, comme dans le cas d'Étéocle dans les *Sept contre Thèbes*. Enfin, les femmes tuent pour des raisons liées à leur « nature » spécifique, alors que cela n'arrive pas pour les hommes, qui n'ont pas de nature spécifique parce qu'ils coïncident avec le neutre universel de l'humain¹⁰³¹.

Un autre aspect qui ressort de toutes ces figures est la conception selon laquelle les femmes sont particulièrement prédisposées à la vengeance, action légitime pour les Grecs, qui dès Homère accordaient une grande importance au principe de réciprocité et au système éthique consistant à « faire le bien aux amis et le mal aux ennemis ». Cependant, les représailles des personnages féminins mythologiques, surtout dans leur transposition tragique, dépassent la norme de deux façons : d'une part parce qu'elles sont exercées en personne par une femme, d'autre part pour leurs excès de violence. Les figures de femmes vengeresses sont nombreuses, surtout les catégories de mères et de reines, comme celles décrites par Hérodote, qui, bien qu'étrangères, montrent la diffusion de la conception qui liait la féminité et la vengeance. Plus généralement, les récits de vengeance se prêtent à l'élaboration d'une intrigue tragique, d'autant plus si ce sont les femmes qui agissent de manière autonome.

Cependant, les sources historiques ne fournissent pas de preuves de vengeances familiales exercées directement par les femmes : comme dans de nombreuses « sociétés de vengeance », les femmes, dépositaires des valeurs traditionnelles, étaient peut-être socialement reconnues comme les instigatrices plutôt que les exécutantes des représailles au nom de l'*oikos*¹⁰³². La transmission des valeurs de groupe en tant que tâche féminine, la loyauté envers la famille et la participation à la vengeance sont des rôles et des attitudes conceptuellement liés¹⁰³³. Nous

¹⁰³⁰ À cet égard, voir Bonnard 2005, Damet 2012c et *infra*, chap. II.3.1.

¹⁰³¹ Les anciens établissaient une dichotomie entre homme et femme également en matière d'émotions et sur la façon de les manifester : la jalousie, la lâcheté, la peur et l'envie, qui déclenchent de nombreux crimes, sont des émotions féminines, tandis que la colère et la haine sont des émotions masculines. Les femmes sont en proie à des émotions même légères causées par des facteurs mineurs, les hommes ne le sont pas ; les femmes les extériorisent, les hommes se contiennent. À ce propos Allard, Montlahuc 2018.

¹⁰³² La Grèce diffère à bien des égards des « sociétés de vengeance » proprement dites, mais partage certaines de ses caractéristiques en ce qui concerne les concepts d'honneur et de vengeance. Voir à ce propos McHardy 2004, 92-98, qui propose des exemples de différentes « sociétés de vengeance » de l'antiquité à nos jours. Des moyens indirects de vengeance féminine étaient aussi la malédiction (Giordano 1999, Matthews, Salvo 2018) et les potins (McHardy 2018).

¹⁰³³ Le fait que ce sont les femmes de la famille, et en particulier les mères, qui se vengent est également prévu dans diverses organisations criminelles contemporaines où les femmes sont responsables de la transmission des codes culturels du groupe, comme dans le cas de la 'ndrangheta calabraise.

ne savons pas si et dans quelle mesure les femmes ont réellement joué le rôle d'instigatrices de vengeance dans l'Athènes archaïque et classique ; ce qui est certain, c'est que les sources révèlent cette perception¹⁰³⁴. Il est difficile d'établir dans quelle mesure elle était basée sur des rapports sociaux réels et dans quelle mesure elle était fondée sur l'idéologie misogyne de l'époque.

La relation entre féminité et incitation à la vengeance repose également sur l'idée que la parole spécifique des femmes était le langage persuasif : les exemples de femmes vengeresses font peut-être écho à la peur des Athéniens face à l'influence que les femmes pouvaient exercer sur leurs maris¹⁰³⁵. Dans plusieurs sociétés étudiées par les historiens et les anthropologues, l'incitation féminine à la vengeance se fait par la lamentation : dans les « sociétés de vengeance », il existe une relation structurée entre les femmes et la lamentation, qui exprime le chagrin et célèbre les morts, mais demande aussi, implicitement ou explicitement, qu'ils soient vengés, en envisageant le déshonneur pour les parents masculins si la querelle n'est pas menée à bien. Dans beaucoup de ces sociétés, se plaindre d'une personne décédée est une possibilité pour les femmes d'entrer dans l'espace public. En Grèce aussi, la lamentation est considérée comme un langage éminemment féminin¹⁰³⁶ : bien que nous ne sachions pas comment les lamentations étaient articulées, l'hypothèse a été émise qu'elles étaient associées à la vengeance et pouvaient être perçues comme une menace pour l'ordre social¹⁰³⁷. D'où les limites introduites par Solon pour freiner les manifestations excessives de deuil¹⁰³⁸. La réglementation du deuil des femmes nous fait penser que le législateur y a vu une forme de danger, lié à la sensibilité excessive et au manque de freins féminins rationnels : « Cette hypersensibilité féminine pouvait conduire les émotions privées à envahir l'espace public. On comprend dès lors que la cité ait dû chercher à orienter, à canaliser voire à réglementer les émotions, participant ainsi à dessiner les contours de ce régime genré de l'émotion »¹⁰³⁹.

Les assassines sont souvent dominées par la colère, comme les barbares et les enfants : mais l'*orge*, concept présent dans le discours éthique et politique sur le comportement du bon citoyen¹⁰⁴⁰, n'est considéré comme approprié que pour l'homme. La colère féminine n'a non seulement aucune légitimité politique à Athènes, mais, plus généralement, les femmes, comme d'autres groupes sociaux opprimés, sont exclues du droit à la colère et à la dispute qui

¹⁰³⁴ L'idée d'un lien entre les femmes et la vengeance est extrêmement répandue au cours des siècles, même dans la science jusqu'au milieu du siècle dernier. Voir p. ex. Ferrero, Lombroso 1903, 156 : « Mentre in complesso solo il criminale è tra gli uomini vendicativo, per atavismo, anche la donna normale è vendicativa ».

¹⁰³⁵ Selon McHardy 2004, 112, cependant, « the women of Athenian tragedy embody the danger of allowing the vendetta to continue unabated at Athens. The implication of this is that Athenian society rejects bloody feuds in favour of due process and pursuing revenge through the laws ». Burnett 1998 estime que la vengeance n'était pas un problème moral pour le public du V^e siècle, mais était considérée comme un principe régulateur de la société.

¹⁰³⁶ McLure 1999, Foley 2001, 19-55, Dué 2006, qui souligne comment, dans une tradition comme celle de l'épopée, dans laquelle la mort du héros est traitée du point de vue de la gloire, la perspective de la lamentation, axée plutôt sur la douleur de la perte, est incorporée comme un élément potentiellement subversif. Tout aussi subversive serait, dans la tragédie, l'utilisation de la lamentation des prisonnières en opposition avec l'idéologie de la guerre et l'altérité du barbare.

¹⁰³⁷ Alexiou 1974, 21-22, Holst-Warhaft 1992, 118, Seaford 1994, 84, McHardy 2004, 101-107.

peut en découler¹⁰⁴¹ : « The ideology of anger to be found in tragedy prescribes that women must restrain their anger not only if they wish to be good women, but also if they wish to be women at all »¹⁰⁴². En d'autres termes, les femmes ressentent également de la colère, ce qui les pousse également à commettre des crimes odieux¹⁰⁴³, mais « women were defined as being incapable of guiding their anger into structures of legitimate action; actions that issued from their anger could never qualify as political, nor could women themselves be said to be constituted in respect to their *orge* in a politically relevant fashion »¹⁰⁴⁴.

Cette distinction marque également un double régime pour la définition du meurtre : grâce à la délégitimation préalable de leurs émotions et de leurs mobiles, presque toutes les héroïnes tragiques qui tuent sont désignées et représentées comme des meurtrières, alors que les hommes qui agissent de manière similaire ne le sont pas. Le filicide en est un bon exemple. L'incapacité de la colère féminine à prendre une dimension politique est idéologiquement caractérisée comme une autre forme d'exclusion des femmes de la sphère du « pleinement politique » : alors que le citoyen capable d'*orge* entre dans la catégorie du politique, être dominé par la même *orge* exclut *ipso facto* les citoyennes.

Ce genre de contradiction est encore plus évident lorsqu'il s'agit de définir la « nature féminine » en termes de force et d'audace ou, au contraire, de faiblesse et de lâcheté, deux sphères apparemment inconciliables.

Une longue tradition de pensée populaire et littéraire, philosophique, médicale et jurisprudentielle, accréditée à travers les siècles l'idée que la femme est le « sexe faible » : physiquement fragile, psychologiquement en besoin de protection, craintive, voire lâche face au danger, incapable d'autodétermination, plaintive, sujette aux larmes et à la démoralisation, impressionnable, capable de réagir uniquement pour défendre sa progéniture. Même dans le langage d'aujourd'hui, « être une femmelette » est synonyme de dévirilisation déshonorante d'un représentant du « sexe fort »¹⁰⁴⁵, tout comme, chez Homère, l'accusation lancée à un

¹⁰³⁸ Sur cette question, voir surtout Loraux 1990a, chap. II.

¹⁰³⁹ Allard, Montaluc 2018, 33-34.

¹⁰⁴⁰ Selon Allen 2003, ce concept, absent chez Homère (qui utilise *menis* et *cholos* pour indiquer la colère) et négatif chez Théognis et Hérodote, devient positif au théâtre et chez les orateurs : si elle n'est pas excessive, l'*orge* dans la sphère publique est appropriée, elle fait partie de l'action politique, puisqu'elle induit la confrontation entre des citoyens libres et met l'individu à l'épreuve.

¹⁰⁴¹ Harris 2003, 143 : « The critique of the strong-anger emotions [...] helped not only to exclude women from political affairs, but to take away from them, as far as possible, one of the foundations of an independent personality, that very dangerous thing, the right to rage ».

¹⁰⁴² Allen 2003, 86. Nombre de passages tragiques confirment cette idée : e.g. Aesch. *Ag.* 940 « La femme ne doit pas désirer le combat » ; Soph. *Tr.* 552-553 « Mais s'indigner, je le répète, n'est pas ce qui convient à femme raisonnable » ; Eur. *Med.* 873-893 « Malheureuse ! Pourquoi cette démence (μαίνομαι) et cette hostilité contre de sages décisions ? [...] Ne renoncerais-je pas à mon corroux ? [...] Ces réflexions m'ont fait sentir toute mon imprudence et la vanité de mon ressentiment [...]. Mais nous sommes ce que nous sommes – je ne veux point médire de nous – une femme. Tu ne devais donc pas m'imiter dans l'injure, ni à des puérités opposer des puérités » ; Eur. *El.* 1110 « Combien ma colère contre mon époux m'a entraînée plus loin qu'il ne fallait ! ».

¹⁰⁴³ Par exemple, comme le dit Jason dans *Med.* 909, « Il est naturel que votre sexe montre de l'humeur contre l'époux, quand il contracte un autre hymen ». Mais voir déjà *Il.* XX 251-255, *Od.* XXII 407-412, Plato *Leg.* 731d.

¹⁰⁴⁴ Allen 2003, 87. Une exception à cette règle se trouve dans le passage de la pseudo-démosthénique *Contre Nééra* (111) où l'orateur déclare que les citoyennes athéniennes auront le droit d'être en colère (ὀργισθήσονται) avec leurs maris, s'ils permettent à des gens comme Nééra d'usurper la citoyenneté.

¹⁰⁴⁵ « La squadra ha giocato, ha fatto la partita, ma non mi è piaciuta assolutamente negli ultimi 30 metri.

guerrier d'agir comme une femme. Une loi de Charondas prévoyait que les déserteurs soient habillés en femme (Diod. XII 16,1-2, qui définit cette peine comme une *atimia* grave) ; de même, Platon dans les *Lois* (944d-e) déclare que la peine la plus appropriée pour ceux qui abandonnent leurs armes est d'être transformés en femme. Il existe de nombreuses sources qui conçoivent la faiblesse et la peur comme des caractéristiques féminines : littéraires¹⁰⁴⁶, mais aussi médicales, philosophiques et techniques, confirmant la « scientificité » de cette idée¹⁰⁴⁷, tandis que des proverbes la justifient sur la base de la sagesse populaire. Même les femmes « athlétiques » de Sparte, comme nous l'avons vu¹⁰⁴⁸, cèdent à la panique dans les moments de difficulté.

Mais en même temps, la même tradition de pensée transmet des mythes, invente des proverbes et produit des textes, des vases et des sculptures sur les sociétés gynécocratiques, sur les héroïnes audacieuses et dangereuses et sur leurs meurtres brutaux, sur les séductrices qui dévorent la sève de l'homme, sur les tromperies et les trahisons effrontées qu'elles lui font subir, sur l'inclination féminine au mal, et sur les excès et les passions violentes inhérentes au *genos gynaiikon*¹⁰⁴⁹. Comment se défend une telle contradiction entre l'image de la femme craintive et tremblante, et celle de la virago débridée et vengeresse ? S'agit-il de *phyla* différents de la race des femmes ou bien des deux faces d'une même médaille ? Médée, par

Abbiamo attaccato in modo effeminato, senza rabbia, senza convinzione » : cette admirable affirmation est le fruit de l'éloquence de Serse Cosmi, entraîneur de football, après une défaite de l'équipe de Livourne, à Bari, en 2009.

¹⁰⁴⁶ Voici quelques exemples tirés du théâtre : Aesch. *Sept.* 181-186 (Étéocle s'en prend aux femmes du chœur qui crient de peur) ; Aesch. *Ag.* 592 « Il est bien d'une femme de s'exalter ainsi » ; Soph. *Tr.* 1070-5 (Héraclès affaibli par la souffrance, qui pleure, gémit et se compare à une fille) ; Soph. *El.* 997-998 « Ne vois-tu pas que tu n'es pas un homme, mais une simple femme ? Tes bras n'ont pas la force qu'ont tes adversaires » ; Soph. *Ant.* 61-62 : « Rends-toi compte d'abord que nous ne sommes que de femmes : la nature ne nous a pas faites pour lutter contre des hommes » ; Soph. fr. 140 R. « Oh, la lâcheté est sa vraie nourriture ! Il est une femme, mais il a de vrais mâles pour ennemis » ; Eur. *Med.* 928 : « Mais la femme est chose faible et portée aux pleurs » ; Eur. *Or.* 308-309 « Si tu meurs, que ferai-je, femme que je suis ? » ; Eur. *Or.* 1022 « Silence ! Laisse ces lamentations de femme (γυναικείους γόους), accepte le fait accompli » ; Eur. *Andr.* 93-95 « Il est dans la nature des femmes (ἐμπέφυκε) de charmer leurs maux présents en les ayant toujours sur la langue et aux lèvres » ; Eur. *HF* 536 « La femme sait, moins bien que l'homme, contenir sa douleur ». Dans la tragédie, de nombreux chœurs féminins sont caractérisés par la peur : par exemple les Océanides du *Prométhée*, les femmes esclaves dans les *Choéphores*, les Thébaines dans les *Sept* et les Danaïdes. Sur la tendance de l'iconographie à souligner le stéréotype de la lâcheté féminine, voir McNiven 2000.

¹⁰⁴⁷ Aristote étend cette « nature » timide aux femelles de tout le monde animal (Arist. *HA* IX 1, 608b, 16-18 ; 608a 33-34 ; *EN* 1150b). Xénophon (*Oec.* VII 25) explique la lâcheté féminine par rapport à sa prédisposition naturelle à vivre dans l'enceinte de la maison : « Comme elle a également chargé la femme de garder les provisions, comprenant que pour bien les garder il n'est pas mauvais d'avoir le cœur peureux, la divinité a donné en partage à la femme d'être plus peureuse que l'homme. Sachant aussi que celui à qui reviennent les travaux du dehors devra se défendre contre ceux qui lui porteraient tort, elle lui a donné en partage d'être plus brave ».

¹⁰⁴⁸ Voir *supra*, chap. II.1.4.

¹⁰⁴⁹ En plus des nombreuses sources citées jusqu'à présent sur les femmes comme *kakon*, voir les expressions proverbiales dans Eur. *Ion* 616-617 ; Eur. fr. 401 Kn. « Hélas. Combien la nature a rendu la race des femmes plus malheureuse que celle des hommes ! Dans le bien elle reste en effet loin derrière eux, mais dans l'infamie elle les dépasse » ; fr. 666 « Toi, la pire des misérables, toi, une femme : quel terme plus insultant pourrait-on t'appliquer ? » ; Eur. fr. 808 (« et la femme est le plus cruel fléau au monde ») ; Eur. fr. 1059 « Terrible est la violence des vagues de la mer, terribles les courants des fleuves et le souffle du feu ardent, terrible la pauvreté, terribles mille autres choses, mais rien n'est aussi terrible qu'une mauvaise femme. On n'en saurait faire une description rassemblante par le dessin, ni même par la parole. Si le créateur en est quelqu'un des dieux, qu'il sache qu'il est le pire artisan de malheur et l'ennemi des mortels ».

exemple, ne trouve pas d'incompatibilité entre deux ensembles de caractéristiques si différents l'un de l'autre (Eur. *Med.* 264-266) : « Une femme est d'ordinaire toute craintive, lâche à la lutte et à la vue du fer ; mais voit-elle lésés les droits de sa couche, il n'est point d'âme plus sanguinaire (μιαφρονωτέρα) ».

Pour comprendre comment fonctionne cette conciliation des contraires, il faut distinguer trois plans : celui de la représentation générale, celui de la narration particulière et celui de la fonction des figures féminines dangereuses.

Sur un plan général, les incohérences dans les représentations (lâcheté/courage, amour maternel/filicide, etc.) sont liées par la superposition de deux typologies féminines opposées, toutes deux présentes dans la pensée grecque : d'un côté la *melissa*, la mère et l'épouse idéale, de l'autre la femme-*kakon* dérivée de Pandore. Sur le plan de l'histoire, la clé pour dissoudre la contradiction est le passage de la *Médée* que nous venons de mentionner¹⁰⁵⁰ : la femme est naturellement lâche et craintive, mais lorsqu'elle est touchée dans les *lechos* – la seule forme d'identité qui lui est reconnue – elle ne peut que réagir fortement à la dépossession de son rôle, comme cela arrive, selon Aristote, à toutes les femelles animales lorsque quelqu'un touche à leur progéniture. En fait, presque toutes les héroïnes tragiques dangereuses ont été des épouses et des mères normales, qu'une action masculine a affecté dans l'exercice de leur rôle.

Quant à la fonction de ces histoires et de ces personnages, l'impression est que le dispositif gynécophobe, qui justifie l'exclusion des femmes de nombreuses formes de participation politique et de nombreuses formes de pouvoir économique, est soutenu au prix de n'importe quelle contradiction. Nous l'avons vu dans les histoires de guerrières : les femmes sont parfois trop lâches et craintives pour se battre, parfois trop violentes et sanguinaires ; elles ne peuvent pas utiliser d'armes parce qu'elles n'en sont pas capables ou parce que dans le passé elles les ont trop bien utilisées contre les hommes ; se battre contre les femmes est honteux, mais pas pendant les Amazonomachies. L'important, semble-t-il, est de consacrer l'exclusion des femmes de la guerre ; peu importe que les raisons qui justifient cette exclusion soient fluctuantes dans le passage entre le mythe et l'histoire, soient contradictoires dans l'évaluation de la nature féminine ou soient tautologiques. Il en va de même pour les autres héroïnes meurtrières ; qu'elles agissent par lâcheté ou par audace, qu'elles transpercent leur mari avec leur épée ou l'empoisonnent sournoisement, elles sont toujours du côté du défaut ou de l'excès, jamais de la mesure. Les *thrasytes* des femmes, leur excès d'audace, ne peuvent que se transformer en son contraire, comme dans le cas des femmes Spartiates¹⁰⁵¹.

À côté de l'hypertrophie de l'imaginaire sur les crimes féminins, « la violence masculine vis-à-vis des femmes est dans la culture grecque antique minimisée, voire gommée, comme si elle était naturelle, ou plus précisément comme si elle était constitutive de la définition de la citoyenneté [...]. Dans les discours des Grecs la violence masculine s'exerce contre les animaux, les ennemis et les femmes. Comme pour la guerre ou pour la chasse, il y a dans la

¹⁰⁵⁰ Sur la même longueur d'onde, les paroles d'Étéocle dans Aesch. *Sept.* 189-190 « Triomphe-t-elle, ce n'est plus qu'une insolence inabordable. Prend-elle peur, c'est un fléau pire encore pour sa maison et sa cité ». Voir aussi le fr. 271a Kn. de l'*Alope* d'Euripide déjà mentionné.

¹⁰⁵¹ Loraux 1989, 291-294.

violence à l'égard des femmes des règles à respecter, ni plus, ni moins »¹⁰⁵².

Il est intéressant de noter que cette étrange coexistence entre férocité et lâcheté fait partie du discours sur les femmes au cours des siècles avec une certaine continuité. Bien que les crimes des femmes soient aujourd'hui, comme hier, largement inférieurs à ceux des hommes en quantité et en gravité, les représentations continuent de les exagérer et de les présenter comme monstrueux. Il suffit de penser, aujourd'hui encore, à l'extraordinaire importance accordée aux nouvelles sur les filicides maternels. Pourquoi est-il si grave d'échapper au rôle d'épouse fidèle et de mère dévouée ? Le volume de 2010, *Figures de femmes criminelles*, qui tente de répondre à cette question en retraçant les représentations des crimes féminins à travers les siècles, met en évidence la continuité de l'imaginaire à cet égard, à partir de la contradiction que nous venons d'observer dans les sources grecques : les stéréotypes des criminelles « oscillent entre une fragilité féminine, qui peut confiner à la folie, et une démesure que décuple la luxure »¹⁰⁵³. Sur la base de cette même aporie au cours des siècles, la justice pénale a été plus indulgente envers les femmes pour certains crimes, les attribuant à la faiblesse féminine, ou plus sévère envers d'autres, lorsqu'elles ont produit une transgression des rôles familiaux et surtout maternels. Le fait d'être une femme a donc fonctionné au fil du temps tantôt comme une circonstance aggravante, tantôt comme une circonstance atténuante.

Le célèbre médecin et anthropologue italien du XIX^e siècle, Cesare Lombroso, auteur de pages mémorables sur l'infériorité féminine « naturelle », après avoir passé en revue un grand nombre d'exemples sur les caractéristiques féminines opposées de la cruauté et de la piété, se demande (Ferrero, Lombroso 1903, 97) : « Vedute le due serie di fatti contraddittori quale ne è la conciliazione? ». La conciliation est possible, répond Lombroso ; en effet, la cruauté et la piété¹⁰⁵⁴ proviennent de la faiblesse de la femme, qui, avec le manque de sens moral, la rendent fluctuante et en proie à des passions opposées (p. 113) : « La crudeltà è l'unica arma di offesa e di difesa di un essere debole contro il più forte. Aggiungasi ancora la sensibilità minore, la maggiore impulsività e minor inibizione, per cui può meno padroneggiare gli impulsi malvagi ». L'impulsivité fait qu'une femme « in una stessa giornata può passare da un estremo all'altro facilmente ». L'infantilisation est ainsi inévitable (p. 99 : « Tanto ciò è vero che altri esseri deboli sono crudeli. I fanciulli sono crudeli, vendicativi, prepotenti »), tout comme l'est, plus loin, la comparaison avec les sauvages, avec lesquels la femme partage de nombreux défauts (p. 157 : « la donna normale ha molti caratteri che l'avvicinano al selvaggio, al fanciullo e quindi al criminale, irosità, vendetta, gelosia, vanità »)¹⁰⁵⁵.

La continuité de ces représentations à travers les siècles est sans doute liée à la persistance structurelle des rapports sociaux de sexe sur le long terme : sur ces structures, la conception

¹⁰⁵² Schmitt Pantel 1997, 28-29

¹⁰⁵³ Cadiet *et al.* 2010, 7.

¹⁰⁵⁴ La miséricorde et la générosité sont également une conséquence de l'amour maternel que les femmes possèdent *physei* ; mais pour que cela ne soit pas considéré comme une vertu, Lombroso ajoute qu'elles peuvent être « l'effet d'une excitation hystérique » qui caractérise la femme à la place de l'« excitation brillante » masculine (pp. 111-112).

¹⁰⁵⁵ Selon Lombroso, la femme criminelle reproduit certains traits masculins auxquels s'ajoutent les pires caractéristiques de la psychologie féminine. Lombroso estime donc que les femmes sont plus cruelles que les hommes, et plus vindicatives, féroces et froides. La menstruation peut entraîner la kleptomanie, la pyromanie, le vol, le meurtre, le suicide. Un aperçu des exemples de cruauté des femmes dans Ferrero, Lombroso 1903, 67-78.

de la criminalité féminine a été culturellement forgée depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, à tel point que l'imagerie occidentale est encore imprégnée de ces mêmes clichés.

II.3 Femmes fatales

*I saw pale kings and princes too,
Pale warriors, death-pale were they all :
They cried, « La belle Dame sans Merci
Hath thee in thrall! ».*

J. Keats, *La Belle Dame sans Merci*, 37-40

Dans la catégorie – un peu désuète – des « femmes fatales », nous avons subsumé dans ce chapitre quatre types de femmes ou d'entités féminines qui, de différentes manières, agissent hors du contrôle des hommes et sont particulièrement dangereuses ou « fatales » pour les hommes, et par conséquent pour l'ordre de la société. En premier lieu, on trouve les séductrices, qui envoûtent les hommes par l'irrésistible attrait de leur charme, de leur beauté et de leur disponibilité sexuelle : leurs actions entraînent les hommes à la ruine, les trahissent et les blessent dans leur filiation légitime à travers l'adultère. Viennent ensuite les *pharmakides*, qui à travers leurs filtres tuent les hommes ou les rendent esclaves, à la frontière entre la séduction, l'empoisonnement et la magie. Puis il y a les *parthenoi*, créatures liminaires et désirables qui, bien que destinées au mariage, le rejettent parfois avec violence, et enfin les « monstres » féminins, ni bêtes, ni femmes, ni déesses, qui, malgré leur non-humanité, conservent et poussent à l'extrême certains caractères du *genos gynaikon*.

II.3.1 Le piège sans issue : séductrices, adultères et courtisanes

Ἄλλ' οὐ γάρ ἐστι τῶν ἀναισχόντων φύσει γυναικῶν
οὐδὲν κάκιον εἰς ἅπαντα πλὴν ἄρ' εἰ γυναῖκες.
*Non, les femmes naturellement impudentes, il n'est
rien de pire à tous égards, sauf alors... les femmes.*
Aristophane, *Les Thesmophories*, 531-532

Dès l'âge archaïque, l'une des raisons du danger féminin est liée au sexe et au désir : ce danger est double et réside d'une part dans la luxure sans limite des femmes, d'autre part dans leur pouvoir de séduction. En un mot, les femmes sont tentatrices et proies de la tentation. Ce pouvoir ne tue pas les hommes comme la hache de Clytemnestre ou les filtres de Médée, mais permet aux femmes de les dominer et de les priver d'énergie vitale. La propagation des maux et des maladies sur Terre a dépendu d'une *parthenos* ambiguë et fascinante, Pandore, et le conflit le plus ruineux dont la tradition mythique se souvient, la guerre de Troie, a été provoqué par Hélène de Sparte, la femme la plus fascinante du monde. Nous avons vu comment Hésiode met en garde contre la femme « avec sa croupe attifée » et contre la femme-*gaster* qui dévore l'homme et ses biens¹⁰⁵⁶ ; même plus tard le discours sur la luxure féminine est généralisé. Elle dépend de la même caractéristique structurelle de la « nature » féminine que nous avons vue à l'œuvre chez les meurtrières : le caractère débridé et l'incapacité à contrôler les passions de manière rationnelle. Cette dangereuse intempérance se décline de diverses manières dans le domaine amoureux : désir sexuel incontrôlé, vocation à l'adultère, actes criminels à la suite d'un amour trahi ou rejeté. Jason accuse Médée de cela (Eur. *Med.* 567-573) : « Toi même tu en conviendrais, si le souci de ta couche n'aigrissait ton cœur. Mais vous en venez à croire, vous autres femmes, que vous avez tout, si vos amours vont droit ; une disgrâce, au contraire, atteint-elle votre couche ? Le parti le plus profitable et le plus brillant devient pour vous le plus hostile ». La race qui découle de la femme-belette de Sémonide (« est folle de la couche d'Aphrodite, mais elle donne la nausée à l'homme présent ») représente le désir érotique féminin débridé, que même l'accouchement n'apaise pas complètement (Soph fr. 932 R.) : « La femme jure d'échapper à la douleur amère de l'accouchement ; mais quand la douleur a cessé, elle est prise dans les mêmes filets, vaincue par le désir du moment ».

Quelques mythes expliquent l'inclinaison érotique du *genos gynaiikon* par la supériorité de son plaisir. L'anecdote est bien connue : Tirésias, qui avait été à la fois homme et femme¹⁰⁵⁷, selon

¹⁰⁵⁶ Hes. *Op.* 373-375. *Gaster* est un terme ambigu qui peut indiquer à la fois l'estomac dans le système alimentaire et l'utérus dans le système reproducteur ; mais, comme le rappelle King 1998, 25, « The concept of two separate systems is, in any case, ours rather than the Greeks', so that one should perhaps think of the *gastēr* as a single organ ». La dessiccation physique et celle pécuniaire restent contiguës même dans la tradition la plus récente. Pour la tragédie, voir par exemple Eur. *Hipp.* 625-633, des vers qui contiennent des déclarations représentatives de stéréotypes et de proverbes répandus.

¹⁰⁵⁷ Hyg. 75 « Sur le mont Cyllène, le berger Tirésias fils d'Évèrès frappa d'un bâton, où piétina, dit-on, des serpents accouplés ; il fut pour cela changé en femme ; instruit ensuite par un oracle, il piétina des serpents au même endroit et retrouva sa forme ancienne ». Selon Ov. *met.* III 316-338 Tirésias resta une femme pendant sept ans.

Hésiode, fut consulté par Héra et Zeus qui discutèrent de la question de savoir si, dans l'amour, le plaisir de l'homme ou de la femme était le plus grand. Tirésias a répondu qu'en divisant le plaisir amoureux en dix, l'homme en jouissait un et la femme neuf (Hes. fr. 275 M.-W. dans Apollod. III 6,7)¹⁰⁵⁸.

L'insatiabilité féminine est mentionnée comme un lieu commun dans de nombreuses sources. Dans les *Bacchantes*, comme nous l'avons vu, Penthée accuse les femmes d'adhérer au culte dionysiaque uniquement pour évacuer leur luxure innée (vv. 224-225 « Ce sont là, prétend-on, les rites de Ménades, mais, avant Bakkhios, on célèbre Aphrodite ! » et v. 487 « [La nuit] est justement la luxure, le piège où se prennent les femmes »). Dans l'*Andromaque* d'Euripide, le protagoniste reproche à Hermione de manifester plus qu'elle ne le devrait un *nosos* commun à toutes les femmes, le désir insatiable (Eur. *Andr.* 213-220) : « Le devoir d'une femme, même mariée a un vilain, est de se résigner, sans lutter de prétentions avec lui. Si c'était dans la Thrace inondée de neige que tu eusses un roi pour époux, en ces régions où, tour à tour, le même homme partage sa couche entre plusieurs amours, aurais-tu fait périr tes rivales ? Alors c'est un renom d'incontinence (ἀπληστίαν) qu'on t'aurait convaincue d'infliger à tout ton sexe. Quelle honte ! Si cette faiblesse est pire en nous que chez les mâles (νόσον ταύτην νοσοῦμεν), du moins lui imposons-nous figure décente ». Le thème de la *nosos* amoureuse, qui aura sa déclinaison la plus connue dans le personnage de Phèdre, revient dans le fr. 400 de l'*Ino* d'Euripide : « O destin des mortels, ô cœur de femmes; quel fléau (νόσημα) nous possédons en Cypris ! ».

De nombreuses sources définissent la passion féminine comme *moria*, c'est-à-dire une déraison amoureuse, un état de léthargie, d'abrutissement, souvent associé à un désir – excessif – féminin, qui peut glisser dans la folie et donne lieu à diverses manifestations incontrôlées : c'est ainsi qu'Hermione appelle sa propre jalousie, exacerbée par d'autres femmes (*Andr.* 930-938) : « De mauvaises femmes, par leurs visites, m'ont perdue. Elles enflaient mon orgueil, me tenant ce langage : “Cette misérable captive, esclave en ta maison, souffriras-tu qu'elle ait part à ta couche ?”. [...] Et moi, à entendre ce langage de Sirènes, l'adroite scélératresse de ces artificieuses bavardes, je m'abandonnai à un vent de folie (μορία) ». Clytemnestre généralise également l'intempérance des femmes touchées par la *moria* (Eur. *El.* 1035-1038) : « La femme est sensuelle (μῶρον μὲν οὖν γυναῖκες), je n'en disconviens pas. Mais, ce vice existant, quand l'époux a des torts et méprise le lit conjugal, la femme veut imiter l'homme et prend un autre amant ». Une phrase de Thésée prend également les traits d'un proverbe, qui, accusant son fils de débauche amoureuse, anticipe ses justifications prévisibles (Eur. *Hipp.* 966-967) « Diras-tu que la folie d'amour (τὸ μῶρον) est inconnue des hommes et innée chez les femmes (ἐμπέφυκεν) ? ». Médée est également accusée de *moria* à plusieurs reprises (*Med.* 61, 457) et même dans son cas l'accusation est liée à la sphère sexuelle, non pas parce que Médée est lascive, mais parce que la violation du *lechos* par Jason la rend déraisonnable.

¹⁰⁵⁸ Ἥρα καὶ Ζεὺς ἀμφισβητοῦντες πότερον τὰς γυναῖκας ἢ τοὺς ἄνδρας ἤδεσθαι μᾶλλον ἐν ταῖς συνουσίαις συμβαίνοι, τοῦτον ἀνέκριναν. ὁ δὲ ἔφη δέκα μοιρῶν περὶ τὰς συνουσίας οὐσῶν τὴν μὲν μίαν ἄνδρας ἤδεσθαι, τὰς δὲ ἐννέα γυναῖκας. ὅθεν Ἥρα μὲν αὐτὸν ἐτύφλωσε, Ζεὺς δὲ τὴν μαντικὴν αὐτῷ ἔδωκεν. [τὸ ὑπὸ Τειρεσίου λεχθὲν πρὸς Δία καὶ Ἥραν· / οἴην μὲν μοῖραν δέκα μοιρῶν τέρπεται ἀνὴρ, / τὰς δὲ δέκ' ἐμπίπλησι γυνὴ τέρπουσα νόημα.]

En plus d'être connoté comme *moria* ou *nosos*, le désir féminin est parfois caractérisé en puisant dans la sphère métaphorique du feu ou de la dessiccation, une vision dont témoigne déjà la description d'Hésiode de la femme malfaisante (*Op.* 704-705), « qui, si vigoureux que soit son mari, le consume sans torche ». La métaphore se trouve dans le fr. 429 de l'*Hippolyte voilé* d'Euripide : ἀντὶ πυρὸς γὰρ ἄλλο πῦρ / μεῖζον ἐβλάστομεν γυναῖ- / κες πολὺ δυσμαχώτερον, « À la place du feu nous avons fait naître, nous les femmes, un feu plus grand, beaucoup plus difficile à combattre » ; le poète Palladas (*AP IX 167*) joue sur les dons ardents de Zeus et de Prométhée : ὁ Ζεὺς ἀντὶ πυρὸς πῦρ ὄπασεν ἄλλο γυναῖκας, « Zeus pour rançon du feu nous fit don d'un autre feu, les femmes ». Aristophane aussi affirme à propos de Phèdre (fr. 469 K.-A.) ἰδοὺ δίδωμι τήνδ' ἐγὼ γυναῖκά σοι Φαίδραν· ἐπὶ πῦρ δὲ πῦρ ἔοιχ' ἦκειν ἄγων, « Voici que je t'accorde en mariage Phèdre : il me semble que je suis venu ajouter du feu au feu », tandis que le choryphée, dans *Lysistrata*, répète à son tour : Οὐδὲν ἐστὶ θηρίον γυναικὸς ἀμαχώτερον, / οὐδὲ πῦρ, οὐδ' ὧδ' ἀναιδῆς οὐδεμία πόρδαλις, « Il n'est point de bête plus indomptable qu'une femme, point de feu non plus ; nulle panthère n'est à ce point effrontée » (vv. 1014-1015).

L'idée de la femme comme dévoreuse, comme ventre, organe qui concerne à la fois la nourriture et l'appétit sexuel, est répandue dans de nombreuses cultures et s'exprime souvent dans l'image d'une double bouche ou à travers le mythe du vagin denté, présent dans les mythologies des peuples des cinq continents¹⁰⁵⁹ : « «inasmuch as it is able to express a range of assumptions about sex, lust, reproduction, and the female body, the *vagina dentata* endures as a generic monster while remaining adept at articulating the esoteric fantasies of specific texts, persons, and communities »¹⁰⁶⁰.

Les histoires sont assez similaires dans leur structure, bien que variées dans les détails : certaines impliquent tout le groupe des femmes dans un mythe des origines (« autrefois toutes les femmes avaient un vagin denté ») ou seulement quelques figures féminines (« il était une fois une sorcière au vagin denté », « des femmes au vagin denté arrivaient du ciel »). En réaction à ces situations, il y a une bataille entre les sexes qui tourne autour de la volonté masculine de pénétrer le vagin denté et du danger d'émascation qui en découle : les hommes en sortiraient triomphants, après avoir cassé les dents avec divers stratagèmes (dont l'utilisation d'un pénis en fer) et avoir rendu accessibles les vagins menaçants. Ces récits ont souvent la physionomie de mythes de fondation ou de civilisation, ou de victoire sur le chaos. Les mythes ne manquent pas sur les vagins pleins de serpents, par exemple dans la mythologie indienne, et sur les sortilèges pour endommager le pénis masculin¹⁰⁶¹ : autant d'histoires révélatrices de la gynécophobie envers la dévoration sexuelle des femmes, leur férocité et leur

¹⁰⁵⁹ Dans la mythologie des indigènes d'Amérique du Nord, il existe environ trois cents variantes de ce mythe, sur lequel voir Lévi-Strauss 1966, 167, Lederer 1970, 49-57, Voegelin 1972, Lascault 2008, Miller 2012 (avec une bibliographie détaillée). Miller inclut parmi les variantes du vagin denté l'utérus migrant décrit par les médecins grecs. Deux films ont récemment été consacrés à ce thème, le film d'horreur de 2004 *Sexual Parasite: Killer Pussy*, réalisé par Takao Nakano, et *Teeth* de Mitchell Lichtenstein, de 2007.

¹⁰⁶⁰ Miller 2012, 313.

¹⁰⁶¹ Au XV^e siècle, une section entière du *Malleus maleficarum* (I 9) est consacrée à la castration et autres sortes de sortilèges contre les organes masculins. Même au Moyen Âge, l'imaginaire gynécophobe évoquait des histoires de cannibalisme sexuel et de démons féminins qui coupaient ou dévoraient le pénis (Kappler 1999, 172-179).

luxure « naturelle »¹⁰⁶².

La métaphore du vagin denté, qui qualifie la sexualité féminine de monstrueuse, n'est pas attestée en Grèce et les images de dévoration ne sont pas particulièrement répandues. Ce qui pousse le plus la gynécophobie des Grecs, en fait, ne semble pas être le cannibalisme sexuel en soi, mais ses conséquences en termes de reproduction. Frontisi-Ducroux voit parfaitement juste lorsqu'elle affirme: « Plutôt qu'une crainte de la sexualité féminine, ce qui transparaît dans la tragédie c'est la représentation fantasmée du pouvoir des femmes sur la reproduction et la filiation, et ce malgré des théories biologiques qui minimisent son rôle, ou plutôt à cause d'elles. Malgré aussi une législation qui donne au père droit de vie et de mort sur l'enfant à sa naissance. La mère est figurée comme une menace possible envers le petit qu'elle met au monde et nourrit, l'enfant mâle du mâle »¹⁰⁶³. Et en plus, bien sûr, comme une menace pour sa légitimité.

Des femmes en proie à la *moria* érotique, donc, mais aussi des femmes qui utilisent la séduction comme une arme de pouvoir : l'archétype divin de cette attitude féminine est la *Dios apate* du livre XIV de l'*Iliade*, dans lequel Héra séduit Zeus pour le distraire du champ de bataille et avantager les Grecs. Après s'être lavée d'ambrosie et aspergée de parfums, après avoir tressé ses cheveux et s'être parée de bijoux, de vêtements splendides, et du voile, symbole de la tromperie ou de la séduction, Héra va voir Aphrodite et lui demande de lui donner la *philotes* et le *himeros* (XIV 198-199), « par lesquels tu domptes (δαμνᾷ) à la fois tous les dieux immortels et tous les mortels ». Aphrodite consent (*Il.* XIV 214-217) : Ἡ, καὶ ἀπὸ στήθεσφιν ἐλύσατο κεστὸν ἱμάντα / ποικίλον, ἔνθα δέ οἱ θελκτῆρια πάντα τέτυκτο· ἔνθ' ἔνι μὲν φιλότης, ἐν δ' ἴμερος, ἐν δ' ὀαριστὺς / πάρφασις, ἥ τ' ἔκλεψε νόον πύκα περ φρονεόντων, « Elle dit, et de son sein elle détache alors le ruban brodé, aux dessins variés, où résident tous les charmes. Là sont tendresse, désir, entretien amoureux¹⁰⁶⁴ aux propos séducteurs qui trompent le cœur des plus sages ». La capitulation de Zeus face à cette collaboration entre séductrices est bien connue.

La plus grande encyclopédie du monde antique sur la phénoménologie de la luxure féminine, mais aussi sur le pouvoir de séduction des femmes sont certainement les trois comédies « féminines » d'Aristophane qui, entre sérieux et facétieux, ont fait défiler devant les yeux du

¹⁰⁶² D'autres mythes gynécophobiques imaginent des femmes insatiables et dévorantes qui doivent être continuellement nourries et qui, comme les mantes religieuses, exercent une sorte de cannibalisme sexuel sur les hommes avec lesquels elles s'accouplent. Le plus connu est un mythe du Mali, de la Côte d'Ivoire et du Tchad dans lequel la femme est représentée comme un potiron qui roule et avale tout sur son passage (Paulme 1976, 125, 277-313). C'est un bélier, symbole de virilité, qui brise la citrouille et libère son contenu, les mers, les continents et la race humaine : un mythe cosmogonique qui incarne la terreur de la dévoration sexuelle et alimentaire des femmes, et dans lequel la victoire du masculin sur le féminin substitue l'ordre au chaos. Cette vision gynécophobique justifie également des pratiques sociales violentes sur l'intégrité physique et sexuelle des femmes. Dans certains pays africains, par exemple, les mutilations génitales imposées pour nuire à la sexualité féminine sont justifiées par la crainte que le clitoris, s'il est trop gros, ne devienne un pénis. Un organe génital qui n'a donc pas de dents, mais qui pourrait renverser les rôles. Dans le conte traditionnel africain *La femme-animal*, une séductrice inconnue épouse un homme, puis elle se transforme en panthère et veut le dévorer. Il est sauvé par un chien fidèle, qui s'oppose à l'infidélité des femmes. Dans l'histoire du Cameroun *Père gourmand*, une belle sorcière (qui cache une bouche avec de longues dents pointues sur sa poitrine) mange les hommes qu'elle invite chez elle.

¹⁰⁶³ Frontisi-Ducroux 2010, 114.

¹⁰⁶⁴ « *Oaristus* denotes not erotic talk per se, but affectionate conversation between the sexes, often flirtatious, with manipulative and competitive overtones » (Blondell 2013, 6).

public un catalogue inoubliable de figures féminines grossières, adultères, coquettes, trompeuses, expertes, connaisseuses des *olisboi* et des grâces masculines. Dans ces drames, truffés de plaisanteries et de clichés sur la nature et les vices féminins, un grand nombre de vers sont consacrés à la coquetterie¹⁰⁶⁵ et à la lascivité, souvent liées à l'association de la séduction et de la tromperie déjà bien présente dans la figure de Pandore. Dans les *Thesmophories* en particulier, les listes de défauts féminins, y compris la luxure, même si elle prend la forme de calomnies d'Euripide ou d'opinions du Parent, sont légions : les femmes sont appelées τὰς μοιχοτρόπους, τὰς ἀνδρεραστρίας [...], / τὰς οἰνοπότιδας, τὰς προδοτίδας, τὰς λάλους, / τὰς οὐδὲν ὑγιές, τὰς μέγ' ἀνδράσιν κακόν « les galantes, les amoureuses d'hommes, comme il nous appelle, les buveuses de vin, les traîtresses, les bavardes, les rien qui vaille, les fléaux des maris » (*Th.* 392-394). Ces figures, il est vrai, représentent une brillante mise en scène de l'idéologie dominante sur le *genos gynaiikon* : néanmoins l'intelligence poétique d'Aristophane parvient à les rendre si vivantes et extraordinaires qu'elles ressemblent à de vraies femmes.

Dans *Lysistrata*, c'est le constat terrifiant des hommes que les femmes possèdent dans le sexe une arme de chantage et de manipulation invincible qui prévaut¹⁰⁶⁶, un véritable δόλον αἰπὺν, ἀμήχανον ἀνθρώποισιν, bien que placé dans un contexte comique hilarant, même pour le lecteur moderne. Dans ce drame, on retrouve aussi le thème de la luxure féminine : les Athéniennes s'opposent d'abord au plan de Lysistrata (vv. 133-135) : « Autre chose, ce que tu voudras. S'il me faut passer à travers le feu, je suis prête à marcher. Plutôt cela que le membre. Car il n'est rien de tel, ma chère Lysistrata », déclare Myrrhinè. La protagoniste répond (vv. 137-139) : « O sexe dissolu que le nôtre tout entier ! (ὦ παγκατάπυγον θήμειτερον ἅπαν γένος) Ce n'est pas pour rien que de nous sont faites les tragédies ».

La faiblesse féminine face au désir des maris et les tendances adultères s'entremêlent, se contredisant comiquement (vv. 99-100) : « Ne regrettez-vous pas les pères de vos petits enfants que le service retient loin de vous ? » demande Lysistrata. Ses camarades le confirment et la protagoniste ajoute (vv. 107-110) : « Et des galants, il n'en reste pas non plus, pas l'ombre d'un. Car depuis que nous avons été trahis par les Milésiens, je n'ai pas seulement vu un olisbos long de huit doigts qui eût pu nous soulager avec son cuir ». Pour sceller ces épisodes, le chœur des anciens affirmera (v. 369) : οὐδὲν γὰρ ὠδὶ θρέμμ' ἀναιδέος ἐστὶν ὡς γυναῖκες, « Il n'est pas d'engeance aussi impudente que les femmes »¹⁰⁶⁷.

Dans la célèbre *rhesis* d'Hippolyte contre les femmes, le protagoniste de la pièce établit une équivalence entre le cerveau fin et la luxure féminine (*Hipp.* 640-650) : « Celle qui a de l'esprit (σοφὴ) m'est odieuse : qu'il n'y ait pas chez moi de femme aux idées trop hautes pour son sexe ! Car la perversité, Cypris la fait naître surtout chez les femmes d'esprit : l'incapable (ἀμήχανος)¹⁰⁶⁸ est préservée de la folie des sens (μωρίαν) par son intelligence bornée. Auprès

¹⁰⁶⁵ Il s'agit d'un vice féminin lié à la séduction déjà présente dans le catalogue de Sémonide (la femme jument). Aristophane décrit les femmes qui se rasent, se parfument, s'embellissent et s'habillent pour séduire les hommes (une liste de passages dans Lévy 1976, 106-107), à l'opposé de la bonne épouse qui n'a pas besoin de se maquiller (*Xen. Oec.* 10).

¹⁰⁶⁶ E.g. *Lys.* 148-156, 1178-1180 et surtout le dialogue entre Myrrhinè et Cinésias (vv. 870-951).

¹⁰⁶⁷ Voir également Eur. fr. 882b *incertae fabulae* : οὐδὲν γὰρ ὠδὲ θρέμμ' ἀναιδέος ὡς γυνή. La quasi-identité entre les deux passages atteste du caractère proverbial de l'adage, à moins qu'Aristophane ne cite Euripide.

¹⁰⁶⁸ Nous préférons traduire σοφὴ par « intelligente » ou « rusée » plutôt que par les plus habituels « savante »

des femmes ne devrait pas pénétrer se servante ; c'est la société muette des bêtes sauvages qu'il leur faudrait, pour qu'elles ne pussent adresser la parole à aucune, ni recevoir aucun mot d'elles. On voit au contraire des perverses former chez elles des projets pervers que leurs servantes vont porter au dehors ». Les protagonistes des comédies féminines d'Aristophane semblent incarner ce paradigme, mettant la ruse au service de leur désir¹⁰⁶⁹ ou le pouvoir de séduction au service de leurs objectifs, qu'il s'agisse de paix, de bonne gouvernance de la cité ou, plus prosaïquement, de trahison de leurs maris. Les grévistes effrontées de *Lysistrata* ne sont rien d'autre que la déclinaison comique de la conception selon laquelle la séduction féminine plie tout homme à sa volonté, et dont la véracité est illustrée par l'allusion de la Spartiate Lampito à Ménélas qui « ayant reluqué les seins nus d'Hélène, lâcha, je crois, son épée » (*Lys.* 155-156)¹⁰⁷⁰.

L'un des thèmes les plus présents dans les comédies d'Aristophane et dans les sources de l'époque archaïque et classique en général est celui de l'infidélité, également lié à l'absence de freins rationnels chez les femmes : comme l'a souligné Hésiode, l'épouse se moque de son mari, le trahissant sans retenue. « Il n'y a pas de remparts, ni de trésors, ni rien d'autre qui soi plus difficile à garder qu'une femme », affirme un personnage de la *Danaé* d'Euripide (fr. 320 Kn.), auquel font écho de nombreux autres textes de la même teneur¹⁰⁷¹. Comme le dit le Parent dans les *Thesmophories*, la fidélité est rare chez les Athéniennes (vv. 549-550) : « on ne pourrait citer parmi les femmes d'aujourd'hui une seule Pénélope ; elles sont des Phèdres, absolument toutes »¹⁰⁷². L'obsession de l'adultère dans la comédie est vraiment bien représentée¹⁰⁷³ ; on y greffe le thème de l'éternelle peur de l'homme grec envers le *gelos*, qui est très puissant dans un contexte où la crédibilité sociale est une composante fondamentale de l'identité individuelle. Et, comme nous l'avons déjà vu dans Hésiode et Sémonide, la femme infidèle peut être un moyen non négligeable de tourner une personne en ridicule¹⁰⁷⁴.

ou « je-sais-tout », car le contexte indique que *sophe* est ici le contraire de ἀμήχανος, « incapable de machinations ».

¹⁰⁶⁹ Les clichés sur la ruse féminine, mise au service de la tromperie et de l'adultère, sont inépuisables : nous en avons déjà rencontré un large échantillon. Jusqu'au XIX^e siècle, les médecins et les anthropologues ont théorisé que le mensonge était inné chez les femmes (Ferrero, Lombroso 1903, 133 ss : « Il serait superflu de démontrer que le mensonge est habituel et presque physiologique chez les femmes, comme il l'est même dans la légende populaire... ; elles ont presque, on pourrait dire, un mensonge instinctif »). La ruse féminine, imitatrice et faite d'artifices, a toujours été distinguée au fil des siècles de l'intelligence masculine – que l'on croit dotée d'un pouvoir créatif, d'originalité, d'une capacité d'abstraction et de synthèse – et fait partie de ce que Lombroso appelle les « formes automatiques de l'intelligence » (Ferrero, Lombroso 1903, 158-180).

¹⁰⁷⁰ L'épisode est raconté, avec des tons très différents, également dans Eur. *Andr.* 629.

¹⁰⁷¹ E.g. Eur. fr. 111 Kn. : « Et alors, à quoi bon de se donner du mal pour surveiller le mariage des femmes ? Celles qui ont reçu une bonne éducation déshonorent davantage les maisons que celles qu'on a négligées » ; fr. 1061 « Nous prenons une peine inutile à surveiller la gent féminine (*thely genos*) ; si une femme n'est pas sage par elle-même, à quoi bon la mettre sous bonne garde, et aggraver notre échec ? ».

¹⁰⁷² Voir aussi Eur. *Tr.* 1055-1059 (Ménélas) : « Arrivée au pays d'Argos, la misérable aura la mort misérable qu'elle mérite, et elle imposera ainsi à toutes les femmes de garder leur vertu (σωφρονεῖν). Ce n'est pas chose facile ; cependant son supplice frappera de terreur leur engeance impudique, fussent-elles plus méchantes encore (τὸ μῶρον αὐτῶν, κἂν ἔτ' ὄς αἰσχίονες) ».

¹⁰⁷³ *Pax* 979-985, *Lys.* 107, 404-419, *Eccl.* 225, 228, 325, 520 ss., *Th.* 340-345, 395-404, 414-417 et enfin le monologue de Mnésiloque dans *Th.* 466-519.

¹⁰⁷⁴ Voir *supra* chap. I.3.2 et Eur. fr. 1063 Kn. « Il faut que tu t'informes auprès de nous, et nous auprès de toi. Voici le plus important ; jamais un homme sensé ne doit garder son épouse dans le fond de la maison, car les yeux aiment les plaisirs du dehors. Quand elle peut évoluer sans limite parmi eux, tout regarder, être partout présente et assouvir ses regards, elle est à l'abri des mauvaises pensées. La gent masculine aussi est toujours friande de ce qui lui est caché. Mais celui qui veut garder son épouse derrière des verrous et des scellés,

L'infidélité féminine est tellement innée qu'il suffit d'un prétexte pour la déclencher. Une anecdote significative à cet égard est celle racontée par Apollodore (*Epit.* 6,9) selon lequel, pendant la guerre de Troie, Nauplios, pour venger le meurtre de son fils Palamède par Ulysse, « longea les terres grecques et fit en sorte que les épouses des Grecs trompassent leurs maris, Clytemnestre avec Égisthe, Aïgialéia avec Comètes, fils de Sthénélos, et Mèda, femme d'Idoménée, avec Leucos ». Cette histoire, que *Schol. Hom. Il.* V 412 rappelle également, pourrait être attribuée à Mimnerme de Colophon qui, selon *Schol. Lycophr.* 610 traitait de cette histoire¹⁰⁷⁵.

Comme pour les autres défauts féminins, la médecine fournit également une base scientifique à la vulgate sur la luxure féminine : l'intempérance sexuelle est en effet directement liée à l'hyperactivité de la matrice ou à l'humidité du corps féminin, ce qui rend la femme plus exposée aux attaques du désir érotique¹⁰⁷⁶ : dans l'imaginaire des Grecs, ce lien entre luxure et féminité était si fort qu'il s'étendait à tous les animaux féminins¹⁰⁷⁷. La débridité des femmes, qu'elle soit d'origine physiologique, psychologique ou morale, est en tout cas jugée innée dans leur caractère, par opposition à l'attitude masculine de la maîtrise de soi. Bien que l'homme soit lui aussi en proie à la passion, il s'impose un régime sexuel : bien que les sources littéraires présentent une grande variété d'hommes amoureux qui ne montrent aucun scrupule quant à leur désir extraconjugal, les effets dévastateurs de la passion ne sont pour la plupart pas décrits, celle-ci ne poussant généralement pas (à quelques exceptions près) ces hommes à accomplir des actes féroces ou contraires à *dike*¹⁰⁷⁸.

Les hommes sont parfois affectés par la *moria* amoureuse, surtout lorsqu'ils sont jeunes (comme l'admet Xouthos dans *Ion* 545 *μωρία γε τοῦ νέου*), mais la *moria* n'est pas un trait constitutif du caractère des hommes, pas plus que la jalousie, qui s'exprime plutôt en termes de suspicion justifiée des tendances adultères de leurs épouses. Ils ne tombent donc pas malades avec les mêmes *nosos* que les femmes. La débauche est considérée comme un trait si manifestement féminin que les hommes trop enclins à l'éros sont féminisés et se voient attribuer la mollesse typique des femmes.

C'est également sur cette différence « naturelle » que repose la légalité du contrôle masculin des femmes : si la *sophrosyne* des hommes consiste à se maîtriser et à résister aux excès, la *sophrosyne* féminine consiste à se soumettre au contrôle des hommes. Comme nous l'avons vu, la thérapie phallique est le remède approprié à cette débridité : « Les femmes qui ont un penchant excessif pour les relations sexuelles, se calment et s'assagissent quand elles ont eu de nombreux accouchements » (*Arist. HA VII* 582a 27). Le mariage atténue les intempérances

croyant agir avec sagesse, n'est qu'un sot, et son esprit raisonne dans le vide. Car celle d'entre nous dont le cœur se tourne vers la rue suit son désir plus vite que la flèche ou que l'oiseau ; elle échapperait même aux multiples yeux d'Argus. Et puis vient s'ajouter à ces maux un grand rire (*gelos*) : l'époux est un incapable et sa femme, elle, s'est perdue ».

¹⁰⁷⁵ Séchan 1910, 109. Selon la scholie à Lycophron, l'adultère d'Aïgialéia a été inspiré par Aphrodite pour se venger de la blessure qui lui a été infligée par Diomède.

¹⁰⁷⁶ Sur la libido féminine et le lien entre l'humidité et l'éros, voir Carson 1990 et 1999. Pour un examen du plaisir féminin dans les textes médicaux grecs Dean-Jones 1992, 72-91.

¹⁰⁷⁷ Selon Oppien, par exemple, les ourses et les lapines continuent à s'accoupler même pendant l'accouchement pour satisfaire leur propre désir furieux (*Cyn.* 3,154 ss., 523-525).

¹⁰⁷⁸ Une exception est Ménélas, que diverses sources décrivent comme la risée d'Hélène ; mais il s'agit du mari de la plus belle femme du monde...

d'Éros et offre une sexualité ordonnée et reproductive, une diététique du corps positive pour la *polis*, médiée par le contrôle masculin¹⁰⁷⁹.

L'idée de la voracité sexuelle féminine sera reprise par la médecine du Moyen Âge, en accord avec la vision chrétienne de la femme comme instrument du péché charnel : certains médecins continuent à la lier à l'utérus migrant, considéré comme un organe tyrannique et lubrique, tandis que les disciples de Galien attribuent la fureur hystérique à une physiologie utérine différente. Pendant la chasse aux sorcières, la luxure féminine « naturelle » deviendra l'un des facteurs explicatifs de l'adhésion des femmes à la sorcellerie. Encore au siècle des Lumières, plusieurs médecins émettent l'hypothèse d'un lien entre l'utérus et le cerveau ; le médecin bolognais Petronio Zecchini, dans son essai de 1771 *Dì geniali. Della dialettica delle donne ridotta al suo vero principio*, contre lequel polémiqua même Giacomo Casanova, définit la matrice comme un « utérus pensant » qui régit la pensée féminine, l'empêche de toute forme de raisonnement et réduit sa spécificité à la seule concupiscence : encore une autre explication de la luxure féminine.

Cette vision, selon laquelle le cerveau féminin n'est pas le siège de la rationalité, mais des sens, est déclinée sous forme fictive par Diderot dans *Les bijoux indiscrets*, de 1748, dans lequel les femmes expriment leurs pensées par leur vagin. La codification scientifique de la nymphomanie¹⁰⁸⁰, une pathologie – annulée par le DSM seulement en 1995 – qui, selon la médecine de l'époque, provoquait la démence et même la mort, remonte au XVIII^e siècle ; la thérapie recommandée était invariablement le mariage. Ces théories n'ont pas été de courte durée : même au XIX^e siècle, Proudhon affirmait que les femmes animales et humaines sont naturellement plus lubriques que les hommes, et certains médecins, comme Séverin Icard (*L'état psychique de la femme pendant la période menstruelle*, Alcan, Paris 1890), ont émis la théorie selon laquelle les menstruations produisent la nymphomanie, ainsi que d'autres troubles dangereux tels que la pyromanie, la kleptomanie, la monomanie suicidaire et homicide. Pour démontrer la persistance de ces clichés, issus non pas d'invariants de la psyché humaine, mais de la persistance de certaines structures dans les relations sociales de sexe, Icard utilise l'image de la Bacchante, affirmant que la nymphomanie transforme « en Bacchante la fille la plus timide, et la vierge la plus chaste en Messaline éhontée dont n'approche même pas l'effronterie des plus basses prostituées » (p. 183).

Cependant, dans ce foisonnement des théories sur la lubricité féminine, il existe, au fil des siècles, un paradoxe : si les explications pseudo-scientifiques de la luxure féminine la jugent innée, les femmes en sont néanmoins reconnues coupables et sont punies pour toute transgression sexuelle, réelle ou imaginaire, du rôle qui leur est destiné. Selon la même modalité contradictoire que l'on a pu constater à propos de la violence féminine, où les femmes sont à la fois lâches et assoiffées de sang, dans le domaine amoureux aussi les

¹⁰⁷⁹ Selon Paradiso 1995, 103, l'idéologie de la cité, qui prescrit la *sophrosyne* aux hommes et aux femmes, considère toute forme de *paranomia* physique – tant par rapport au *soma* que par rapport au régime de vie, même sexuelle – « comme une aspiration à la diversité, une forme de *paranomia* anti-démocratique et pro-tyrannique » (comme dans le cas d'Alcibiade dans Thuc. VI 15). Par conséquent, l'autonomie des femmes et leur intempérance sexuelle seraient quelque chose d'étranger à l'idéologie de la cité, comparable à une forme de *stasis* ou de tyrannie.

¹⁰⁸⁰ Le terme a été inventé en 1771 par J.T.D. de Bienville dans son traité *La Nymphomanie ou Traité de la fureur utérine*.

femmes sont considérées à la fois comme des créatures fragiles à protéger et des dévoreuses implacables et effrontées de victimes masculines contre lesquelles les hommes doivent se protéger. Dans les deux cas, il semble que sur le plan idéologique, la tentative proverbiale de maintenir les opposés ensemble en obtenant « le beurre et l'argent du beurre » ait parfaitement réussi.

La législation sur l'adultère à Athènes révèle clairement cette contradiction : face au discours sur les dévoreuses d'hommes, les lois sur la *moicheia* prévoient des mesures qui vont dans le sens opposé de cette appréciation. Le *moichos* pris en flagrant délit dans la maison d'un citoyen avec sa femme, sa concubine libre, sa mère, sa sœur ou sa fille peut être tué par le citoyen lui-même, selon la loi attribuée à Dracon¹⁰⁸¹ ; la femme impliquée dans ce crime n'est cependant pas considérée comme coupable, car il y a toujours la présomption de *bia*, exercée sur elle par la force physique, la tromperie ou la persuasion¹⁰⁸².

En d'autres termes, la femme, qu'elle ait donné son consentement ou non, est toujours considérée, en raison de son irresponsabilité, comme un objet passif de séduction (*μοιχευθεῖσα*). La raison en est claire : malgré l'omniprésence dans la *polis* du discours sur l'intempérance sexuelle féminine, la loi ne peut pas punir la citoyenne athénienne pour ce crime car, dans ce cas, elle devrait la reconnaître comme un sujet. Mais une autre contradiction se présente à ce stade : bien que pour la loi *μοιχευθεῖσα* soit une victime outragée, son *kyrios* peut et doit la punir, en l'expulsant de l'*oikos* : en effet, « s'il y a eu délit d'adultère flagrant, le mari n'aura pas le droit de continuer à vivre avec sa femme. En cas de contravention, il sera frappé d'atimie » (*Dem. C. Neaer.* 87). Si la *μοιχευθεῖσα* participe plus tard à un culte public, tout citoyen pourra la battre sans commettre de crime, car elle a maintenant quitté la « juridiction » de son *kyrios* et est devenue une « femme publique ».

La situation de la citoyenne athénienne impliquée dans le crime de *moicheia* a été étudiée avec beaucoup de perspicacité par Eva Cantarella¹⁰⁸³. La chercheuse observe que dans la *polis* athénienne, le statut juridique des femmes libres était unitaire, comme celui de l'homme libre. En revanche, leur évaluation sociale était différente, en fonction de leur destination sexuelle (« publique » ou « privée »), tandis que le prestige social masculin dépendait d'autres caractéristiques, telles que la richesse, la sagesse ou d'autres aptitudes familiales et personnelles. Rétrospectivement, cette évaluation sociale a cependant donné lieu, derrière les apparences, à une classification également juridique, qui s'est exprimée précisément dans la loi sur le meurtre de Dracon¹⁰⁸⁴, reprise plus tard par Solon¹⁰⁸⁵. Cette loi, même si elle n'a pas établi expressément une classification parmi les femmes, les a en fait divisées en deux catégories, non inventées par le législateur, mais dérivées de la société contemporaine, que

¹⁰⁸¹ Nous connaissons cette loi grâce au plaidoyer pseudo-démosthénique *Contre Aristocrate*.

¹⁰⁸² Paradoxalement, mais pas tant, la séduction par persuasion était considérée comme plus grave que le viol. Ainsi déclare Lys. *De caed. Erat.* 32-33 : « Pour ceux qui usent de violence (τοὺς βιάζομένους), le législateur a été moins sévère que pour les séducteurs (τοὺς πείθοντας) : ces derniers, il les a condamnés à mort, les autres à une amende du double. Ceux qui accomplissent leur acte par la force, a-t-il pensé, s'attirent la haine de leurs victimes : au contraire, les séducteurs corrompent leurs âmes, au point que les femmes des autres leur appartiennent plus intimement qu'aux maris ».

¹⁰⁸³ Cantarella 1972 et 1981.

¹⁰⁸⁴ Les lois attribuées à Dracon, dont certains spécialistes doutent de l'historicité, remontent à la seconde moitié du VII^e siècle. Les lois sur le meurtre sont restées en vigueur pendant toute la durée de la *polis* athénienne.

¹⁰⁸⁵ Plut. *Sol.* 23,1 ; sur la véracité de ce fait, voir Manfredini, Piccirilli 1977, 241-242.

Cantarella a définies comme « les séduites » et « les séductrices ». Les premières sont en fait des femmes qui vivent dans un *oikos*, soumises à un *kyrios* ; si un citoyen a des rapports sexuels avec elles, en dehors du mariage, la *moicheia* est commise¹⁰⁸⁶. Les secondes sont des femmes qui vivent seules ; si un homme a des relations sexuelles avec elles, aucune *moicheia* n'est commise. Le comportement de la femme et son consentement à avoir des rapports sexuels irréguliers ou son refus n'ont aucune pertinence pour cette classification.

Cette classification – non formelle, mais substantielle – établie par la règle juridique de Dracon sur la *moicheia* est d'un grand intérêt. Auparavant, à l'aube de la forme étatique appelée *polis*, le meurtre était réglé par la vengeance privée : après Dracon les lois fixaient les peines imposées par l'État pour punir le meurtre, par la mort, s'il est volontaire, par l'exil s'il est involontaire. La seule exception à cette disposition de la loi est celle relative à la *moicheia*, dans laquelle le *kyrios* offensé se rendait justice lui-même et cette action constituait un *phonos dikaios*, un meurtre légitime. Il est clair que ce principe devait être jugé très important dans l'organisation de la cité si celle-ci établissait une exception à sa nouvelle loi : en effet, son importance résidait dans le fait que l'intérêt protégé par cette exception n'était pas seulement celui du mari, mais coïncidait avec un intérêt collectif, à savoir l'existence d'un groupe de femmes caractérisé par un comportement sexuel dans le cadre d'une relation institutionnelle, un cadre sur lequel la cité pouvait compter pour garantir la légitimité de la lignée et sa propre reproduction¹⁰⁸⁷. Selon Cantarella, de cette loi de Dracon « emerge in modo evidente che la città nascente, tra le sue prime preoccupazioni, ebbe quella di fissare rigorosamente le regole del comportamento sessuale femminile »¹⁰⁸⁸. Toutefois, cela se produit de manière indirecte : en effet, la loi n'interdit ni ne prescrit rien aux femmes, qui ne sont pas ses interlocuteurs, mais établit des règles juridiques sur les femmes par le biais d'une règle relative aux hommes, celle, précisément, du crime de *moicheia*. Ainsi, « attraverso il prisma del rapporto col diritto, la solitudine femminile assume dimensioni impensate, prospettandosi come condizione non solo sociale, ma anche giuridica. Ben lungi dall'essere un'opposizione personale, essa appare come una condizione voluta, organizzata e predisposta dalla città. La condizione di donne che la città al tempo stesso vuole e disprezza »¹⁰⁸⁹.

Une fois cette distinction établie dans la pratique, l'État se désintéresse des femmes vivant dans l'*oikos*, dont le contrôle et la punition éventuelle sont délégués à leurs *kyrioi* respectifs, et prévoit le contrôle des « séductrices », c'est-à-dire des prostituées, dont il tire un profit : c'est le *pornikon*, l'impôt sur la prostitution, dont le montant était fixé par la *boule*. La *polis* fixait également les tarifs maximums pour les prostituées et réglait les différends qui pouvaient survenir au sujet du commerce du sexe. La prostitution, comme on le sait, se pratiquait à différents niveaux, de la plus humble travailleuse du bordel à la courtisane la plus

¹⁰⁸⁶ Le cas des concubines est controversé : puisque leurs enfants sont illégitimes, leur séduction ne nuit pas à la légitimité de la lignée et de l'héritage. Cependant, si elles sont libres, elles donnent naissance à des enfants libres, bien que *nothoi*, sont soumises à la tutelle de l'homme et vivent parfois dans l'*oikos*.

¹⁰⁸⁷ Cantarella 1981. Il découle également de cette loi que les relations sexuelles extra-conjugales masculines avec des prostituées ne constituent pas un crime de *moicheia* : la loi protège ainsi à la fois la reproduction de la *polis* et la liberté sexuelle du citoyen masculin.

¹⁰⁸⁸ Cantarella 1981, 52.

¹⁰⁸⁹ Cantarella 2002, 145-146.

raffinée ; les hommes pouvaient aussi entretenir une concubine s'ils en avaient les moyens et, cela va sans dire, abuser de leurs esclaves. Comme nous le verrons, les prostituées, réifiées et exploitées par l'État et leurs lérons, et souvent contraintes de subir la violence masculine dès leur petite enfance, deviennent un symbole de séduction et de voracité sexuelle féminine, tout comme, parallèlement, leurs clients deviennent des victimes, emblèmes de la masculinité appauvrie de sa force et de ses substances. Un amer paradoxe qui va connaître une popularité considérable au fil des siècles.

Avant d'analyser les représentations des courtisanes dans les sources littéraires, il convient d'examiner quelques figures mythiques qui serviront d'archétypes à toutes les séductrices ultérieures. Nous avons déjà mentionné Pandore, l'ancêtre du *genos gynaiikon* et en particulier du type de femme qui envoûte par la force irrésistible de son charme. Pandore, comme toutes les séductrices, se caractérise par de nombreux autres défauts de sa race, à commencer par la vocation à la tromperie et à la duplicité, qui cache le danger derrière l'apparence agréable. Avec Pandore, l'autre ancêtre et la plus dangereuse de toutes les séductrices et adultères de la mythologie et de la littérature grecque est sans aucun doute Hélène de Troie.

HÉLÈNE ET SES SŒURS

On a beaucoup écrit sur la figure d'Hélène, vu son importance en tant que personnage archétypal et vu le nombre élevé de ses représentations à partir d'Homère ; mais parmi la multitude de réflexions possibles sur le personnage, nous avons choisi d'introduire le sujet avec une observation de Nicole Loraux. Selon Loraux, Hélène représente pour les Grecs « le fantôme de la sexualité », « la chose sexuelle ». Son identité se résume à être un objet pour les autres (de plaisir, de souffrance...), l'enjeu du conflit, un fragment de guerre à l'intérieur du palais de Priam¹⁰⁹⁰. En effet, Hélène, bien qu'en évolution continue à travers les siècles à partir d'Homère, est continuellement évoquée dans les pensées et les paroles des autres¹⁰⁹¹, et surtout elle se caractérise par la duplicité, qui la rend à la fois désirée et objet de haine, corps réel de femme et regard d'homme sur les femmes. Objet de désir et de haine, le genre neutre est fréquemment utilisé pour la désigner : dans l'épopée *thauma*, « prodige » (*Kypria* fr. 7 A Bernabé), et en même temps *pema*, « fléau » (*Il.* III 48-50 et 160), comme Pandore, un *kalon kakon* avec lequel Hélène partage de nombreuses caractéristiques. Dans la tragédie *agalma*, « trésor » (Aesch. *Ag.* 740), et *kallisteuma*, « fleur de beauté » (Eur. *Or.* 1639), mais aussi *teras*, « prodige » (Eur. *Hel.* 256).

Les caractéristiques du personnage changent considérablement selon les époques et les auteurs, mais l'ambiguïté reste l'un des traits distinctifs d'Hélène depuis sa naissance dans un œuf, un objet symbolique qui, « partecipando della natura morta [inanimée] e insieme di quella vivente veniva a rappresentare un importante elemento di raccordo tra condizioni opposte »¹⁰⁹². Sa duplicité se poursuit dans la tradition, partagée entre la vision d'Hélène comme victime d'Aphrodite ou comme séductrice cynique et avide, entre les accusations

¹⁰⁹⁰ Loraux 1989, 232 ss. Sur cette base, Hélène serait destinée à devenir allégorie d'elle-même : sur Hélène-allégorie (d'Homère au IV^e siècle), voir Alaux 2015.

¹⁰⁹¹ Doyle 2009 la compare pour cette caractéristique au personnage d'Iphigénie.

¹⁰⁹² Brillante 2002, 72.

adressées à l'Hélène traîtresse et l'apologie de l'Hélène fidèle, remplacée par un *eidolon*. Mais la Tyndaride n'est pas seulement l'épouse de Ménélas : c'est une ancienne déesse de la végétation¹⁰⁹³, la fille de Zeus aux mille prétendants enlevée par Thésée¹⁰⁹⁴, la *parthenos* qui court avec ses compagnes sur les rives de l'Eurotas – peut-être emblème du passage des filles au mariage dans la tradition spartiate et liée à la sphère des initiations féminines –, la femme pendue à Rhodes par Polyxo et ensuite honorée comme Hélène *dendritis*¹⁰⁹⁵. Cependant, les épisodes sans rapport avec la guerre de Troie et liés à des traditions locales ont été au fil du temps occultés par l'Hélène d'Homère, la plus belle femme du monde, l'épouse infidèle par excellence, responsable de la guerre de Troie. Et c'est précisément sur cette Hélène, la séductrice, que portera ici l'analyse qui, tout en essayant de comprendre le personnage sous ses différentes facettes, sera forcément réductrice par rapport à l'ensemble de la figure mythique et à sa dette envers le thème folklorique de « l'enlèvement de la très belle femme »¹⁰⁹⁶. Voici résumée très succinctement la trajectoire du personnage en Grèce à travers les siècles.

La figure d'Hélène apparaît rarement dans Homère, probablement moins que dans d'autres poèmes, comme les *Kypria* ou l'*Ilioupersis* : sa présence n'est pas proportionnelle au rôle qu'elle joue dans le mythe troyen, comme cause du conflit. Hélène a volontairement suivi Pâris à Troie¹⁰⁹⁷ : néanmoins, dans les poèmes homériques, elle n'est pas considérée comme la première responsable de la guerre¹⁰⁹⁸. Comme l'affirme Ménélas lui-même, Pâris est le principal coupable (*Il.* III 351-354) : « Sire Zeus! Donne-moi de punir celui qui m'a, le premier, fait tort, le divin Alexandre, et dompte-le sous mon bras. Ainsi chacun désormais, jusque chez les hommes à naître, redoutera de faire tort à l'hôte qui lui a montré amitié(ξεινοδόκον κακὰ ῥέξαι, ὃ κεν φιλότιτα παράσχη) »¹⁰⁹⁹. En effet, Pâris, trahissant la confiance de son invité, lui a enlevé sa femme et de nombreuses richesses pendant son absence : la violation de la *xenia*, en plus d'être un acte impie contre Zeus Xenios et une offense contre la personne à laquelle le sujet est lié par des liens de confiance mutuels, cause également une formidable atteinte au prestige social, à la *timé* du héros aux yeux de sa communauté. Si la guerre de Troie vise à retrouver la *timé* perdue, Pâris, qui a violé la *xenia*, est sans doute le principal coupable. Dans un tel contexte de relations violées entre les hommes, Hélène, comme les biens volés dans le palais de Ménélas, « non rappresenta una

¹⁰⁹³ E.g. West 1975. L'hypothèse est débattue : divers chercheurs pensent qu'Hélène a appartenu dès le début à la sphère héroïque.

¹⁰⁹⁴ Hélène est l'objet d'un désir irrésistible depuis son enfance, lorsque Thésée l'enlève (*Hdt.* IX 73, *Plut. Thes.* 31) et bientôt elle sera demandée en mariage par une foule de prétendants.

¹⁰⁹⁵ Brillante 2002, 43-65.

¹⁰⁹⁶ La bibliographie sur Hélène est abondante, bien que les monographies sur le personnage aient longtemps été rares. Pour un aperçu de cette figure mythique, voir Clader 1976, Brillante 2002, Blundell 2013 (mais avec une bibliographie presque exclusivement anglophone). Austin 1994 se concentre sur la question de l'*eidolon*, avec une certaine exagération et une approche psychanalytique qui n'est pas convaincante. Sur la relation entre le mythe d'Hélène et le conte populaire, voir Edmunds 2015, qui propose un examen approfondi du matériel comparatif à l'annexe I (pp. 247-301).

¹⁰⁹⁷ Il émerge parfois vaguement dans les poèmes (*Il.* II 354-356, 590) une version selon laquelle Hélène a été enlevée de force, mais, comme le fait remarquer Brillante 2002, 79-80, cette version est attribuée à des personnages qui offrent un point de vue particulier sur les événements.

¹⁰⁹⁸ La question de la responsabilité de l'Hélène homérique est débattue. Pour un bref état des lieux, voir Gómez 2017 ; également Blondell 2018.

¹⁰⁹⁹ Voir en outre *Il.* XIII 620-627.

parte in causa, ma piuttosto l'oggetto del contendere»¹¹⁰⁰. En fait, Hélène dans l'*Illiade* est souvent réifiée dans son assimilation aux *chtemata* volés par Pâris¹¹⁰¹.

Le consentement de la femme, après tout, ne constitue pas le trait pertinent d'un rapt ou d'une séduction, alors que l'homme est responsable de ses propres décisions : le fait qu'elle a été persuadée par la flatterie d'un trompeur¹¹⁰² et, surtout, le fait qu'elle est victime d'Aphrodite, font que le choix d'Hélène ne peut être considéré comme totalement libre. Priam le dira aussi (*Il.* III 164-165) : οὐ τί μοι αἰτίη ἐσσί, θεοὶ νύ μοι αἴτιοί εἰσιν / οἳ μοι ἐφόρμησαν πόλεμον πολύδακρυον Ἀχαιῶν· «Tu n'es, pour moi, cause de rien : les dieux seuls sont cause de tout ; ce sont eux qui ont déchaîné cette guerre, source de pleurs, avec les Achéens ». De même, Pénélope dans l'*Odyssée* (XXIII 218-224) justifie la Spartiate : « Ah ! La fille de Zeus, Hélène l'Argienne, n'eût pas donné son lit à l'homme de là-bas, si elle eût soupçonné que les fils d'Achaïe, comme d'autres Arès, s'en iraient la reprendre, la rendre à son foyer, au pays de ses pères ; mais un dieu la poussa vers cette œuvre de honte ! Son cœur auparavant n'avait pas résolu cette faute maudite (τὴν δ' ἧ τοι ῥέξει θεὸς ὄρορεν ἔργον ἀεικέες / τὴν δ' ἄτην οὐ πρόσθεν ἐῶ ἐγκάτθετο θυμῷ / λυγρῆν), qui fut, pour nous aussi, cause de tant de maux ». Après le duel manqué entre Pâris et Ménélas dans le livre III, c'est encore Aphrodite qui ramène une Hélène indignée et réfractaire au lit de son mari : les principaux coupables sont les dieux et, dans la sphère humaine, Pâris, un héros féminisé et discrédité. Il s'agit d'un premier exemple de la façon dont l'excès d'*eros* ramollit les hommes en les assimilant aux femmes, qui sont par nature enclines à ce genre d'écarts de conduite.

Bien que, sur un plan subjectif, la culpabilité d'Hélène soit atténuée dans les poèmes homériques, sa responsabilité objective est constamment rappelée¹¹⁰³ : et son juge le plus strict est Hélène elle-même, qui s'accuse elle-même à plusieurs reprises d'avoir causé tant de chagrin et regrette qu'elle ne soit pas morte¹¹⁰⁴. Elle aussi, cependant, définit sa culpabilité comme *ate* « aveuglement », notion qui présuppose une force extérieure au sujet (*Od.* IV 261-264) : ἄτην δὲ μετέστενον, ἦν Ἀφροδίτη / δῶχ', ὅτε μ' ἤγαγε κεῖσε φίλης ἀπὸ πατρίδος αἴης, / παῖδά τ' ἐμὴν νοσφισσαμένην θάλαμόν τε πόσιν τε / οὐ τευ δευόμενον, οὐτ' ἄρ φρένας οὔτε τι εἶδος, « je pleurais la folie qu'Aphrodite avait mise en mon cœur pour m'entraîner là-bas, loin du pays natal, et me faire quitter ma fille, mes devoirs d'épouse et un mari dont la mine ou l'esprit ne le cède à personne ».

En tant que déclencheur de la guerre de Troie, de nombreuses épithètes d'Hélène évoquent la mort et la douleur : στυγερή, « misérable » (*Il.* III 404, épithète également de Αἴδης dans *Il.* VIII 368 et d'Ἐρινυῶς dans *Od.* II 135), ὀκρυόεσσα « glaçante » (*Il.* VI 344, utilisé par rapport à πόλεμος dans *Il.* IX 64) ; sa présence fait trembler et horrifie (*Il.* XIX 325 ῥιγεδανῆς ; *Il.* XXIV 775 πάντες δέ με πεφρίκασιν). Hélène est également une incarnation du conflit, κακομήχανος, « des complots maléfiques » (*Il.* VI 344), également épithète de ἔρις dans

¹¹⁰⁰ Brillante 2002, 83.

¹¹⁰¹ Par exemple, dans la formule ἀμφ' Ἑλένη καὶ κτήμασι πᾶσι μάχεσθαι (*Il.* III 70 e 91), a III 282, 285 et 458, VII 350 δευτ' ἄγετ' Ἀργεῖν Ἑλένην καὶ κτήμαθ' ἅμ' αὐτῆ, et 400-401, XXII 114.

¹¹⁰² C'est ainsi que son frère Hector l'appelle dans *Il.* III 39 : Δύσπαρι εἶδος ἄριστε γυναιμανὲς ἠπεροπευτὰ, « Ah Pâris de malheur ! Ah ! Le bellâtre, coureur de femmes et suborneur ! ».

¹¹⁰³ La formule Ἀργεῖν Ἑλένην, ἧς εἵνεκα πολλοὶ Ἀχαιῶν / ἐν Τροίῃ ἀπόλοντο φίλης ἀπὸ πατρίδος αἴης est attestée dans *Il.* II 161-162, 177-178. Voir aussi *Od.* XI 438, XIV 68-69, XVII 118-119.

¹¹⁰⁴ *Il.* III 173-180, VI 344-358, XXIV 762-775.

νῶϊ μὲν ἀμφοτέρω μενεήναμεν ὀρμηθέντες
 ἢ ἐξελθόμεναι ἢ ἔνδοθεν αἴψ' ὑπακοῦσαι·
 ἀλλ' Ὀδυσσεὺς κατέρυκε καὶ ἔσχεθεν ἰεμένω περ.
 ἐνθ' ἄλλοι μὲν πάντες ἀκὴν ἔσαν υἴες Ἀχαιῶν, 285
 Ἄντικλος δὲ σέ γ' οἶος ἀμείψασθαι ἐπέεσσιν
 ἦθελεν· ἀλλ' Ὀδυσσεὺς ἐπὶ μάστακα χερσὶ πίεζε
 νωλεμέως κρατερῆσι, σάωσε δὲ πάντας Ἀχαιοὺς·

Près du fils de Tydée et du divin Ulysse, assis en cette foule, je t'entendais crier, et Diomède et moi n'y pouvions plus tenir ; nous nous levions déjà ; nous voulions ou sortir ou répondre au plus vite ; Ulysse nous retint et mâta notre envie. Tous les fils d'Achaïe restaient là sans souffler ; un seul était encore d'humeur à te répondre, Anticlos ; mais Ulysse lui plaqua sur la bouche ses deux robustes mains et tenant bon, sauva ainsi toute la bande, jusqu'à l'heure où Pallas Athéna t'emmena.

Au-delà des différentes interprétations des intentions de Ménélas dans la narration de cet épisode et des doutes sur les caractéristiques de l'imitation des voix (que certains spécialistes ont jugées invraisemblable), il reste que la réaction des guerriers face à celle-ci est extraordinairement similaire à celle d'Ulysse enchanté par la voix des Sirènes. Les Grecs savent bien que leurs épouses ne sont pas à Troie, mais ils se font duper : cela indique que la voix d'Hélène possède une telle force de séduction qu'elle est confondue avec un sortilège. Hélène parle beaucoup dans les poèmes d'Homère et, comme nous le verrons à propos des magiciennes, la parole féminine en Grèce est considérée comme séduisante, dangereuse et très proche de la magie.

L'épisode du cheval et de la voix enchanteresse d'Hélène devient encore plus révélateur s'il est inséré dans son contexte plus large. Comme nous l'avons vu, l'histoire se déroule lors d'un banquet : les hommes sont assis à la table, ἄλλ' ἐνόησ' Ἑλένη Διὸς ἐκγεγαυῖα « mais la fille de Zeus, Hélène, eut son dessein » (*Od.* IV 219-239) :

αὐτίκ' ἄρ' εἰς οἶνον βάλε φάρμακον, ἔνθεν ἔπινον, 220
 νηπενθές τ' ἄχολόν τε, κακῶν ἐπίληθον ἀπάντων.
 ὃς τὸ καταβρόξειεν, ἐπὶν κρητῆρι μιγείη,
 οὐ κεν ἐφημέριός γε βάλοι κατὰ δάκρυ παρειῶν,
 οὐδ' εἴ οἱ κατατεθναίῃ μήτηρ τε πατήρ τε,
 οὐδ' εἴ οἱ προπάροιθεν ἀδελφεὸν ἢ φίλον υἱὸν 225
 χαλκῶ δηϊόφωεν, ὁ δ' ὀφθαλμοῖσιν ὀρῶτο.
 τοῖα Διὸς θυγάτηρ ἔχε φάρμακα μητιόεντα,
 ἐσθλά, τά οἱ Πολύδαμνα πόρεν, Θῶνος παράκοιτις,
 Αἰγυπτίῃ, τῇ πλεῖστα φέρει ζεῖδωρος ἄρουρα
 φάρμακα, πολλὰ μὲν ἐσθλά μεμιγμένα, πολλὰ δὲ λυγρά, 230
 ἱητρὸς δὲ ἕκαστος ἐπιστάμενος περὶ πάντων
 ἀνθρώπων· ἧ γὰρ Παιήονός εἰσι γενέθλης.
 αὐτὰρ ἐπεὶ ῥ' ἐνέηκε κέλευσέ τε οἰνοχοῆσαι,
 ἐξαῦτις μύθοισιν ἀμειβομένη προσέειπεν·
 “Ἄτρεΐδη Μενέλαε διοτρεφὲς ἠδὲ καὶ οἶδε 235

ἀνδρῶν ἐσθλῶν παῖδες, ἀτὰρ θεὸς ἄλλοτε ἄλλῳ
 Ζεὺς ἀγαθὸν τε κακὸν τε διδοῖ· δύναται γὰρ ἅπαντα·
 ἦ τοι νῦν δαίνυσθε καθήμενοι ἐν μεγάροισι
 καὶ μύθοις τέρπεσθε· εὐκότα γὰρ καταλέξω.

Soudain, elle jeta une drogue au cratère où l'on puisait à boire: cette drogue, calmant la douleur, la colère, dissolvait tous les maux; une dose au cratère empêchait tout le jour quiconque en avait bu de verser une larme, quand bien même il aurait perdu ses père et mère, quand, de ses propres yeux, il aurait devant lui vu tomber sous le bronze un frère, un fils aimé!... remède ingénieux, dont la fille de Zeus avait eu le cadeau de la femme de Thon, Polydamna d'Égypte: la glèbe en ce pays produit avec le blé mille simples divers; les uns sont des poisons, les autres des remèdes, pays de médecins, les plus savants du monde, tous du sang de Pæon. Dès qu'Hélène eut jeté sa drogue dans le vin et fait emplir les coupes, elle prit à nouveau la parole et leur dit: "Ménélas, fils d'Atrée, le nourrisson de Zeus, et vous aussi, les fils de pères glorieux, c'est Zeus qui, pouvant tout, nous donne tour à tour le bonheur et les maux. Mais ce soir, laissez-vous aller en cette salle au plaisir des discours comme aux joies du festin. Écoutez mon récit: il est de circonstances.

Avec une initiative dont elle fait preuve également en d'autres occasions, Hélène, telle une sorcière, administre des *pharmaka* aux invités, modifiant leur état d'esprit par l'oubli de la douleur et les prédisposant au récit: bien que bienfaites, ses *pharmaka* manipulent la volonté et l'esprit de ceux qui les ingèrent. L'histoire elle-même, en raison de son pouvoir commémoratif mais aussi apaisant, est conceptualisée comme une *pharmakon*, et la voix enchanteresse d'Hélène ne sera certainement pas étrangère à cet effet¹¹⁰⁸. Dans ce genre de contexte, la frontière entre la magie et la séduction est vraiment très floue.

La Tyndaride dans les deux poèmes semble souvent axée sur les activités traditionnelles des femmes homériques, comme le tissage ou le fait de donner des ordres aux servantes, et est souvent désignée par des termes indiquant son statut d'épouse¹¹⁰⁹: pourtant, des épisodes comme ceux qui viennent d'être décrits montrent qu'Hélène diffère à bien des égards de toutes les autres épouses grecques et troyennes, à commencer par l'utilisation de *pharmaka*. En fait, bien que mariée, différentes caractéristiques des femmes autonomes, comme Circé ou Calypso, marquées par la liberté d'expression, convergent en elle. Alors que d'autres épouses, comme Andromaque ou Pénélope, sont réduites au silence et renvoyées à leurs tâches (p. ex. le tissage: voir *Il.* VI 490-493, *Od.* I 356-361), Hélène prend souvent la parole, et cela non seulement dans des contextes privés et avec des proches, mais aussi en public: sur les remparts de Troie, devant les vieillards, dans *Il.* III et dans *Od.* IV dans le banquet, au cours duquel elle remplace l'aède¹¹¹⁰ et interrompt même son mari (*Od.* IV 171-173). Elle se permet également de s'opposer à Aphrodite qui veut la renvoyer à Pâris, en invoquant ses propres

¹¹⁰⁸ Bergren 1983, 35. Plutarque, (*Qu. Conv.* 614 b) offrira une explication allégorique à ce *pharmakon*, qui symboliserait la parole séduisante d'Hélène.

¹¹⁰⁹ Selon Edmunds 2019, chap. 1, les épithètes d'Hélène relatives à la sphère domestique confirment que le fait d'être une épouse est un élément fondamental de l'identité de l'héroïne. Même l'iconographie la représente principalement comme épouse (de deux maris), en compagnie de Ménélas ou de Pâris.

¹¹¹⁰ Dans *Od.* 345-359 Télémaque rappelle à sa mère que la modification des choix de l'aède n'est pas une compétence féminine (μῦθος δ' ἄνδρεςσι μελήσει).

raisons.

En somme, la parole d'Hélène a un statut propre, qui dépasse le cadre conventionnel des milieux « féminins »¹¹¹¹. L'héroïne adopte divers modèles discursifs, même masculins, comme le blâme¹¹¹², qu'elle combine avec la parole séduisante et les « mots de miel »¹¹¹³ ; son discours est influent et doté d'une efficacité pragmatique, comme le montrent les exemples de la *teichoskopia* et du banquet¹¹¹⁴ ; elle se mêle aux affaires des hommes, s'assimilant aux héros dans la mémoire de la postérité (*Il.* VI 357-358 : « Zeus nous a fait un dur destin, afin que nous soyons plus tard chantés des hommes à venir »)¹¹¹⁵. Enfin, la parole d'Hélène est même prophétique : à *Od.* XV 171-178 la reine annonce le retour d'Ulysse et sa vengeance sur les prétendants : « Mais, drapée dans son voile, Hélène fut plus prompte: “Écoutez-moi! Voici quelle est la prophétie qu'un dieu me jette au cœur (μαντεύσομαι) et qui s'accomplira. Pour enlever notre oie, nourrie à la maison, vous avez vu cet aigle venir de son berceau et de son nid des monts. Après bien des malheurs et bien des aventures, c'est tout pareillement qu'Ulysse rentrera chez lui pour se venger; il se peut qu'à cette heure, il soit rentré déjà et plante le malheur à tous les prétendants ».

Épouse tisseuse, oratrice influente, séductrice, *pharmakis* : Hélène semble rassembler en elle le *continuum* des caractérisations féminines qui vont, dans les poèmes homériques, de l'épouse fidèle à la séductrice fatale¹¹¹⁶. Dans l'iconographie également, Hélène passe de la caractérisation de l'épouse et de l'amante à celle de *parthenos* : déjà sur les céramiques à figures noires, elle apparaît parfois comme une jeune femme voilée, accompagnée d'Aphrodite, de Péitho, d'Éros ou d'Himéros, « comme une éternelle nymphe malgré son statut de femme mariée et de mère »¹¹¹⁷. Les schémas iconographiques sont souvent les mêmes que ceux utilisés pour représenter Aphrodite.

Dans la poésie lyrique, Hélène est mentionnée dans deux fragments d'Alcée, le fr. 42 V., dans lequel son infidélité s'oppose à la fidélité de Thétis, et le fr. 283 V., dans lequel sont racontées les conséquences désastreuses de la chute amoureuse de la Spartiate, rendue folle (ἐκμάνεισα) par l'amour. Hélène se distingue également dans le célèbre fr. 16 V. de Sappho, dans lequel elle raconte sa fuite avec Pâris, poussée par Aphrodite. Dans ces textes, bien que l'action de la déesse ne soit pas réduite au silence, il semble que l'accent soit davantage mis sur la passion amoureuse. À l'inverse, l'interprétation de Stésichore (dans la *Palinodie* ou les *Palinodies*), qui avec sa version de l'innocence d'Hélène, restée en Egypte et remplacée à Troie par un

¹¹¹¹ Voir notamment Perceau 2012.

¹¹¹² Souvent envers elle-même et envers Pâris, e.g. III 427 (πόσιν δ' ἠνίπαπε μύθῳ « elle adressa la parole à son époux en l'invectivant ») et VI 350-353.

¹¹¹³ *Il.* VI 343 μῦθοισι προσηύδα μιλχιόισι. Voir aussi *Il.* VI 337 μαλακοῖς ἐπέεσσι.

¹¹¹⁴ L'étude de Martin de 1989 sur le langage des héros homériques montre (p. 12) que le mot *mythos*, comparé à *epos*, tend à caractériser le mot qui fait autorité : comme le souligne Perceau 2012, 9-10 (de *l'édition en ligne*), dans les deux poèmes, c'est souvent *mythos* qui désigne la parole d'Hélène, surtout quand elle s'adresse aux hommes.

¹¹¹⁵ Même lorsqu'elle tisse, Hélène se mêle aux tâches masculines, reproduisant sur sa toile des images de la guerre de Troie (*Il.* III 121-128).

¹¹¹⁶ Pellizer 1982b.

¹¹¹⁷ Bron 1996, 310, auquel nous nous référons pour un examen des sources iconographiques.

eidolon, inaugure une ligne innocentiste¹¹¹⁸ qui sera ensuite reprise dans l'*Hélène* d'Euripide¹¹¹⁹. Mais ce n'est que dans la tragédie, dans le cadre de la remise en question plus générale du mythe, de sa resémantisation et de son adaptation à la réalité de la cité et à ses nouvelles valeurs, que le personnage d'Hélène change réellement de physionomie : de victime d'Aphrodite, la reine de Sparte est finalement devenue une séductrice de sang froid.

Une première tragédie présentant Hélène sous un jour sombre est l'*Agamemnon* d'Eschyle, dans lequel le souvenir de la Spartiate apparaît fréquemment, pour rappeler la guerre de Troie dont Agamemnon revient, bien sûr, mais aussi pour établir un sombre jeu de miroir avec l'autre Tyndaride adultère et protagoniste du drame, sa soeur Clytemnestre. Toutes deux, selon le chœur, sont coupables de la mort d'Agamemnon (vv. 1451-1254) : δαμέντος / φύλακος εὐμενεστάτου [καὶ] / πολέα τλάντος γυναικὸς διαί; πρὸς γυναι- / κὸς δ' ἀπέφθισεν βίον, « Il a succombé celui dont la bonté veillait sur nous, celui qui tant souffrit pour une femme et, maintenant, par une femme perd la vie ! ». Le chœur se tourne maintenant vers Hélène, responsable de nombreux décès (vv. 1455-1456) : ἰὼ ἰὼ παράνουσ Ἑλένα / μία τὰς πολλὰς, τὰς πάνυ πολλὰς / ψυχὰς ὀλέσασ' ὑπὸ Τροίᾳ, « Ah! Hélène, folle Hélène, qui *seule*, as détruit sous Troie, des centaines, des milliers de vies ! ». Mais Clytemnestre défend sa sœur, une défense qui ne peut qu'apporter le discrédit (1464-1467) : μηδ' εἰς Ἑλένην κότον ἐκτρέψῃς, / ὡς ἀνδρολέτειρ', ὡς μία πολλῶν / ἀνδρῶν ψυχὰς Δαναῶν ὀλέσασ' / ἀξύστατον ἄλγος ἔπραξε, « Ne détourne pas ton courroux contre Hélène, en t'imaginant qu'elle ait, seule meurtrière, seule destructrice de Grecs par milliers, ouvert dans notre flanc une blessure qui ne se ferme pas ». Mais le chœur insiste pour assimiler les deux femmes *androleteirai* à l'instrument de mort d'un *daimon* (vv. 1468-1471) : δαῖμον, ὃς ἐμπίτνεις δόμασι καὶ διφυί- / οῖσι Τανταλίδαισιν, / κράτος <τ'> ἰσόψυχον ἐκ γυναικῶν / καρδιόδηκτον ἐμοὶ κρατύνεις, « Génie, qui t'abats sur la maison et les têtes des deux petits-fils de Tantale, tu te sers de femmes aux âmes pareilles pour triompher en déchirant nos cœurs... ».

La principale caractéristique de l'Hélène d'Eschyle est sa puissance destructrice (*Ag.* 687-690) : τίς ποτ' ὠνόμαξεν ᾧδ' / ἐς τὸ πᾶν ἐτητύμως / [...] τὰν δορίγαμβρον ἀμφινει- / κῆ θ' Ἑλέναν; ἐπεὶ πρεπόντως / ἑλένας, ἔλανδρος, ἐλέ- / πτολις, « Qui donc [...] donna ce nom si vrai à l'épousée qui entourent la discorde et la guerre, à Hélène? Elle est née en effet pour perdre les vaisseaux, les hommes et les villes¹¹²⁰ ». Dans les splendides vers qui décrivent l'arrivée d'Hélène à Troie (*Ag.* 739-749) coexistent les émotions suscitées par le charme extraordinaire de la reine et l'angoisse liée à son invincible et funeste pouvoir d'anéantissement, caché – mais pas pour longtemps – par sa merveilleuse beauté :

πάραυτα δ' ἐλθεῖν ἐς Ἴλιου πόλιν
λέγοιμ' ἄν φρόνημα μὲν

¹¹¹⁸ Cependant, nous ne savons pas si Stésichore est l'inventeur de cette version si différente de celle traditionnelle ou si, comme le déclare un grammairien byzantin anonyme (*Paraphr. ad Lycoph.* 822 = Hes. fr. dub. 358 M.-W.), la paternité de l'*eidolon* doit être attribuée à Hésiode, qui dans le *Catalogue* aurait présenté différentes versions du mythe. Encore différente est l'explication d'Hérodote, ou plutôt des prêtres de Memphis interrogés par Hérodote, qui dans son long récit au sein du *logos* égyptien (II 112-120) affirme qu'Hélène n'est pas allée à Troie, sans toutefois nier sa fuite avec Pâris : c'est en effet le roi égyptien Protée qui empêche les deux amants de poursuivre leur fuite ensemble.

¹¹¹⁹ Sur Hélène dans la poésie lyrique voir Blondell 2013, 96-122.

¹¹²⁰ Le nom d'Hélène est ici compris comme étant composé de la racine ἐλ- de αἰρέω et de ναῦς.

νηνέμου γαλάνας, 740
 ἀκασκαῖον <τ'> ἄγαλμα πλούτου,
 μαλθακὸν ὀμμάτων βέλος,
 δηξίθυμον ἔρωτος ἄνθος.
 παρακλίνας' ἐπέκρανεν
 δὲ γάμου πικρὰς τελευτάς, 745
 δύσεδρος καὶ δυσόμιλος
 συμμένα Πριαμίδαισιν,
 πομπᾷ Διὸς ξενίου,
 νυμφόκλαυτος Ἐρινύς.

Ce qui d'abord entra dans Ilion, ce fut, si je puis dire, la paix d'une embellie que ne trouble aucun vent, un doux joyau qui rehausse un trésor, un tendre trait qui vise aux yeux, une fleur de désir qui enivre les cœurs. Mais, soudain, tout change ; amer est le dénouement des noces : c'est pour perdre qui la reçoit, c'est pour perdre qui l'approche qu'elle est venue aux Priamides ; Zeus Hospitalier conduisait cette Érinys dotée de pleurs¹¹²¹.

Comme cela a été noté¹¹²², ce passage présente une forte similitude avec les récits d'Hésiode sur la création de Pandore, un *kalon kakon* qui cache un terrible *dolos* sous le *καλὸν εἶδος ἐπήρατον* : les dieux leur insufflent *χάριν καὶ πόθον ἀργαλέον καὶ γυιοβόρους μελεδώνας* (*Op.* 63-66), auquel les hommes ne peuvent résister. Cette Héléne insaisissable et trompeuse « represents the inherent fears regarding the potential instability of the virgin transferred to become wife. She is the realisation of male anxieties surrounding the female intruder »¹¹²³ ; cela est également révélé par le dense v. 749, dans lequel Héléne est une « Érinys dotée de pleurs ». Euripide, comme on le sait, suit une double interprétation de la figure ambiguë d'Héléne : dans la tragédie homonyme, Héléne est l'épouse irréprochable laissée en Egypte. Mais, en orchestrant son plan astucieux pour échapper à Théoclymène, la Spartiate garde intactes ses prérogatives de manipulatrice, basées sur son irrésistible beauté, sa capacité à élaborer des tromperies, mais aussi sur les dons de Péitho, qui a donné à toutes les femmes à commencer par Pandore, et à Héléne en particulier, la capacité d'entortiller les hommes avec des discours mielleux¹¹²⁴. La beauté féminine est un danger, pour celles qui la possèdent, mais surtout pour ceux qui sont enchantés par elle¹¹²⁵.

¹¹²¹ L'interprétation de cet *hapax* est débattue : Fraenkel (1962 *ad loc.*) propose « which will be wept for by the bride (or brides) » ou « she who weeps for brides » ; voir aussi Medda 2017, II, 421-422, qui propose « che fa piangere le spose » (troyennes). Selon certains commentateurs, l'Ἐρινύς ne devrait pas être identifié avec Héléne (Denniston, Page 1957 *ad loc.*).

¹¹²² Voir Doyle 2009.

¹¹²³ Doyle 2009, 18. Selon la chercheuse, qui pense que le lionceau des vv. 717-736 indique Héléne et non Pâris, la métaphore en question indiquerait la nature sauvage d'Héléne, qui n'a pas été apprivoisée par le mariage et s'est retournée contre son mari ; elle concernerait non seulement la Tyndaride, mais aussi tout l'indomptable *genos gynaikon*.

¹¹²⁴ Sur la voix, le discours et la *peitho* féminines, voir *infra*, chap. II.3.2.

¹¹²⁵ De sa beauté, Héléne se plaint avec une certaine efficacité rhétorique, comme d'une épée à double tranchant (*Hel.* 304-305) : *αἰ μὲν γὰρ ἄλλαι τὸ κάλλος εὐτυχεῖς / γυναῖκες, δ' αὐτὸ τοῦτ' ἀπόλεσεν*, « dire que la beauté, bonheur des autres femmes, fut la source pour moi de néfastes malheurs ! ». Euripide reprend également ce constat ailleurs (fr. 928 Kn. : « Il n'est pas sans danger d'avoir une beauté qui dépasse la moyenne »). Des héroïnes et des déesses, comme Cassandre, Briséis ou Perséphone, sont enlevées ou violées à cause de leur beauté. Sur les dangers et les ambiguïtés de la beauté féminine, voir Blondell 2013, 1-26.

En enregistrant la *vox populi* sur Hélène, considérée par tous comme coupable, la tragédie, jouée sur l'opposition entre apparence et réalité¹¹²⁶, donne également dès le début une large place au point de vue traditionnel sur la Tyndaride, accompagné des clichés sur le *genos gynaiikon*¹¹²⁷ (*Hel.* 53-55) : ἡ δὲ πάντα τλάσ' ἐγὼ / κατάρατος εἰμι καὶ δοκῶ προδοῦσ' ἐμὸν / πόσιν συνάψαι πόλεμον Ἑλλησιν μέγαν, « Et moi, dont le destin fut de toujours souffrir, je suis de plus maudite et passe pour avoir, trahissant mon époux, provoqué cette guerre, grande et fatale pour le peuple des Hellènes ». Cette vision négative d'Hélène comme seule et détestée coupable de la guerre est souvent rapportée en termes très violents, pour marquer le contraste avec la réalité de sa fidélité ; Teucros la définit comme « l'image la plus maudite de la femme est devant moi, le portrait meurtrier des cellules qui ont perdu tant de Grecs et moi-même ! » (*Hel.* 72-74 : ἐχθίστης ὀρῶ / γυναικὸς εἰκὼ φόνιον, ἧ μ' ἀπώλεσεν / πάντας τ' Ἀχαιοῦς)¹¹²⁸. Elle, dira le chœur (v. 1148), est considérée dans toute la Grèce προδοτίς, ἄπιστος, ἄδικος, ἄθεος, « infidèle et traîtresse, femme sans justice et sans dieu » : les quatre adjectifs en asyndète, tous caractérisés par l'*alpha* privatif, résonnent dans le vers, soulignant avec un *climax* l'opinion répandue sur la culpabilité d'Hélène dans la sphère humaine et divine¹¹²⁹. C'est dans le sillon de cette ligne, inaugurée par Stésichore et poursuivie dans l'*Hélène* d'Euripide, que Gorgias et Isocrate s'insèrent, dans leurs apologies du personnage. Dans les *Troyennes* et l'*Oreste*, où Hélène fait partie des personnages, ainsi que dans d'autres tragédies où elle est seulement évoquée, Euripide suit la version traditionnelle des faits, avec une accentuation des responsabilités personnelles d'Hélène : la Spartiate est décrite comme égoïste, trompeuse, arrogante et frivole, et se voit gratifiée d'épithètes injurieuses¹¹³⁰. Dans les *Troyennes*, Hélène est la grande et seule¹¹³¹ coupable de la guerre, cynique séductrice de Ménélas : surtout à travers sa *rhesis* pour convaincre Ménélas de tuer Hélène¹¹³², Hécube exprime tout son mépris envers sa belle-fille, pointant du doigt son érotisme sans vergogne et l'usage sans scrupule de son charme, un danger sans issue (*Tr.* 890-894) :

αἰνῶ σε, Μενέλα', εἰ κτενεῖς δάμαρτα σήν.
 ὀρᾶν δὲ τήνδε φευγε, μὴ σ' ἔληι πόθωι.
 αἰρεῖ γὰρ ἀνδρῶν ὄμματ', ἐξαιρεῖ πόλεις,

¹¹²⁶ Ce contraste est bien synthétisé dans *Hel.* 270 πρῶτον μὲν οὐκ οὔσ' ἄδικός εἰμι δυσκλεῆς.

¹¹²⁷ Voir e.g. les vv. 329 et 830 sur le *topos* de la conspiration entre femmes, le v. 1621 dans lequel Théoclymène se plaint d'avoir été trompé par les machinations féminines (γυναικείαις τέχναισιν) et le v. 543 dans lequel Hélène, comme beaucoup d'autres figures féminines dangereuses, est comparée à une jument sauvage et à une Bacchante. Il est également intéressant de noter la réplique de Théoclymène à la fin du drame, qui, tout comme elle bouleverse le point de vue traditionnel sur Hélène, définie comme ἀρίστη et σωφρονεστάτη, lance une phrase empoisonnée sur le *genos gynaiikon* (*Hel.* 1686-1687) : « Soyez félicités de la noblesse d'âme de votre Hélène, don si rare chez les femmes ».

¹¹²⁸ Teucros rapporte plus tard que Léda s'est suicidée à cause de la honte due au méfait de sa fille, et peut-être aussi les Dioscures, et conclut son discours en souhaitant la mort d'Hélène (v. 162). Voir aussi vv. 1099-1104.

¹¹²⁹ Celui des guerres déclenchées par les femmes deviendra un *topos* : il suffit de lire le long catalogue d'exemples tirés de la mythologie et de l'histoire dans *Athen.* XIII 560.

¹¹³⁰ *Andr.* 103, *IA* 1315-1316, *Or.* 19, 741, 1153-1154, 1386-1389; sa chevelure est μαιφρονωτάτη (*Tr.* 881-882), adjectif attribué également à Arès.

¹¹³¹ Vv. 498-499 : διὰ γάμον μιᾶς ἕνα / γυναικὸς ; v. 781 μιᾶς γυναικὸς καὶ λέχους στουγνοῦ χάριν. Seul Ménélas, aux vv. 864-866, rappelle les responsabilités de Pâris.

¹¹³² Mais, contre Hélène, voir également *Tr.* 122-137, 211, 357, 368-369, 373, 498-499.

πίμπρησιν οἴκους· ὧδ' ἔχει κηλήματα.
ἐγὼ νιν οἶδα καὶ σὺ χοὶ πεπονθότες.

Je t'approuve, Ménélas, de tuer ton épouse. Mais, à sa vue, fuis ; crains que le désir d'elle ne te reprenne. Elle captive les regards des hommes ; elle ruine les cités, elle incendie les maisons : tant elle possède de charme ! Moi, toi-même et ses autres victimes, nous la connaissons bien.

Mais le charme n'est pas le seul danger d'Hélène, qui outre les « paroles de miel » fait preuve d'une habileté digne d'un sophiste et montre que la faute de la guerre retombe sur Priam, Hécube et Aphrodite (Tr. 914-965) : comment Hélène pourrait-elle mourir selon la justice si c'est Cypris qui l'a forcée à aimer ? La relecture par Euripide de la *peitho* destructrice de la Tyndaride, qui « parle bien, tout en étant malfaisante » (Tr. 967-968) va dans le sens d'une polémique anti-sophistique ; Hécube objecte, ramenant l'histoire à une dimension purement humaine (Tr. 987-988) : ἦν οὐμὸς υἱὸς κάλλος ἐκπρεπέστατος, / ὁ σὸς δ' ἰδὼν νιν νοῦς ἐποιήθη Κύπρις, « Mon fils était d'une rare beauté et c'est ton propre esprit qui, à sa vue, est devenu Cypris ». L'autoproclamée victime d'Aphrodite est ensuite prosaïsée par l'accusation de cupidité (Tr. 991-997) :

ὄν εισιδοῦσα βαρβάροις ἐσθήμασιν
χρυσῶι τε λαμπρὸν ἐξεμαργώθης φρένας.
ἐν μὲν γὰρ Ἄργει σμίκρ' ἔχουσ' ἀνεστρέφου,
Σπάρτης δ' ἀπαλλαγθεῖσα τὴν Φρυγῶν πόλιν
χρυσῶι ρέουσιν ἤλπισας κατακλύσειν 995
δαπάναισιν· οὐδ' ἦν ἱκανά σοι τὰ Μενέλεω
μέλαθρα ταῖς σαῖς ἐγκαθυβρίζειν τρυφαῖς.

Donc, en voyant mon fils dans son costume barbare et tout d'or éclatant, tu sentis ton âme s'affoler. En Argos, tu n'avais qu'un médiocre train de vie ; en abandonnant Sparte pour la cité Phrygienne où coule un fleuve d'or, tu espérais pouvoir répandre à flots les prodigalités. Le palais de Ménélas ne suffisait pas à tes besoins de luxe insolent.

Ce qui intéresse Euripide, c'est de raisonner sur les motivations des actions et sur les responsabilités dans la sphère humaine : son regard se détourne de l'action divine et descend sur Terre, même en ce qui concerne Hélène, coupable de ses actes : la divinité n'est qu'un prétexte pour justifier ses propres pulsions d'érotisme et d'avidité.

Il n'est donc pas surprenant que l'itinéraire des représentations d'Hélène au V^e siècle aille également vers une aggravation de ses torts : il en va de même pour d'autres personnages d'Euripide de sexe masculin et féminin, contraints de porter entièrement sur leurs épaules le poids de leurs responsabilités. Dans cette exacerbation de la culpabilité personnelle, mais aussi de la sordidité des motifs des actions coupables, Hélène s'aligne sur de nombreuses autres héroïnes dangereuses analysées jusqu'à présent.

Dans *Oreste*, l'héroïne se montre repentie et pleine de retenue dans la brève scène du prologue où elle apparaît. Mais dès le début, quand Hélène offre des libations et une mèche de cheveux au tombeau de Clytemnestre, Électre met en avant son hypocrisie et sa frivolité (*Or.* 128-

131) : « Avez-vous vu comme elle n'a coupé que le bout de ses cheveux, pour garder sa beauté intacte ? C'est toujours la femme d'autrefois. Puissent les dieux te détester autant que tu fis ma perte, celle de mon frère et de toute l'Hellade ! ». Et c'est comme un *alter-ego* de Clytemnestre qu'elle est perçue par *Oreste* et *Électre*, qui projettent de la tuer. Bien que dans l'exode de la tragédie Apollon révèle que la fille de Tyndare n'était qu'un instrument de la volonté divine, le spectateur se retrouve avec l'image de la mesquinerie révélée par Héléne dans le prologue. Dans le même ordre d'idées, on trouve d'autres références à Héléne dans les tragédies d'Euripide ; dans *Électre* le personnage est comparé à celui de Clytemnestre, également adultère, et assimilée en substance à une prostituée qui attire les clients sur la route (*El.* 1062-1075) :

Certes, l'on a raison de vanter la beauté et d'Héléne et de toi [Clytemnestre] ; mais vous êtes bien les deux sœurs, vaines (ματαιῶ) l'une et l'autre et indignes de Castor. Héléne, en consentant à son enlèvement, a causé sa propre perte ; toi, tu as fait périr le plus noble héros de la Grèce, et tu oses donner la vengeance de ton enfant comme prétexte au meurtre de ton époux. C'est que les autres ne te connaissent pas aussi bien que moi. La mort de ta fille n'était point décidée, ton mari venait à peine de quitter le palais que déjà tu attifais devant un miroir les tresses de ta blonde chevelure. Or une épouse qui, en l'absence de son mari, se pare pour être belle au dehors, raie-la du nombre des honnêtes femmes (κακήν) . Elle n'aurait nul besoin d'étaler à l'extérieur les attraits de son visage, si elle ne cherchait pas à mal faire ¹¹³³.

Comme nous l'avons vu, de nombreuses autres sources prétendent que la vengeance d'Iphigénie n'est qu'un prétexte utilisé par Clytemnestre pour justifier son acte, en réalité dicté par son désir érotique pour Égisthe. Électre le répète dans Eur. *Or.* 26-27, avec la réticence due à sa modestie de *parthenos* : « pour quelles raisons [elle a tué Agamemnon] il ne sied pas à une vierge de le dire ». Même Timandra, sœur d'Héléne et de Clytemnestre, se laisse enlever par Philéos alors qu'elle est déjà mariée à Échémos : la débauche des Tyndarides, selon certaines sources, serait la conséquence d'une faute de Tyndare, coupable d'avoir négligé les sacrifices en l'honneur d'Aphrodite. Héléne est également attaquée dans la virulente *rhexis* prononcée par Pélée dans l'*Andromaque* (vv. 590-641), dont la cible est Ménélas, mais dans laquelle Héléne est représentée comme une vilaine femme et une « chienne traîtresse (*Andr.* 630 προδότιν κύνα) ».

Pourquoi Héléne est-elle traitée de chienne ? Ces épithètes particulières à caractère insultant, ainsi que d'autres composées de la même racine κυν-, comme *kynamya*, sont répandues dans le monde grec dans des contextes différents et avec des significations différentes ; elles sont utilisées contre les hommes et, principalement, contre les femmes. Les figures mythologiques liées au chien, telles que les Érinyes, Hécate ou Scylla, sont toutes féminines, tout comme Hécube, destinée à se transformer en chienne. Κύων et κυνῶπις se retrouvent déjà dans Homère et dans la tragédie, non seulement en ce qui concerne Héléne, mais aussi, comme nous l'avons vu, en ce qui concerne sa sœur Clytemnestre. Il est intéressant de noter comment un κύνεον νόον et un ἐπίκλοπον ἦθος sont donnés par Hermès à Pandore dans les *Erga* (v.

¹¹³³ Voir également Eur. *El.* 1027-1028 : « Il s'est trouvé une Héléne lubrique, et pour elle un mari qui n'a pas su châtier sa trahison ; et c'est pourquoi il a immolé mon enfant ».

67) : si les « habitudes de voleur » trouvent une explication dans la conception d'Hésiode de la femme comme une bouche inutile à nourrir, le sens d'« esprit de chien » est moins clair, bien que son caractère péjoratif, lui, le soit tout à fait.

Les intersections symboliques entre la femme et le chien dans la Grèce antique ont été traitées par Cristiana Franco dans un intéressant essai historico-anthropologique¹¹³⁴ : Franco montre comment l'association entre la femme et le chien constituait un *topos* très répandu, basé sur les similitudes de la *physis* du chien avec celle des femmes. Dans la vision des Grecs, le chien a une relation privilégiée avec les hommes, avec lesquels il vit et auxquels il est fidèle ; mais sa loyauté n'est pas stable, car sa nature est corruptible et pas toujours reconnaissante, traîtresse à l'occasion. Il est impossible de ne pas voir la convergence de ces caractéristiques avec la « nature » de la femme, qui est également unie à l'homme par un lien théoriquement stable, mais en réalité incontrôlable à cause de la tendance féminine à le violer. Le chien, comme la femme, est une créature à mi-chemin entre le sauvage et le domestiqué¹¹³⁵, et se caractérise par une voracité remarquable, l'amour du sang et la débauche sexuelle¹¹³⁶ ; il est également considéré par les anciens comme effronté et enclin à se mêler des affaires des hommes¹¹³⁷. L'une de ses principales caractéristiques est donc l'*anaideia*, l'effronterie, l'absence d'*aidos*, un comportement privé de sens des limites et contraire aux normes sociales¹¹³⁸.

Les femmes aussi, en raison de leur tendance naturelle au défaut ou à l'excès et de leur manque de freins rationnels, ont tendance à déborder, à transgresser les règles : leur impudeur est aussi un fait d'infidélité sexuelle, mais pas uniquement, il s'agit plutôt d'une impulsion naturelle à ne pas respecter le rôle auquel elles ont droit. En bref, avec les femmes, un lien basé sur la *pistis* ne peut être établi. Dans certaines histoires de la Grèce antique, il est question de chiens fidèles à leur maître jusqu'à la mort, dont le premier d'entre tous est Argos dans l'*Odyssée* ; et il est aussi question de femmes capables de mourir pour leur mari ou incapables de lui survivre, comme Alceste et Évadné¹¹³⁹ ; mais ni la femme ni le chien ne répondent indéfectiblement à l'attente de loyauté et de dévouement inconditionnels envers l'homme, car leur « nature » les pousse à briser les digues socialement imposées à leur débridement.

Ce n'est donc pas un hasard si le *κύνειον νόον* est attribué à l'ancêtre du *genos gynaiikon* ; les traîtresses Hélène et Clytemnestre sont des exemples macroscopiques de « chiennerie », mais certainement pas les seuls. En ce qui concerne la « chiennerie » d'Hélène et de Pandore, il faut donc garder à l'esprit que le chien, en plus d'être lascif, est considéré comme un animal

¹¹³⁴ Franco 2003.

¹¹³⁵ King 1998, 24.

¹¹³⁶ Selon Aristote, les chiens ont un appétit sexuel exceptionnel et pratiquent des coïts prolongés (*HA* 540a 24) toute leur vie (*HA* 574b 27).

¹¹³⁷ *Schol. Hom. Il.* I 225 e *Schol. Hom. Od.* VII 216 (οὐ γάρ τι στυγερῆ ἐπὶ γαστέρι κύντερον] οὐδὲν τῆς γαστρὸς ἐπάνω βέβηκεν εἰς ἀναίδειαν). Pour une analyse approfondie des analogies et des intersections entre la femme et le chien, voir Franco 2003, en particulier 251 ss., dont les conclusions sont ici acceptées.

¹¹³⁸ Sur les multiples facettes du concept d'*aidos*, voir Cairns 1993.

¹¹³⁹ Franco 2003, souligne qu'Élien mentionne Évadné pour introduire le paragraphe consacré à l'amour et à la dévotion des chiens envers leurs maîtres (*NA* 6,25) : « [Évadné] a surpassé toutes les autres héroïnes en *sophrosyne*, car elle considère son mari plus important que sa propre vie : même les animaux, cependant, n'ont pas manqué de démontrer une extraordinaire capacité d'amour ».

flatteur¹¹⁴⁰ : une contrepartie, donc, de la capacité féminine à séduire les hommes par la *peitho*, à utiliser des subterfuges, à feindre l'affection afin d'arriver à leurs propres fins. Même Clytemnestre avait fait preuve de cette « chiennerie » hypocrite en accueillant Agamemnon à son retour et s'était proclamée chienne fidèle de la maison (Aesch. *Ag.* 606-609) : « Qu'il vienne retrouver aussi dans sa maison, telle qu'il l'y laissa, une épouse fidèle (πιστήν), chienne de garde à lui dévouée (δωμάτων κύνα ἐσθλήν ἐκείνῳ), farouche à ses ennemis, toujours la même en tout ».

En plus de connoter la femme sur la base de certains défauts, le rapprochement entre la femme et le chien renforce l'idée que la race féminine est une race différente, qui se distingue, comme le chien, par sa nature spécifique : « l'immagine del cane forniva [...] un buon soggetto per riflettere sull'alterità femminile e sulla posizione metonimica della donna nella società maschile: o, per meglio dire, era un ottimo strumento per riflettere sulle donne come razza, distinta da quella degli uomini-maschi e però intrusivamente collocata nel cuore dell'umanità [...]. Il parallelismo donna cane, infatti, si prestava ovviamente bene a rafforzare l'assunto secondo il quale la donna sarebbe destinata a una posizione di subordinazione dalla sua costituzionale inettitudine al dominio degli impulsi »¹¹⁴¹. En outre, on peut ajouter que si le fait d'accuser une femme de « chiennerie » équivaut, d'une part, à attirer l'attention sur le manque de fiabilité de sa race, d'autre part, de manière circulaire, cela conduit à une racialisation accrue du groupe social des femmes.

Mais, comme nous l'avons déjà observé, le chien n'est pas le seul animal auquel la femme est comparée dans la littérature de la Grèce antique, à commencer par le fait que sa dangerosité et sa férocité sont souvent comparées à celles des bêtes sauvages, comme dans le passage déjà mentionné de la *Lysistrata*, (vv. 1014-1015)¹¹⁴² ; et aussi selon Ménandre (*Sent.* 342 Jaekel), θηρῶν ἀπάντων ἀγριώτερα γυνή, « parmi toutes les bêtes sauvages, la plus sauvage est la femme ». Les exemples proverbiaux de ce type seraient nombreux. Les métaphores et les similitudes animales sont aussi largement utilisées pour les hommes, mais pour des individus ayant des natures ou des situations spécifiques, jamais pour le genre masculin dans son ensemble : il n'y a aucune trace dans la littérature grecque de dictons tels que ceux qui viennent d'être mentionnés, comme « il n'y a pas de bête sauvage plus indomptable que le mâle » et ainsi de suite. En fait, comme cela a été dit à maintes reprises, le *genos* masculin n'est pas conceptualisé ni, par conséquent, une *physis* spécifique des hommes.

Les métaphores et les similitudes animales concernant les femmes sont clairement différentes de celles élaborées pour les hommes, en particulier dans l'épopée, où les termes de comparaison du héros sont des animaux sauvages et forts comme le lion ou le sanglier. Dès l'époque archaïque, les procédures métaphoriques mettent en relation les femmes avec des

¹¹⁴⁰ Arist. *HA* 488b.

¹¹⁴¹ Franco 2003, 322.

¹¹⁴² Dans *Lysistrata*, les femmes, en plus d'être appelées *theria*, sont qualifiées de *knodala* (v. 476), chiennes (v. 363), sangliers (v. 684). *Lysistrata* se compare à une abeille, non pour exalter ses vertus domestiques, selon le modèle de Sémonides, mais pour exhiber son aiguillon métaphorique (vv. 473 ss.) ; « *Lysistrata* et ses compagnes, en reprenant à leur compte ces métaphores animales, en évacuent toutes les significations traditionnelles au profit de la seule agressivité » (Rosellini 1979, 21). L'inversion négative de la charge métaphorique de l'abeille est particulièrement intéressante, car c'est le seul animal qui, dans la tradition, représente un modèle positif de femme.

animaux sans défense et craintifs, comme le faon, et avec des animaux domestiques, qui sont beaucoup moins valorisés en tant qu'expression de vertus positives que les animaux sauvages, et qui sont généralement représentés comme un troupeau, au sein duquel se distingue un chef masculin¹¹⁴³. Fréquente est par exemple la métaphore de la pouliche, qui partage avec la femme le besoin d'être domestiquée¹¹⁴⁴.

Ce genre de métaphores et de similitudes exprime l'essence féminine en termes de subordination et de domesticité, des caractéristiques que, comme nous l'avons vu, la zoologie ancienne attribue également aux animaux femelles. Au contraire, pour les femmes (ou catégories de femmes) qui s'écartent du rôle social imposé on utilise plutôt des métaphores comme celles mentionnées ci-dessus, qui les assimilent à des bêtes, mais qui – à quelques exceptions près – ne les héroïsent pas, et les bestialisent dans le sens de la férocité et de l'impitoyabilité, ou, dans le cas des Ménades, les placent en dehors de la civilisation, du côté sauvage. La similitude avec la panthère dans *Lysistrata* est particulièrement intéressante. La *pordalis* est assurément un animal féroce : cependant, comme on le sait, sa façon de chasser est basée sur la ruse et la dissimulation. Comme la panthère est le seul animal parfumé, elle attire ses proies en les séduisant par son odeur irrésistible (Arist. *HA IX* 612a) : cette bête devient ainsi apte à servir de terme de comparaison avec les femmes¹¹⁴⁵.

Les procédures d'assimilation à une bête et à un monstre s'intensifient pour les personnages les plus violents : les bêtes auxquelles la Clytemnestre d'Eschyle est assimilée, comme la vipère, le lion et le serpent, sont incluses dans cette catégorie. D'autres animaux sont plutôt utilisés parce qu'ils incarnent un certain vice féminin par excellence, comme dans le cas des juments, communément considérées comme des animaux lascifs¹¹⁴⁶. Ces procédures métaphoriques, utiles pour naturaliser les femmes en les plaçant du côté pré-culturel par opposition aux hommes en tant que paradigmes de civilisation, connaîtront un grand succès au cours des siècles¹¹⁴⁷. Plus généralement, les procédures de bestialisation des classes et catégories opprimées continueront à être un outil utile dans l'histoire pour justifier la primauté des classes dominantes¹¹⁴⁸.

¹¹⁴³ Sur les métaphores animales en relation avec la construction des genres, voir Franco 2008 et 2010, 186-195. Sur l'iconographie des femmes en tant qu'animaux, Reeder 1995, 298 ss.

¹¹⁴⁴ Sur la jeune fille non mariée en tant que pouliche séditeuse à apprivoiser, voir *infra*, chap. II.3.3. L'idée de domestication est parfois utilisée aussi pour le jeune mâle ; mais, alors que ce dernier est spontanément apprivoisé par la croissance, la jeune fille a besoin d'un agent extérieur, c'est-à-dire son mari.

¹¹⁴⁵ Sur la *pordalis*, voir Detienne 1977 (1983), 54-69.

¹¹⁴⁶ Sur la jument comme animal lascif, voir Arist. *HA VI* 572a 8-13, Aesch. fr. 243 R. νέας γυναικός οὐ με μὴ λάθῃ φλέγων / ὀφθαλμός, ἥτις ἀνδρὸς ἢ γεγευμένη· ἔχω δὲ τούτων θυμὸν ἵππογνώμονα, « Je ne manquerai pas l'œil ardent d'une jeune femme qui a goûté un homme : j'ai une âme prête à saisir ces choses de juments ».

¹¹⁴⁷ Voir Lascault 2008 s.v. *Animalité* et Dottin Orsini 1993, 191-218, qui, au sujet des *clichés* sur la « femme fatale » au XIX^e siècle, passe en revue les images d'animaux utilisées pour représenter sa cruauté et sa luxure. Ferrero et Lombroso (1903) consacrent également une appréciation à la manière féminine d'aimer, un instinct de dévotion caractéristique des êtres inférieurs, comme les chiens domestiques. Les exemples de bestialisation au cours des siècles sont nombreux : nous nous contentons de citer une phrase de Proudhon qui mentionne un autre aspect que les femmes auraient en commun avec les animaux, l'instinct : « Il y a dans la femme la plus charmante et la plus sérieuse de la sournoiserie, c'est-à-dire de la bête féroce. C'est, en définitive, un animal apprivoisé qui par moments revient à son instinct » (*La pornocratie ou les femmes dans les temps modernes*, Lacroix et Cie, Paris 1875, 262).

¹¹⁴⁸ Sur la bestialisation des Noirs, des femmes et des prolétaires au cours des siècles, voir e.g. Basso 2000, 61-77.

ÉROPE

Érope, fille de Cadrée, roi de Crète, nièce de Minos et mère d'Agamemnon et de Ménélas, est la protagoniste d'un mythe, caractérisé par de nombreuses variantes et lié à la succession de crimes odieux impliquant la lignée des Atrides. Cadrée avait quatre enfants et un oracle – selon un schéma narratif très répandu – avait prédit que l'un d'eux le tuerait. Le roi décida donc de s'en débarrasser : deux s'enfuirent et les deux sœurs, Érope et Clymène, furent données à Nauplios, afin qu'il les vende à l'étranger. Il les emmena à Argos, où Érope épousa Atrée, qui donneront naissance plus tard à Agamemnon et Ménélas¹¹⁴⁹. Selon la version de Sophocle – significative, si l'on pense qu'Érope est destinée à trahir son mari –, Cadrée livre Érope à Nauplios et ordonne de la noyer parce qu'il l'avait trouvée dans les bras d'un esclave. C'est un passage de l'*Ajax* dans lequel Teucros rappelle à Agamemnon ses origines honteuses (vv. 1291-1297) : « Sais-tu pas ce qu'était le père de ton père, l'antique Pélops ? Un barbare, un Phrygien. Et cet Atrée aussi, qui t'engendra ? Le plus grand des impies, l'homme qui à son frère servit la chair de ses enfants. Et toi même, n'es-tu pas né d'une Crétoise, que ton père surprit dans les bras d'un amant, un amant qu'il fit jeter en pâture aux poissons muets ? ». L'épisode, qui révèle une tendance précoce à l'impudeur d'Érope, est scandaleux : l'accouplement d'une princesse avec un esclave est un exemple de luxure presque tératologique, peut-être attribué à Érope lors de la stabilisation du mythe qui la fixe dans le rôle d'épouse infidèle, afin de donner plus de cohérence interne à sa figure d'adultère. Selon une scholie à ce passage, cet épisode a été traité dans les *Crétoises* d'Euripide¹¹⁵⁰ : sa présence dans les œuvres de deux grands tragédiens pourrait témoigner de la popularité d'Érope au V^e siècle¹¹⁵¹ ou, plus simplement, de la grande popularité du mythe des Atrides. Le drame, dont il reste une dizaine de fragments et dont le cœur a probablement été composé par les Crétoises du titre, a été représenté en 438 av. J.-C. : les fragments semblent concerner un conflit entre époux et épouse plus qu'entre père et fille¹¹⁵², mais leur caractère sentencieux pouvait s'adapter à différentes situations. Il n'est pas à exclure que les rapports sexuels d'Érope avec l'esclave n'aient été que l'antécédent de l'action, et que l'intrigue du drame se soit plutôt concentrée sur le thème plus célèbre de la trahison de son époux Atrée¹¹⁵³. Érope faisait partie des personnages et le chœur lui était peut-être solidaire, comme cela arrive dans

¹¹⁴⁹ Les versions sur la paternité des deux héros sont discordantes : selon certaines sources, Érope aurait épousé Plisthène (Apollod. III 2,1), diversement défini comme le père, le fils ou le frère d'Atrée, dont elle a eu les deux fils. Selon d'autres sources, Érope est plutôt la mère de Plisthène.

¹¹⁵⁰ *Schol. Soph. Ajax* 1297a1 : ἡ ἱστορία ἐν ταῖς <Κρήσσαις> Εὐριπίδου, ὅτι διαφθαρεῖσαν αὐτὴν λάθρα ὑπὸ τοῦ θεράποντος ὁ πατὴρ Ναυπλίου παρέδωκεν ἐντειλάμενος καταποντῶσαι.

¹¹⁵¹ Érope est également mentionnée dans Eur. *Hel.* 391 et *Or.* 18, en tant que mère d'Agamemnon et de Ménélas, sans plus de détails. En revanche, il est fait mention de l'adultère (« [Thyeste] séduit en secret l'épouse que chérit Atrée et emporté dans sa demeure le gage merveilleux ») dans Eur. *Or.* 1001-1010.

¹¹⁵² Fr. 463 Kn. οὐ γὰρ ποτ' ἄνδρα τὸν σοφὸν γυναικὶ χρῆ / δοῦναι χαλινοὺς οὐδ' ἀφέντ' ἔαν κρατεῖν / πιστὸν γὰρ οὐδέν ἐστιν· εἰ δέ τις κυρεῖ / γυναικὸς ἐσθλῆς, εὐτυχεῖ κακὸν λαβῶν « Jamais un homme, s'il est sage, ne doit lâcher la bride à sa femme, ni par faiblesse la laisser commander; car en elle rien de fiable. Quand on trouve une femme vertueuse, on a de la chance dans son malheur » ; fr. 464 Kn. γαμεῖτε νῦν, γαμεῖτε, κᾶτα θνήσκετε / ἢ φαρμάκοισιν ἐκ γυναικὸς ἢ δόλοισι « Mariez-vous aujourd'hui, mariez-vous donc, et demain mourez, victimes des poisons ou des intrigues de votre femme ».

¹¹⁵³ À cet égard, Pörtulas 2011. Pour les hypothèses de reconstruction de l'intrigue, voir Jouan, van Looy 1998-2003, VIII, 2, 289-297.

de nombreuses tragédies. Le fr. 460 Kn. fait allusion à une action honteuse, qui peut jeter le discrédit, mais il le fait en termes généraux : « Il est pénible de tomber dans un malheur honteux (ἄτη αἰσχρᾶ). Quand cela se produit, il faut le voiler, bien le dissimuler et ne pas le proclamer devant tout le monde. Car de telles situations font la risée des ennemis ».

Les méfaits d'Érope continuent avec l'adultère : l'héroïne, bien que mariée à Atrée, est amoureuse de son frère Thyeste. L'occasion de l'adultère est liée par Apollodore (*Epit.* 2,10) à l'agneau à la toison d'or et l'initiative est attribuée à la même Érope : « Atrée fit un jour le vœu de sacrifier à Artémis ce qui naîtrait de plus beau dans ses troupeaux. Mais, dit-on, quand apparut une agnelle d'or, manqua à son vœu : il étouffa l'agnelle, la déposa dans un coffre et la garda précieusement. Mais Aérope la donna à Thyeste, par qui elle s'était laissée séduire »¹¹⁵⁴. Mais la toison d'or n'est pas seulement un bel objet : elle devient décisive pour la dispute entre Atrée et Thyeste concernant la succession au trône (Apollod. *Epit.* 2,10) :

Car, à la suite d'un oracle qui leur ordonnait de prendre pour roi un Pélovide, les gens de Mycènes étaient allés chercher Atrée et Thyeste ; et quand on débattit pour savoir qui serait roi, Thyeste déclara devant le peuple qu'il fallait que soit celui qui possédait l'agnelle d'or. Lorsqu'Atrée en eut convenu, Thyeste produisit l'agnelle et devint roi. Mais Zeus envoya Hermès à Atrée et lui fit dire de convenir avec Thyeste que la royauté lui reviendrait à lui, Atrée, si le soleil inversait le sens de sa course. Lorsque Thyeste en eut convenu, le soleil alla se coucher à l'est. Alors, la divinité ayant clairement témoigné de l'usurpation de Thyeste, Atrée reçut la royauté et exila son rival.

Le chœur de l'*Oreste* d'Euripide rappelle la lutte pour l'agneau ; il dit que la prospérité a pris fin pour la maison d'Atrée, à cause d'un très vieux malheur domestique, « le jour où la querelle autour de l'agneau d'or (χρυσείας ἔρις ἀρνός) s'abattit sur les Tantalides : lamentables festins, égorgement d'une noble lignée » (vv. 811-815). La scholie à ce passage (811.1) indique que « très vieux malheur domestique » signifie τὴν μοιχείαν τῆς γυναικὸς Ἀτρέως καὶ τὴν βορὰν τῶν τέκνων τοῦ Θυέστου. Mais l'histoire tragique des Atrides n'a pas encore atteint son point culminant. Atrée, ayant pris conscience de l'adultère, attire Thyeste dans son pays en prétendant vouloir se réconcilier avec lui et, selon certaines versions, punit Érope en la jetant à la mer. La fin est connue : Atrée tue les enfants de Thyeste et les présente sur la table de leur père, qui ne se doute de rien. Puis, suivant les conseils d'un oracle, Thyeste viole sa propre fille, qui donne naissance à Égisthe ; ce dernier, une fois adulte, tuera Atrée et remettra Thyeste sur le trône¹¹⁵⁵.

L'épisode de l'adultère d'Érope, du vol et de la dispute autour de la toison d'or était peut-être mentionné dans l'*Atrée* et dans le *Thyeste* de Sophocle ; cette dernière tragédie concernait vraisemblablement la violence incestueuse commise par Thyeste contre sa fille Pélopie. Nous ne savons rien de l'intrigue des autres tragédies liées à cet épisode du mythe des Atrides, par

¹¹⁵⁴ Voir aussi Eur. *El.* 720-723, *Schol. Eur. Or.* 811, Paus. II 18, 2 λίθου δὲ ἔπεστιν αὐτῷ κριός, ὅτι τὴν ἄρνα ὁ Θυέστης ἔσχε τὴν χρυσιῆν, μοιχεύσας τοῦ ἀδελφοῦ τὴν γυναῖκα.

¹¹⁵⁵ Hyg. 87 « Un oracle avait révélé à Thyeste, fils de Pélops et d'Hippodamie que l'enfant qu'il aurait de sa propre fille Pélopie serait le vengeur de son frère ; alors qu'il avait entendu cela <...> naquit un enfant. Que Pélopie exposa et que des bergers découvrirent et firent nourrir par une chèvre ; il fut appelé Égisthe parce que en grec chèvre se dit "aega" ».

exemple l'*Érope* de Carcinus et celui d'Agathon, le *Thyeste* et le *Plisthène* d'Euripide, le *Thyeste* d'Apollodore de Tarse, de Cléophon, de Diogène de Sinope et d'Agathon. L'hypothèse a été émise que le *Thyeste* d'Agathon, peut-être un drame satirique, concernait la violence de Thyeste sur Pélopie¹¹⁵⁶, mais le seul fragment survivant ne confirme et n'infirme pas cette supposition ; tout aussi indémontrable, bien que plausible, est l'hypothèse que le *Thyeste* d'Euripide était centré sur le meurtre des fils d'Atrée et sur la technophagie, comme le *Thyeste* de Sénèque.

Malgré le peu d'informations disponibles, il est raisonnable de supposer qu'Érope était dans la tradition mythique et le théâtre un personnage négatif d'une certaine importance : parmi les femmes fatales mythologiques aucune n'avait eu d'esclave comme amant, une catégorie qui, pour les anciens, avait un statut semi-humain. Mais bon sang ne saurait mentir : il ne faut pas oublier que la grand-mère d'Érope était Pasiphaé, qui était amoureuse d'un taureau. Une autre parenté importante est celle avec Phèdre, la sœur de Catrée et la tante d'Érope, qui se caractérise également par un penchant bien connu pour la *moria* amoureuse, comme sa sœur Ariane, qui trahit sa famille d'origine pour l'amour d'un étranger.

Même l'épisode de l'adultère semble être jugé avec une certaine sévérité par les sources. Dans Eur. *Or.* 1007-1010 Électre, après avoir parlé du meurtre de Myrtilos par Pélops, affirme : « À cette mort ont fait succéder les morts, le festin illustré par le nom de Thyeste et les amours de la Crétoise Aéropé, l'infidèle coupable d'une infidèle union (λέκτρα τε Κρήσας Αερόπας δολί- / ας δολίοισι γάμοις) ». Le polyptote δολίας δολίοισι souligne le manque total de fiabilité de la femme, qui trompe doublement son mari, par l'adultère et par le vol de la toison d'or ; mais Électre, bien sûr, n'est certainement pas le personnage duquel exiger qu'elle ait de la compréhension envers les femmes adultères.

Un jugement assez sévère sur Érope peut également être déduit d'une scholie à Ar. *Ran.* 849-850 : Ὡ Κρητικὰς μὲν συλλέγων μονωδίας, / γάμοις δ' ἀνοσίους εισφέρων εἰς τὴν τέχνην... « O toi qui collectionnes des monodies crétoises et introduis dans ton art de sacrilèges hymens ». Selon la scholie, les deux vers concernent la monodie d'Icare dans les *Crétois*, car le personnage semble plutôt audacieux (θρασύτερον γὰρ δοκεῖ εἶναι τὸ πρόσωπον), ou est dirigé contre l'Érope des *Crétoises*, qu'Euripide « présente comme une putain » (ἦν εἰσήγαγε πορνέουσιν). Même en supposant que le personnage éhonté en question soit Érope et non Icare ou Pasiphaé¹¹⁵⁷, nous ne pouvons pas exclure que ces expressions de condamnation catégorique (θρασύτερον, πορνέουσιν) appartiennent au scholiaste, et non au poète¹¹⁵⁸ ; mais dans l'ensemble, étant donné la désapprobation générale du personnage, il semble probable qu'Euripide ait donné une caractérisation négative au personnage d'Érope dans les *Crétoises* et qu'Aristophane l'ait banalisée de façon comique dans les *Grenouilles* ; dans ce drame il définit la protagoniste comme « putain », tout comme il le fait pour Phèdre et Sthénébée dans le v. 1043 de la même comédie.

Il serait erroné, au contraire, de relier la réprobation à l'égard d'Érope à une hypothétique

¹¹⁵⁶ Luzón 2016.

¹¹⁵⁷ Nous trouvons convaincante l'hypothèse de Lagioia 2014, 115 n. 34, selon laquelle l'observation concernait à l'origine Pasiphaé, au sujet des « sacrilèges hymens » du v. 850 des *Grenouilles*.

¹¹⁵⁸ L'observation est de Pörtulas 2011.

nature incestueuse de sa relation avec Thyeste. Comme cela a été amplement démontré¹¹⁵⁹, la catégorie d'« inceste au second degré »¹¹⁶⁰ ne s'est pas avérée pertinente dans l'application au monde grec. Dans ce cas précis, le fait que les deux frères aient eu des relations sexuelles avec la même femme et que leurs fluides corporels soient entrés en contact avec elle ne constitue pas un acte répréhensible par la communauté. L'utilisation de la notion d'« inceste de second degré » par Héritier dans le cas de Thyeste et Érope est le résultat d'une interprétation erronée d'un passage de Platon (*Leg.* VIII 838b) dans lequel il est indiqué que le fait de se coucher avec des fils, des filles, des frères et des sœurs constitue des actes « défendus par la religion, détestés des dieux et honteux parmi les plus honteux (μηδαμῶς ὄσια, θεομισῆ δὲ καὶ αἰσχρῶν αἴσχυστα) » et sont pris comme exemple de ces actes « des Thyestes, des Œdipes ou des Macarées ». Il est clair en effet que l'acte impie et malfaisant commis par Thyeste n'est pas le rapport sexuel avec Érope mais le viol de sa fille Pélopie¹¹⁶¹.

Quant à Érope, il n'est pas nécessaire d'évoquer l'inceste pour expliquer sa caractérisation négative : en effet ses actions blâmables ne se limitent pas à la luxure et à l'adultère, qui toutefois constituent une culpabilité grave. En plus d'accepter ou même de solliciter la *moicheia*, l'héroïne commet en fait un vol prémédité contre son mari, une tromperie qui, sans l'intervention divine ultérieure, l'aurait privée du trône. Le bélier à la toison d'or est un objet de pouvoir, un symbole de la royauté : on constate qu'une fois de plus, à cause d'une femme fatale, la transmission ordonnée du pouvoir est perturbée, un pouvoir qui aurait été destiné à l'aîné des deux enfants, à savoir Atrée. La faute d'Érope est donc aussi celle de s'être immiscée dans une sphère, celle politique, qui lui était interdite en tant que femme.

PASIPHAÉ ET ARIANE

La figure de Pasiphaé, fille d'Hélios et épouse de Minos, est liée à un noyau probablement très ancien du mythe de Thésée, celui qui le relie au monde crétois : selon la version la plus connue de l'histoire, attestée par exemple dans Apollodore et Diodore (III 1,2 et IV 77), Poséidon avait envoyé à Minos un splendide taureau blanc pour que le roi le sacrifie en son honneur. Minos, cependant, considérant le taureau trop beau pour être tué, désobéit à Poséidon, à qui une autre victime fut offerte en sacrifice. La vengeance du dieu de la mer fut

¹¹⁵⁹ Voir *supra*, chap. II.2.2.

¹¹⁶⁰ C'est-à-dire l'interdiction de mettre en contact deux fluides corporels émanant de proches parents, comme le sperme d'un père et d'un fils ou de deux frères qui se rencontrent dans le corps d'une femme qui a des rapports sexuels avec les deux (voir Héritier 1994).

¹¹⁶¹ À ce propos, voir Vernier 1996, 187-188, Bonnard 2002, Pòrtulas 2011. Comme l'observent Chazalon, Wilgaux 2008-09, 184 : « Les qualificatifs d'*hosios* [...] et d'*anosios* [...], d'*eusebes* [...] et d'*asebes* [...], peuvent ainsi s'appliquer en Grèce ancienne à une très grande variété de situations mettant en cause les hommes et les dieux, et indiquent de manière générale le respect ou la transgression de règles sociales et religieuses. Un mariage, qualifié d'*anosios* ou d'*asebes*, et qui selon nos propres critères devrait être considéré comme "incestueux", peut donc en fait être rejeté par les Grecs pour bien d'autres raisons que la parenté commune, de même que des actes peuvent être dénoncés comme contraires aux *nomoi* ou à la *thémis* pour des raisons très variables. Il faut ensuite remarquer que les sources littéraires antiques témoignent clairement d'une stigmatisation de plus en plus prononcée des unions entre proches, que ce soit entre affins ou entre consanguins, au fur et à mesure que l'on avance dans le temps [...]. Lorsque l'un des scholiastes des *Grenouilles* d'Aristophane, au vers 850, cite l'amour de Phèdre, et la tragédie d'Euripide, *Hippolyte*, comme exemple d'*anosios gamos*, rien ne permet d'affirmer que pour Euripide lui-même l'amour d'une belle-mère pour son beau-fils était considéré comme incestueux ».

cruelle : il insuffla à la femme du roi un amour monstrueux pour l'animal, si débridé qu'il lui fit désirer une relation sexuelle avec lui. Pour satisfaire son désir contre nature, Pasiphaé demanda l'aide de Dédale, qui lui construisit une vache en bois creuse recouverte de peau de vache, dans laquelle la reine entra pour être montée par le taureau¹¹⁶². De ce rapport tératologique est né le Minotaure, un homme à tête taurine que Thésée allait plus tard vaincre dans le labyrinthe¹¹⁶³.

La cause première de cette affaire, marquée par la monstruosité du désir de Pasiphaé, réside dans le geste impie de Minos, qui provoque la colère de Poséidon et par conséquent la folie amoureuse de la reine : c'est une faute masculine qui provoque l'adultère. Dans un certain sens, l'épisode s'aligne donc sur d'autres exemples de folie divine, comme ceux des Bacchantes, qui impliquent le caractère involontaire du geste coupable. En fait, dans les *Crétois*, la tragédie d'Euripide centrée sur ce mythe, Pasiphaé – dans un agôn avec Minos – se défend précisément en invoquant cet argument et en définissant comme « une passion ainsi honteuse » son amour pour le taureau (fr. 472e, 12 Kn. αἰσχίστη νόσῳ). La passion de Pasiphaé était déjà connotée comme *nosos* dans Bacchyl. *Dith.* fr. 26 Maehler : le texte est très incomplet, mais il reste des traces de la demande d'aide à Dédale, auquel Pasiphaé parle de πόθον et de νόσον, et envisage une union avec le taureau « à l'insu de son mari » (κρύπτουσα σύννομον)¹¹⁶⁴.

Le discours de Pasiphaé dans les *Crétois*, brillant et sophistique, semblable à bien des égards à la *rhexis* de Phèdre chez *Hippolyte* et à l'autodéfense d'Hélène dans les *Troyennes*, présente une réfutation de la doctrine socratique οὐδείς ἐκὼν ἀμαρτάνει, qui vise à présenter la reine comme une victime¹¹⁶⁵. La Pasiphaé d'Euripide ne nie pas les faits, mais les attribue à une folie d'origine divine (v. 20 ἐμαϊνόμεν, v. 21 δαίμων), ce qui pose des problèmes importants aux spectateurs en matière de responsabilité, de culpabilité et sur la condamnation problématique des actes dictés par un dieu ou issus de la maladie d'amour. Euripide explore ici « the paradox of ordinary moral assumption in an amoral, irresponsible cosmos »¹¹⁶⁶, alors que Minos banalise probablement comme simple convoitise l'acte de la πανοῦργος Pasiphaé (v. 46), qui se déclare au contraire innocente¹¹⁶⁷. Comme nous le verrons, des questions similaires sur la responsabilité et la culpabilité se poseront à propos de Phèdre, fille de Pasiphaé, dans *Hippolyte couronné* : la figure de Pasiphaé dans les *Crétois* est peut-être la

¹¹⁶² Une représentation vasculaire de cette scène se trouve sur une *oinochoe* attique à f.r. datant d'environ 375-350 av. J.-C. (Hobarth, J. Elliott Classics Museum 82 = LIMC s.v. *Pasiphae* 32, FIG. 38) sur laquelle Pasiphaé est représentée entrant dans la fausse vache. Sur une coupe étrusque à f.r. attribuée au Peintre de Settecami (de Vulci, premier quart du IV^e siècle, Paris, Cabinet des Médailles 1066) Pasiphaé avec le Minotaure enfant est représentée (FIG. 39). Le mythe de Pasiphaé a connu une certaine fortune iconographique surtout dans l'art romain.

¹¹⁶³ La présence du taureau dans de nombreux mythes concernant Crète a bien sûr un lien avec le culte du taureau dans cette région et avec les rituels de l'hiérogamie ; la question sort du cadre de cette étude.

¹¹⁶⁴ Dans le fr. 145 M.-W. d'Hésiode figurent la prière de Minos au bord de la mer, l'apparition du beau taureau, la folie amoureuse de Pasiphaé et la naissance du Minotaure.

¹¹⁶⁵ « This speech bears several features of the *adikoi logoi* that fascinated and scandalized Euripide's audience » (Reckford 1974, 320). À ce propos, voir Cozzoli 2001, 31-35, 102-113.

¹¹⁶⁶ Reckford 1974, 321.

¹¹⁶⁷ Fr. 472e, 6-8 Kn. « Car si je m'étais livrée à un homme par un commerce d'amour clandestin, c'est à juste titre que je ferais alors figure de débauchée (μάχλος). Mais en fait, comme c'est un dieu dont le trait m'a affolée (ἐμηνύμην), je souffre, mais mon mal n'est pas volontaire (ἐκούσιον κακόν) ». Sur le *topos* (ou le renversement du *topos*) du caractère irrésistible de l'amour dans cette *rhexis*, voir Paduano 2005.

première ébauche des personnages suivants de Phèdre. Pasiphaé sera emprisonnée et, comme Phèdre, trouvera la mort comme conséquence de sa *nosos*.

L'intrigue de la tragédie d'Euripide, datée entre 442 et 432 av. J.-C., est probablement celle qu'Apollodore a retenue pour son récit, de la négligence de Minos à la naissance du Minotaure¹¹⁶⁸ ; parmi les personnages, il faut compter Dédale et Icare, comme on peut le déduire du passage des *Grenouilles* mentionné plus haut (vv. 849-850), ainsi qu'une nourrice, peut-être l'interlocutrice de Minos dans un fragment de stichomythie entre deux personnages dans lequel la nature tératologique de l'accouchement de Pasiphaé a été révélée (fr. 472bc Kn.)¹¹⁶⁹. Si la nourrice a participé au drame, il est probable qu'elle ait exercé une fonction similaire à celle de la nourrice de Phèdre, sinon comme complice, du moins comme compagne de Pasiphaé : étant donné la similitude entre les deux figures de femmes crétoises, toutes deux touchées par une *nosos* amoureuse, et la nécessité pour elles d'obtenir un amour clandestin, une autre femme semble être la complice la plus probable du méfait. La nourrice est présente dans certaines représentations étrusques ou romaines du mythe, comme la mosaïque de Zeugma¹¹⁷⁰, sur laquelle apparaissent Pasiphaé et le taureau ; les artistes se sont probablement inspirés de modèles mythicos-littéraires ou figuratifs antérieurs¹¹⁷¹. Le lien thématique entre Pasiphaé et Phèdre est attesté dans les fresques pompéiennes, et en particulier dans une *domus* caractérisée par un cycle pictural sur les amours adultères des femmes de Crète, dans un parcours visuel et idéologique qui inclut également le mythe de Bellérophon et Sthénébé¹¹⁷².

Le caractère involontaire du geste de Pasiphaé, comme dans le cas des Bacchantes filicides, n'efface pas son méfait aux yeux des spectateurs ; il était connoté comme monstrueux et bestial (μῦθον ἄθεσμον dans la définition de *Schol. Eur. Hipp.* 887 et *amorem infandum*, qui dépasse les limites du *fas*, dans celle d'Hyg. 40,1). Le cas de Pasiphaé présente d'ailleurs une particularité par rapport aux autres adultères de la mythologie, qu'ils soient volontaires ou provoqués par un dieu : l'héroïne ne peut partager sa culpabilité avec personne, car le *moichos* est un animal¹¹⁷³.

¹¹⁶⁸ Cozzoli 2001, 11-14, à l'analyse de laquelle nous nous référons pour la datation (433 av. J.-C. est proposé), l'examen des témoignages et des fragments, les aspects religieux du drame et une hypothèse de reconstruction de l'intrigue.

¹¹⁶⁹ Après Cantarella 1964, 56-57, Cozzoli 2001, 112-113 et Lagioia 2014 émettent également l'hypothèse de la présence d'une nourrice dans les *Crétois*, principalement sur la base de l'iconographie et de la mention d'une complice de Pasiphaé au fr. 472e, 47 (τὴν ξυνεργόν).

¹¹⁷⁰ *LIMC s.v. Pasiphae* 1. Selon Linant de Bellefonds, auteure de la voix, cette représentation reproduirait un schéma iconographique du mythe de Phèdre, qui présente l'héroïne assise, en proie à la *nosos* amoureuse, comme le suggère un Éros à ses pieds, et, à la place de Dédale, Hippolyte face à la nourrice.

¹¹⁷¹ La nourrice est peut-être représentée dans un fragment de cratère apulien du milieu du IV^e siècle av. J.-C. (Amsterdam, Allard Pierson Mus. 2572 = *LIMC s.v. Pasiphae* 4) sur lequel on peut apercevoir Pasiphaé, Dédale, Icare et Minos. Voir également Taplin 2007, 230-231 nr. 90.

¹¹⁷² Venditto 2010. Pour la bibliographie, voir. Lagioia 2014, 112 n. 23. Sur Phèdre et Pasiphaé dans la littérature ancienne, voir Reckford 1974, Armstrong 2006.

¹¹⁷³ Dans le récit rationalisant de Paléphantos (*De incred.* 2), le Minotaure était un *nothos* de Pasiphaé, qui l'avait conçu avec un jeune homme nommé Taureau. Mais, comme l'observe à juste titre Li Causi 2005, 113-114 : « Il punto è però che nell'ottica della genetica folk degli antichi un figlio bastardo e un mostro ibrido differiscono di pochissimo fra di loro, dal momento che entrambi sono il frutto di una alterazione colpevole del sangue (maschile) della stirpe. In questo senso, dunque, la Pasifae di Palefato continua a fare le stesse cose che faceva la Pasifae della tradizione. Essa è nei secoli dei secoli complice e artefice di una "adulterazione". E se non genera più – alla lettera – mostri biologici, continua certamente a concepire

Il faut remarquer en outre que la possibilité de s'accoupler avec un animal dans la mythologie grecque ne concerne que les femmes, qu'il s'agisse d'un dieu transformé en animal (Léda et le cygne) ou, comme dans le cas de Pasiphaé, d'une véritable bête. Les hommes ont des relations sexuelles avec les déesses, s'élevant au-dessus de leur propre mortalité, mais jamais avec des animaux femelles, s'abaissant vers la bestialité : il s'agit là de l'un des nombreux indices indiquant que ce sont les femmes qui sont perçues comme contiguës à la bestialité.

Dans le cas de Pasiphaé, ce n'est pas un hasard si c'est une Crétoise qui accomplit cet acte contre-nature : grand-mère d'Érope, amoureuse d'un esclave, adultère et traîtresse à son mari dans la succession au pouvoir, et mère de Phèdre, elle-même adultère, et d'Ariane, qui, en aidant Thésée à vaincre le Minotaure, commet un acte de trahison envers sa famille d'origine, poussée par le désir pour un jeune étranger. À cet égard, la figure d'Ariane est liée à celle de Médée ; et comme la sorcière de la Colchide, Ariane était peut-être à l'origine une divinité¹¹⁷⁴. Thésée, comme Minos envers Scylla dans un mythe à la structure narrative identique¹¹⁷⁵, abandonnera alors la traîtresse à elle-même. Pasiphaé et Ariane satisfont toutes deux leur amour coupable par le *dolos* et la ruse, la première grâce à l'aide de Dédale, la seconde en concevant l'astuce de la pelote. Même Phèdre, après tout, pour couvrir son amour coupable, va élaborer un plan pour calomnier Hippolyte. D'après Eust. *ad Hom. Od.* XI 324, Ariane sera tuée par Artémis « pour avoir perdu sa virginité », mais il n'est pas clair s'il est fait référence à la violation d'un vœu de virginité ou à un autre type de culpabilité¹¹⁷⁶.

C'est une scholie à l'*Hippolyte* d'Euripide qui donne une explication à la *margosyne* des femmes de la lignée d'Hélios : la cause de tout serait la vengeance d'Aphrodite contre Hélios qui, comme le raconte Homère, avait révélé à Héphaïstos les amours de la déesse avec Arès (*Od.* VIII 266-366)¹¹⁷⁷. Enfin, comme nous l'avons vu, de nombreuses héroïnes dangereuses sont liées à d'autres héroïnes dangereuses, en particulier dans la relation entre la mère et la fille, qui partagent souvent la même nature.

La figure d'Aphrodite sera insérée à la place de celle de Poséidon dans la version d'Hygin (40) également, où la culpabilité de Pasiphaé est aggravée par le fait que c'est à elle, et non à Minos, que l'on attribue la négligence religieuse qui causera sa passion : la reine, en effet, « n'avait pas rendu de culte à Vénus pendant quelques années ; pour cela Vénus lui inflige un amour monstrueux ». Malheureusement, nous ne sommes pas en mesure de préciser à quel point cette version est ancienne.

mostruosità etiche che minacciano l'identità ».

¹¹⁷⁴ Un résumé des hypothèses à cet égard dans Romani 2015, 48 ss. Nous renvoyons à ce volume pour une bibliographie récente sur le mythe d'Ariane ; sur Ariane dans l'épopée, Bernabé 2012.

¹¹⁷⁵ Voir *supra*, chap. II.2.4. L'histoire – de trahison féminine et de luxure – racontée dans *Hom. Od.* XV 403-484 a des caractéristiques similaires : une jeune fille phénicienne, d'origine noble, mais vendue au roi de l'île de Syrie pour servir de nourrice à son fils Eumée, est séduite par un Phénicien et, pour obtenir la liberté, lui donne l'enfant qui lui a été confié. Commentant cet épisode, Homère déclare (XV 421-422) : εὐνή και φιλότιτι, τά τε φρένας ἠπεροπεύει / θηλυτέρησι γυναιξί, και ἦ κ' εὐεργὸς ἔησιν « Ah ! Le lit et l'amour, voilà qui pervertit les pauvres cœurs de femmes, même des plus honnêtes... ».

¹¹⁷⁶ Jouan 1966, 386, se demande, par exemple, si la faute d'Ariane n'a pas été d'avoir des rapports sexuels avec Thésée dans un lieu sacré, comme cela se passe dans le mythe d'Atalante.

¹¹⁷⁷ *Schol. Eur. Hipp.* 47 τὸ δὲ αἴτιον ὅτι πάσαις ταῖς ἀφ' Ἡλίου γενομέναις ἐμήνιεν Ἀφροδίτη, διὰ τὴν μνηστεισαν ὑφ' Ἡλίου μοιχείαν. τὴν γοῦν Πασιφάην οὐ μόνον τοῦ ταύρου, ἀλλὰ και τοῦ *Μίνωος ἐραστοῦ φασι, ὡς ἱστορεῖ Σωσικράτης [fig. 8]. εἰκότως δὲ ἡ Ἀφροδίτη τὴν παρ' ἀμφοῖν εἰσπράττεται τιμωρίαν, παρὰ μὲν Φαίδρα, ὅτι ἀφ' Ἡλίου· παρ' Ἰππολύτου δὲ, ὅτι οὐκ εἶχε τὰ περὶ αὐτὴν ἐν τιμῇ, ἀπαξίων τὴν πρὸς τὰς γυναῖκας ὀμίλιαν.

Le cycle crétois a fait l'objet de plusieurs drames dont le contenu n'est que vaguement connu : Sophocle a écrit un *Dédale*, un *Thésée* et un *Minos*, et Euripide un *Thésée* ; parmi les comédies, on trouve les *Crétois* d'Apollodore et de Nicocharès, le *Dédale* d'Aristophane (peut-être une parodie des *Crétois* d'Euripide), de Platon, de Philippe le Comique et d'Eubule, le *Minos* d'Antiphane et d'Alexis, et enfin la *Pasiphae* d'Alcée, qui s'est classée cinquième dans les représentations de 388 av. J.-C. La tragédie et le personnage scandaleux de Pasiphaé ont dû rester marqués dans la mémoire théâtrale du public, si au IV^e siècle Eubule en reprenait encore *verbatim* un passage (fr. 67 K.-A.) ; durant les siècles suivants, l'amour téréologique de Pasiphaé est devenu un paradigme de la sexualité débridée des femmes¹¹⁷⁸.

L'ÉPOUSE D'EUPHILÉTOS

Dans ce catalogue des adultères mythiques, il convient également de mentionner la femme d'Euphilétos qui, comme beaucoup de figures féminines « réelles » dépeintes dans les sources littéraires, n'a rien à envier aux héroïnes mythologiques en ce qui concerne la construction des stéréotypes. Comme on le sait, le plaidoyer *Sur le meurtre d'Ératosthène* a été écrit par Lysias vers 403 av. J.-C. pour défendre un citoyen athénien, Euphilétos, qui avait tué Ératosthène après l'avoir surpris dans sa maison en flagrante *moicheia* avec sa femme. Euphilétos doit prouver que ce meurtre est un *phonos dikaios* selon la loi de Dracon¹¹⁷⁹, et non un *phonos ek pronoias*, un crime prémédité, qui pourrait conduire à sa condamnation à mort. Tout le plaidoyer est donc marqué par la nécessité d'attester de la naïveté et de la bonne foi du mari trahi qui, malgré le comportement ambigu de sa femme, n'avait jamais rien soupçonné. De ce point de vue, la description d'Euphilétos est influencée par les modèles de la comédie et du conte populaire¹¹⁸⁰ : sa figure est celle d'un honnête mari trahi par une femme rusée, aidée par d'autres femmes intrigantes. Euphilétos faisait confiance à sa femme (6) :

Lorsque j'eus décidé de me marier, Athéniens, et que j'eus pris femme, voici quelle fut d'abord mon attitude: évitant à la fois d'ennuyer ma femme et de lui laisser une liberté excessive, je la surveillais dans la mesure du possible, et, comme de juste, j'avais l'œil sur elle. Mais, du jour où nous eûmes un enfant, je n'eus plus de défiance, je lui confiai toutes mes affaires, estimant que nous étions maintenant unis par le plus fort des liens.

Le mari est naïf, mais pas stupide : dans son discours, il réaffirme qu'il a pris les bonnes précautions contre le manque de fiabilité des femmes, qu'il n'a relâché qu'après l'accouchement ; la maternité, en effet, comme l'enseigne Hippocrate, est utile pour étouffer les *bollehti spiriti* féminins. À ce stade, Euphilétos avait pu conclure que son épouse était « le

¹¹⁷⁸ E.g. Plut. *Con. Praec.* 139a-b : « Elles [les femmes] ne veulent pas croire que Phasiphaé s'éprit d'un bœuf alors qu'elle était unie à un roi ; et pourtant elles voient certaines femmes, lassées de maris austères et sages, s'unir plus volontiers à des hommes qui ne sont qu'intempérance et luxure, comme à des chiens et à des boucs ».

¹¹⁷⁹ Mais Euphilétos ne fait pas référence à une règle spécifique, se contentant de faire allusion aux « lois de l'adultère » (36) ou à la « loi gravée sur la stèle » (30). Sur l'identification de ces lois, voir Kapparis 1995, de Béchillon 2010.

¹¹⁸⁰ Porter 2007.

modèle des femmes (πασῶν ἤν βελτίστη), ménagère adroite et économe, maîtresse de maison accomplie ». S'ensuit la description des pittoresques tromperies de la femme qui, aidée par une esclave, s'amuse avec son amant en faisant semblant de descendre pour allaiter l'enfant ; un soir, la traîtresse, toute maquillée, enferme son mari dans sa chambre avec l'intention ludique de l'empêcher de harceler l'esclave.

Les personnages décrits par Euphilétos, comme nous l'avons dit, sont des types comiques ou issus du conte populaire, bien que non dépourvus de caractères d'individualisation : le séducteur cynique, l'adultère rusée et trompeuse, l'esclave qui collabore invariablement avec sa maîtresse dans une conspiration féminine, et la vieille femme qui révèle la vérité à Euphilétos, non par honnêteté, mais pour protéger une autre adultère, également amante d'Ératosthène. On retrouve des références au mythe, et en particulier à la Clytemnestre homérique, dans la figure de la femme qui, de πασῶν βελτίστη qu'elle était, devient une adultère lorsqu'elle est séduite par Ératosthène, comme la Tyndaride par Égisthe¹¹⁸¹. Cela témoigne d'une convergence de différents schémas narratifs, utiles pour répondre aux besoins de l'affaire judiciaire, qui impliquent des références culturelles communes au public et au logographe ; après tout, la belle-mère du plaidoyer d'Antiphon avait elle aussi reçu le nom suggestif de Clytemnestre.

Mais ce qui est commun au logographe et à son public, ce ne sont pas seulement les modèles mythiques, mais surtout la perception de la trahison conjugale et les peurs qui y sont liées : le plaidoyer, à commencer par son *incipit*, est basé sur une peur généralisée de l'adultère qui couve clairement dans le monde masculin des V^e et IV^e siècles. Euphilétos demande aux juges de se mettre à sa place (1) : « Je suis sûr que si vous regardiez les maux d'autrui du même œil que les vôtres, il n'est personne d'entre vous qui ne s'indignât de l'injure qu'a m'a faite ; pour de telles pratiques vous trouveriez tous les peines existantes trop légères » ; en effet, l'adultère n'est pas un problème individuel, mais met en danger la communauté entière, et rend incertaine la réponse à la question de savoir « à qui sont les enfants, aux maris ou aux amants » (33). La luxure féminine, comme le filicide, est donc une attaque contre le contrôle masculin de la reproduction : après la loi de Périclès sur la citoyenneté, alerter les citoyens sur la nécessité de contrôler leurs femmes et raviver leur gynécophobie est devenu une nécessité civique. C'est pour cette raison qu'Euphilétos se pose comme un simple bras armé du *nomos* : « Ce n'est pas moi qui vais te tuer, mais la loi de la cité que tu as violée » (26). Dans le discours d'Euphilétos, la légitimité du meurtre d'Ératosthène se transforme en obligation morale de l'exécuter.

Nous ne savons pas à quel point les adultères des épouses athéniennes étaient réellement répandus : nous avons l'impression que l'accent mis sur ce crime ne doit pas tant porter sur sa fréquence réelle que sur sa gravité dans la perception courante¹¹⁸². La sévérité de la punition du *moichos*, les humiliations infligées aux adultères restés en vie, et la forte dévalorisation non

¹¹⁸¹ Colla 2015, 115-120.

¹¹⁸² Lafont 1999, 29-91, examinant l'abondance et la variété des sources juridiques, religieuses, magiques et littéraires de différentes périodes sur l'adultère dans le Proche-Orient ancien, arrive aux mêmes conclusions : « Cette multitude d'attestations, provenant de régions et de périodes diverses, souligne l'importance plutôt que la fréquence d'un tel crime dans les civilisations de l'Orient ancien » (p. 29). Dans cette zone géographique, contrairement à Athènes, l'adultère « est toujours répréhensible à l'égard de l'épouse, considérée comme auteur principal du délit ».

seulement de la femme adultère mais aussi du *moichos* dans les sources littéraires attestent de cette sévérité¹¹⁸³. C'est pour la même raison que la *moicheia* est punie plus sévèrement que le viol, car si ces deux crimes violent les droits d'un citoyen sur le corps d'une femme, seul le premier d'entre eux constitue une perte de contrôle du mari sur sa femme, donc une faille dans la hiérarchie sociale « naturelle ».

LE *POTIPHARMOTIV* : BELLES-MÈRES AMOUREUSES ET HÔTESSES LASCIVES

Dans l'*Ancien Testament*, dans *Genèse* 39, est racontée l'histoire bien connue de Joseph et de la femme de Potiphar. Joseph, emmené en Égypte, est acheté par Potiphar, conseiller du pharaon, et devient son majordome et administrateur des biens :

Il abandonna aux mains de Joseph tout ce qui lui appartenait, et il n'avait avec lui d'autre soin que celui de prendre sa nourriture. Or, Joseph était beau de taille et beau de figure. Après ces choses, il arriva que la femme de son maître porta les yeux sur Joseph, et dit: Couche avec moi! Il refusa, et dit à la femme de son maître: Voici, mon maître ne prend avec moi connaissance de rien dans la maison, et il a remis entre mes mains tout ce qui lui appartient. Il n'est pas plus grand que moi dans cette maison, et il ne m'a rien interdit, excepté toi, parce que tu es sa femme. Comment ferais-je un aussi grand mal et pécherais-je contre Dieu? Quoiqu'elle parlât tous les jours à Joseph, il refusa de coucher auprès d'elle, d'être avec elle. Un jour qu'il était entré dans la maison pour faire son ouvrage, et qu'il n'y avait là aucun des gens de la maison, elle le saisit par son vêtement, en disant: Couche avec moi! Il lui laissa son vêtement dans la main, et s'enfuit au dehors. [...] Elle appela les gens de sa maison, et leur dit: Voyez, il nous a amené un Hébreu pour se jouer de nous. Cet homme est venu vers moi pour coucher avec moi; mais j'ai crié à haute voix. Et quand il a entendu que j'élevais la voix et que je criais, il a laissé son vêtement à côté de moi et s'est enfui dehors. Et elle posa le vêtement de Joseph à côté d'elle, jusqu'à ce que son maître rentrât à la maison. [...] Après avoir entendu les paroles de sa femme, qui lui disait: Voilà ce que m'a fait ton esclave! le maître de Joseph fut enflammé de colère. Il prit Joseph, et le mit dans la prison, dans le lieu où les prisonniers du roi étaient enfermés.

La structure de cette histoire, qui est traditionnellement appelée *Potipharmotiv*, est caractérisée par trois actions reliées entre elles : une tentative de séduction adultère par une femme, le rejet de l'homme, généralement un jeune homme qui fait partie de la famille ou est un invité, et la calomnie ultérieure de la femme rejetée, qui dénonce à son mari un viol ou une tentative de viol par celui qui l'a rejetée. La conclusion peut être fatale ou heureuse selon le genre littéraire. Cette structure narrative, très répandue dans le folklore et la littérature¹¹⁸⁴, est attestée avant même la *Genèse*, dont la première rédaction remonte aux VI^e-V^e siècles av. J.-C. Elle est cependant précédée d'une longue phase de tradition orale : l'exemple le plus ancien

¹¹⁸³ Déjà dans l'épisode homérique de la capture d'Arès et d'Aphrodite (*Od.* VIII 266-366), c'est le rire qui caractérise la scène. Voir *e.g.* Hes. *Op.* 328-330, Ar. Ach. 849-850, Nub. 1085-1089. Sur les châtiments, les humiliations et la dépréciation des adultères, voir Hoffmann 1990 et Kapparis 1996. Comme on le sait, dans d'autres *poleis*, notamment à Gortyne, la punition de l'homme adultère était moins sévère.

¹¹⁸⁴ Bloomfield 1923 (pour l'Inde), Thompson 1955-58, T 418, K 2111, Yohannan 1968, López Salvá 1994, 77-91.

est une histoire égyptienne écrite vers 1225 av. J.-C., l'*Histoire de deux frères*, dans laquelle un jeune homme est calomnié par la femme de son frère aîné¹¹⁸⁵ ; mais l'on suppose que la tradition orale des histoires ayant cette structure est encore plus ancienne.

La mythologie grecque comprend de nombreuses histoires qui tournent autour de cette structure narrative¹¹⁸⁶ : elle est très appréciée par les tragédiens, en particulier Euripide, qui lui a consacré cinq œuvres (les deux *Hippolyte*, *Phénix*, *Sthénébée*, et peut-être *Pélée*) en plus de *Ténès*, probablement apocryphe¹¹⁸⁷. En effet, plus que d'autres auteurs tragiques, Euripide s'intéresse aux amours féminins pernicious. Dans de nombreux cas, comme nous le verrons, la figure de la calomniatrice est la belle-mère du jeune homme. En revanche, il n'y a pas de témoignages d'événements inversement polarisés, c'est-à-dire caractérisés par des séducteurs masculins qui accusent une femme qui les a refusés. Les raisons de cette asymétrie sont évidentes, à commencer par les rapports de force entre les classes de sexe dans l'Athènes classique et par la position asymétrique des hommes et des femmes, tant sur le plan moral que juridique, par rapport à ce que nous appelons l'adultère (rapports sexuels entre deux personnes, dont l'une au moins est mariée). Ce concept moderne n'a pas d'équivalent dans les catégories de la Grèce ancienne, précisément en raison de cette asymétrie qui empêche que la violation de la fidélité conjugale par un mari et une femme soit classée de la même manière et avec la même importance. Sur le plan narratif, le comportement d'un homme qui séduit ou tente de séduire une femme qui n'est pas son épouse n'est pas transgressif et ne présente donc pas d'intérêt particulier dans l'intrigue, sauf si cette femme est elle-même mariée ou appartient à d'autres catégories « protégées », par exemple celle de la jeune fille vierge. Dans cette circonstance, bien attestée dans la mythologie (par exemple dans les cas d'Hélène, d'Érope, de Pasiphaé et de Clytemnestre), on retombe dans ce qui sera à partir de Dracon le crime de *moicheia* et qui déjà auparavant représentait un comportement socialement inacceptable¹¹⁸⁸. Dans le cas d'une relation extra-conjugale qui ne constitue pas une *moicheia*, donc avec des prostituées et des concubines, c'est plutôt le comportement de la femme légitime qui n'accepte pas la violation du *lechos* qui sera transgressif, comme cela se passe dans les *Trachiniennes*.

De plus, comme l'a indiqué Jean-Baptiste Bonnard, la raison de cette asymétrie réside dans le fait que les histoires basées sur le *Potipharmotiv*, toutes caractérisées par une grande sévérité dans la punition des fils par les pères, et plus généralement par les maris sur les jeunes gens calomniés, ont à voir avec l'autorité et le pouvoir à bien des égards : le pouvoir domestique sur la femme, entaché par la trahison ; le pouvoir sur l'*oikos*, dans lequel le père ne peut accepter d'être supplanté par le fils ; le pouvoir politique, car un roi encore moins que les autres peut se risquer à transmettre le royaume à un bâtard¹¹⁸⁹. En somme, la figure de la

¹¹⁸⁵ Pritchard 1950 (1969³), 23-25.

¹¹⁸⁶ Jouan 1989, Lucas de Dios 1992, López Salvá 1994, 91-112 (qui établit des parallèles entre les mythes grecs sur le *Potipharmotiv* et les légendes du Proche-Orient ancien, et postule des relations de dépendance entre les histoires des deux régions), Bonnard 2002.

¹¹⁸⁷ L'analogie thématique conduit Jouan 1989, 190 à suggérer pour ce groupe de drames (dont le seul daté est *Hippolyte couronné*, de 428 av. J.-C.) une date approximative dans la décennie 438-428 av. J.-C.

¹¹⁸⁸ Que la violation des femmes « protégées » fût socialement inacceptable explique aussi les réactions violentes de nombreux pères mythiques d'héroïnes violées par les dieux, qui condamnent leur fille à mort.

¹¹⁸⁹ Bonnard 2002.

mâtratre amoureuse est l'incarnation vivante du risque de bouleverser l'autorité paternelle sur les enfants. Lorsque l'aspirante adultère n'est pas la belle-mère, comme dans les cas de Bellérophon et de Pélée, la circonstance aggravante du crime d'amour présumé réside dans la violation du lien d'hospitalité du jeune homme envers l'hôte plus âgé. Il s'agit donc de crimes intrafamiliaux, ou internes à la *philia* ou à la *xenia*.

Sur le plan didactique également, c'est la trahison féminine, et non masculine, qui constitue un exemple de comportement erroné et qui exprime l'avertissement de se méfier du *genos gynaiikon* : en effet, le *Potipharmotiv* ne met pas seulement au centre du récit le thème de la luxure féminine, qui déclenche la tentative de séduction, mais aussi d'autres vices féminins, comme les *dolos* et la capacité à tisser des complots dangereux, comme le piège visant l'aimé/le rival. La soif de vengeance est aussi typiquement féminine, ce qui explique la cruauté des représailles suite au rejet de la part du jeune homme. C'est à cet entrelacement de clichés et non à un reflet de la réalité qu'il faut relier l'initiative sexuelle désinvolte de ces héroïnes lascives de la mythologie. Le *Potipharmotiv* se caractérise également dans d'autres cultures par l'accent mis sur ces trois vices « féminins » : dans les histoires traditionnelles africaines, par exemple, l'attention est portée sur la cruauté des femmes, à cause de laquelle le prétendu séducteur est souvent émasculé : « On est frappé de la misogynie [de ces récits] : les femmes y apparaissent incapables de contrôler leurs désirs en même temps que douées d'un appétit sexuel insatiable ; obéissant à leurs seules impulsions, elles sont foncièrement méchantes, dangereuses »¹¹⁹⁰.

En regardant les histoires mythiques basées sur le *Potipharmotiv*, deux faits viennent immédiatement à l'esprit. Le premier est que ces adultères ne sont pas réellement commis ; techniquement, les protagonistes féminines des mythes sur le *Potipharmotiv* sont innocentes, puisque les intentions ne constituent pas une responsabilité légale. Néanmoins, sur le plan moral, elles sont considérées comme coupables à tous les égards, et leur culpabilité est définitivement établie suite au parjure. Le deuxième fait intéressant est que beaucoup de calomniatrices qui accusent les jeunes hommes sont leurs belles-mères, qui, bien qu'amoureuses au début, finissent par devenir les ennemies les plus acharnées de leurs beaux-fils, comme les belles-mères meurtrières déjà examinées et comme les belles-mères des contes populaires. La culpabilité de la tentative d'adultère de ces personnages féminins est donc associée à la parenté avec l'objet de leur amour, ce qui, bien que ne constituant pas un inceste pour les raisons évoquées précédemment, est néanmoins un élément particulièrement honteux, étant donné que la personne offensée, le mari, est également le père de l'auteur présumé de l'infraction, et à qui il convient donc de témoigner le plus grand respect. Outre la fidélité conjugale et l'autorité maritale, l'autorité paternelle est donc aussi fortement (bien qu'en apparence) violée dans ces histoires. Le plus célèbre de ces mythes est certainement celui raconté dans l'*Hippolyte* d'Euripide, qui sera le modèle de nombreux récits, d'une structure similaire, de la tradition romaine et byzantine¹¹⁹¹, mais le plus ancien – bien qu'anormal à certains égards – est celui de Phénix, déjà mentionné dans Homère et qui présente de

¹¹⁹⁰ Paulme 1976, 88 (pp. 77-90 pour des exemples de ce type de récit).

¹¹⁹¹ Le personnage de la « belle-mère amoureuse » est repris dans le roman, par exemple dans les *Éthiopiennes* d'Héliodore, dans Xénophon d'Éphèse, dans les *Métamorphoses* d'Apulée. Sur les reprises romaines et de la fin de l'Antiquité de cette structure narrative, voir Florencis, Gianotti 1990 et Conca 2006, 103-105.

nombreuses raisons de s'y intéresser.

PHÉNIX ET LA CONCUBINE D'AMYNTOR (ET UNE NOTE SUR ANAGYRASIOS)

Le passage homérique sur Phénix raconte une histoire qui présente une nette différence avec la structure classique du *Potipharmotiv*. C'est ainsi que Phénix, maintenant vieux, se remémore devant Achille son histoire de jeunesse (*Il.* IX 444-457) :

ὥς ἂν ἔπειτ' ἀπὸ σεῖο φίλον τέκος οὐκ ἐθέλοιμι
λείπεσθ', οὐδ' εἴ κέν μοι ὑποσταίῃ θεὸς αὐτὸς 445
γῆρας ἀποξύσας θήσειν νέον ἠβώοντα,
οἷον ὅτε πρῶτον λίπον Ἑλλάδα καλλιγύναϊκα
φεύγων νείκεα πατρὸς Ἀμύντορος Ὀρμενίδαο,
ὅς μοι παλλακίδος περιχώσατο καλλικόμοιο,
τὴν αὐτὸς φιλέεσκεν, ἀτιμάζεσκε δ' ἄκοιτιν 450
μητέρ' ἐμήν· ἦ δ' αἰὲν ἐμὲ λισσέσκετο γούνων
παλλακίδι προμιγῆναι, ἴν' ἐχθήρειε γέροντα.
τῇ πιθόμην καὶ ἔρεξα· πατήρ δ' ἐμὸς αὐτίκ' ὄϊσθεις
πολλὰ κατηρᾶτο, στυγεράς δ' ἐπεκέκλετ' Ἐρινῦς,
μὴ ποτε γούνασιν οἷσιν ἐφέσσεσθαι φίλον υἱὸν 455
ἔξ ἐμέθεν γεγαῶτα· θεοὶ δ' ἐτέλειον ἐπαρὰς
Ζεὺς τε καταχθόνιος καὶ ἐπαινή Περσεφόνηα.

Non, je ne puis consentir à rester ici, sans toi, mon enfant ; non, quand le ciel même me ferait la promesse de me dépouiller de mon âge et de me rendre de nouveau aussi jeune, aussi florissant qu'au jour où je quittai pour la première fois l'Hellade aux belles femmes. Je fuyais alors un conflit avec mon père, Amyntor, le fils d'Ormène. J'avais encouru sa colère, à cause de sa maîtresse aux beaux cheveux. Il l'aimait ; pour elle, il négligeait sa femme, ma mère ; et celle-ci, sans cesse, à genoux, me suppliait de jouir avant de lui de la maîtresse, de façon qu'elle prît le vieillard en horreur. Je fis ce qu'elle voulait ; mais mon père fut prompt à s'en rendre compte. Alors, lançant sur moi force imprécations, il invoquait les Érinyes cruelles : il voulait n'avoir jamais à asseoir sur ses genoux un enfant issu de moi ; et les dieux ont réalisé ses vœux, Zeus Infernal aussi bien que la féroce Perséphone.

S'ensuivent quelques vers dans lesquels Phénix dit qu'il voulait tuer son père ; un dieu avait alors calmé sa colère¹¹⁹². Après ces événements, le jeune homme s'échappa du palais et se rendit chez Pélée, où il devint le précepteur d'Achille et le roi des Dolopes. Une première discordance avec le *Potipharmotiv* dans le récit homérique est le fait que c'est le jeune Phénix qui attaque la vertu de la *pallake* de son père, et non l'inverse, et que l'instigatrice de la *moicheia* est la mère du jeune homme, épouse légitime d'Amyntor, qui veut reconquérir son mari. Ainsi, deux éléments structurels du *Potipharmotiv* sont manquants : la luxure féminine

¹¹⁹² Ces vers (458-461), absents des manuscrits, sont transmis par Plut. *De aud. poet.* 26f, selon qui ils ont été supprimés par Aristarque, effrayé (*phobestheis*), peut-être à cause de la violence de l'invocation. West S. 2001 pense que cet épisode a été raconté de manière plus approfondie dans un autre poème du cycle épique et émet l'hypothèse que dans cette version, Phénix a été castré par son père.

et la calomnie, puisque dans ce cas la tentative de séduction par le fils est réelle, alors que dans les autres cas le jeune homme est toujours une victime innocente. Le personnage de l'épouse légitime est absent dans les autres exemples de cette structure narrative, sauf dans le cas de Phinée, car, deuxième épouse et belle-mère, elle coïncide presque toujours avec la séductrice-calomniatrice.

La figure de la mère de Phénix dans Homère n'est pas caractérisée par la luxure, mais fournit plutôt un exemple des actes transgressifs commis par les femmes pour reconquérir leur mari. Cependant, même la jalousie ne semble pas avoir beaucoup à voir avec son comportement. En effet, ce n'est pas la présence d'une concubine, bien tolérée dans le monde homérique, qui semble contrarier la mère de Phénix, mais l'assiduité de son mari envers elle, qui le conduit à négliger sa femme légitime : cela est révélé par l'utilisation de verbes fréquentatifs (φιλέεσκεν, ἀτιμάζεσκε) et la déclaration explicite de Phénix selon laquelle Amyntor « négligeait sa femme » (v. 450). Bref, non seulement la concubine a remplacé l'épouse légitime dans le lit de son mari, mais elle a attenté à son rôle social : il ne s'agit pas de jalousie, mais de la sauvegarde de son propre statut. Comme d'autres femmes trahies, telles que Déjanire et Clytemnestre, la femme d'Amyntor agit par l'intermédiaire de la *metis*, mettant son fils au service de sa propre machination¹¹⁹³. Enfin, la concubine, que certaines sources appellent Phthia et d'autres Clytie¹¹⁹⁴, et qu'Homère laisse sans nom ni personnalité, n'est pas une séductrice sans scrupules, mais une jeune femme trompée par le protagoniste ; elle ne raconte pas à Amyntor ce qui s'est passé, mais c'est lui-même qui le devine (v. 453 ὄσθεις).

La malédiction lancée par Amyntor sur son fils est significative, car elle révèle comment l'affrontement entre les deux hommes va bien au-delà d'un conflit entre rivaux en amour, et se présente plutôt comme un conflit entre statuts hiérarchiques¹¹⁹⁵. Le fils a osé violer son rôle de subordonné par rapport à l'autorité paternelle et royale, rompant la transmission ordonnée du pouvoir de père en fils, qui ne doit avoir lieu qu'à la mort du père ; le père frappe donc à son tour le fils dans sa succession légitime, l'empêchant par sa malédiction de devenir lui-même père¹¹⁹⁶. Tout comme la concubine a attenté au statut et aux prérogatives de l'épouse, de même, parallèlement, Phénix menace le rôle du père, mais avec des conséquences bien plus graves. On retrouve une situation similaire dans la *Genèse* (35 et 49) : Ruben devient l'amant de la concubine de son père Jacob et il est donc exclu de la primogéniture : « Ruben, toi, mon premier-né, ma force et les prémices de ma vigueur, supérieur en dignité et supérieur en puissance, impétueux comme les eaux, tu n'auras pas la prééminence ! Car tu es monté sur la couche de ton père, tu as souillé ma couche en y montant » (49, 3-4).

La malédiction est décrite ici comme un instrument « magique », comme dans le cas d'Althée, mais aussi comme une sanction pré-judiciaire. La malédiction est également conçue, déjà

¹¹⁹³ Guidorizzi 2012.

¹¹⁹⁴ Respectivement Apollod. III 13.8 et *Schol. Hom. II. IV* 448.

¹¹⁹⁵ Comme le fait remarquer Pizzocaro 1993, le verbe utilisé pour indiquer la colère d'Amyntor (v. 449 περιχόομαι et v. 463 χόομαι) ne parle pas de souffrance amoureuse, mais d'indignation pour un affront lié au pouvoir : on retrouve le même verbe dans Hes. *Th.* 533 pour exprimer la colère de Zeus contre Prométhée. De même, *veikea* au v. 448 indique un conflit d'un certain poids, et non une déception amoureuse.

¹¹⁹⁶ Selon Pizzocaro 1993, la concubine aurait en fait conçu un enfant, que la malédiction aurait tué : le banquet de neuf jours cité dans les vers suivants, qui serait lié à une cérémonie funéraire, en témoignerait.

dans les poèmes homériques, comme une forme de blâme et donc de contrôle social : et c'est précisément une norme sociale qui impose les justes relations entre pères et fils, dont la violation provoque la malédiction comme « parole d'autorité ».¹¹⁹⁷ La femme d'Amyntor viole également les limites imposées par son rôle, en se mêlant d'une affaire qui est aussi une question de pouvoir.

En fin de compte, l'histoire ne devrait pas être comptée parmi les exemples de *Potipharmotiv*, si ce n'est que les reprises ultérieures de ce mythe le modifient profondément : chez Euripide, la perspective est bouleversée et, selon le *Potipharmotiv*, la femme légitime d'Amyntor disparaît de l'horizon¹¹⁹⁸, Phénix devient l'innocent calomnié, Amyntor ne se contente pas de maudire son fils, mais l'aveugle et, surtout, la principale coupable de la précipitation des événements est la concubine calomniatrice dominée par la soif d'amour.

Quand ce renversement de perspective a-t-il lieu ? Le personnage de Phénix est mentionné dans les *Kypria*, les *Nostoi* et la *Petite Iliade*¹¹⁹⁹, mais il n'y a aucune trace de ce changement avant la tragédie du V^e siècle. L'hypothèse la plus probable, partagée par de nombreux chercheurs, est qu'il se produit précisément dans la tragédie¹²⁰⁰, dans laquelle, une fois de plus, les variations des personnages féminins et des intrigues par rapport aux mythes précédents se produisent dans le sens d'une aggravation des responsabilités des héroïnes. Les drames ayant pour titre *Phénix* sont nombreux¹²⁰¹ : Sophocle et Euripide en écrivent un, tandis qu'Ion de Chios (V^e siècle) en compose deux, dont l'un est certainement consacré à un autre épisode du mythe, alors que rien n'est certain concernant l'autre. Enfin, Astydamos le Jeune (IV^e siècle) et le comédien Eubule, qui développe peut-être une parodie tragique, composent eux aussi un *Phénix*. Le sujet des *Dolopes* de Sophocle est également inconnu. Puisque Phénix a aussi une histoire mythique en tant que précepteur d'Achille, en l'absence d'éléments internes, il n'est pas possible de définir quel était l'épisode spécifique traité dans ces drames. La présence de Phénix dans le cycle de Troie est en effet pertinente, comme le montre la céramographie : les représentations figuratives du personnage se concentrent presque exclusivement sur ce domaine mythique, tandis que les représentations liées à l'épisode du *Potipharmotiv* sont peu nombreuses et souvent tardives. Elles sont basées sur la version d'Euripide et non sur celle d'Homère, car elles montrent la cécité du protagoniste¹²⁰².

Parmi ces tragédies, celle d'Euripide est certainement consacrée à l'épisode de la concubine, qui est probablement reprise par Apollodore dans son bref récit de l'histoire (III 13,8) : « Celui-ci avait été aveuglé par son père sur une dénonciation mensongère de Phthia, la concubine de son père, qui l'accusait d'avoir abusé d'elle. Mais Pélée l'avait emmené chez

¹¹⁹⁷ Voir Giordano 1999, 48-51.

¹¹⁹⁸ Selon Jouan 1989, 191-192, dans le *Phénix* d'Euripide, la mère de Phénix était morte ou répudiée. L'hypothèse est partagée par Lucas de Dios 1992, 50, selon lequel Phthia était devenue la nouvelle épouse d'Amyntor, revenant ainsi au modèle de la *metryia*. Mais tant Apollodore que d'autres sources rapportant la version d'Euripide parlent de *pallake* et le fr. 818 Kn. du *Phénix* d'Euripide fait référence à un ἀμνήστευτος γυνή « une femme qu'on ne peut épouser ».

¹¹⁹⁹ Pour les passages, voir Jouan, Van Looy 1998-2003, VIII 3, 314-315.

¹²⁰⁰ Pòrtulas 2016, 321 et suivants, qui attribue spécifiquement le renversement de perspective à Euripide.

¹²⁰¹ La *Schol II*. IX 448 affirme : ἡ ἱστορία... παρὰ τοῖς τραγικοῖς παραλλάσσει.

¹²⁰² Un fragment de cratère apulien à f.r. (Norman, Oklahoma Univ. C/53-4/55 du IV^e siècle = LIMC s.v. *Phoenix II* 2) montre un jeune homme nu, aux yeux crevés, assis devant Pélée ; un *stylopinakion* au temple d'Apollon à Cyzique du II^e siècle après J.-C. (perdu = LIMC s.v. *Phoenix II* 1) représente Amyntor approchant une torche des yeux de Phénix en présence de sa mère.

Chiron, pour qu'il lui guérît les yeux, puis il avait fait de lui le roi des Dolopes ». Dans cette narration, très différente de celle homérique, tous les fragments survivants du drame sont en effet insérés avec cohérence¹²⁰³. La présence chez Euripide du détail de la cécité est également confirmée par un passage des *Acharniens*, dans lequel Dicéopolis, dans la liste des personnages mendiants créés par Euripide, nomme aussi (v. 421) « les hardes de l'aveugle Phénix ». La comédie d'Aristophane, mise en scène en 425 av. J.-C., représente le *terminus ante quem* du *Phénix* d'Euripide.

Les fragments de cette tragédie contiennent les réflexions d'Amyntor sur la vieillesse, sur les dégâts du mariage des hommes âgés avec une jeune femme (un *topos* proverbial très répandu)¹²⁰⁴ et sur les intrusions des fils dans le pouvoir paternel avant leur temps¹²⁰⁵. De son côté, la concubine du roi se plaint, peut-être pour tenter de séduire Phénix, de sa condition d'amante d'un vieil homme¹²⁰⁶, tandis que le jeune homme calomnié (ou le père trahi) énonce un *topos* sur la femme en tant que *kakon*¹²⁰⁷. Le fr. 811 Kn. montre comment la concubine d'Amyntor a fourni de fausses preuves de la tentative de séduction de Phénix : elle ou le roi ont en fait prétendu τὰφανῆ τεκμηρίοισιν εικότως ἀλίσκεται. « Des témoignages permettent de saisir avec vraisemblance les faits cachés ». La défense de Phénix est similaire à celle d'Hippolyte dans la tragédie du même nom : le caractère d'un homme doit être jugé sur la base de son comportement quotidien¹²⁰⁸.

Le péripatétique Hiéronymos de Rhodes dans son traité *Sur les poètes tragiques* (fr. 32 Wehrli, dans *Sud. s.v. Ἀναγυράσιος*), compare l'histoire de Phénix à un épisode lié au héros attique Anagyrasios. Cette histoire présente également un schéma de *Potipharmotiv* impliquant une concubine. Un vieux fermier coupe les arbres de la forêt sacrée du héros, qui, en guise de punition, fait tomber sa concubine amoureuse de son fils. La concubine « ne parvenant à corrompre le garçon, l'accusa auprès du père de comportement impudique. Il le mutila et l'enferma. Après quoi le père se pendit et la concubine se jeta dans un puits. C'est ce que raconte Hiéronymos dans son traité sur les tragédiens, comparant ces événements au *Phénix* d'Euripide »¹²⁰⁹. Nous ne savons pas s'il y avait vraiment une relation entre cette

¹²⁰³ À ce propos Lucas de Dios 1992, 49-51. Pour une reconstruction de cette pièce et une analyse des fragments, voir aussi Papamichael 1982, Jouan 1989.

¹²⁰⁴ Fr. 804 Kn. : μοχθηρόν ἐστιν ἀνδρὶ πρεσβύτῃ τέκνα / δίδωσιν ὅστις οὐκέθ' ὠραῖος γαμεῖ / δέσποινα γὰρ γέροντι νομφίῳ γυνή « C'est un tracas pour un vieillard <qui est doté d'enfants> de se marier alors qu'il n'en a plus l'âge ; avec un vieil époux, une femme est la maîtresse ».

¹²⁰⁵ Fr. 803b Kn. ἀλλ' οὐποτ' αὐτὸς ἀμπλακὼν ἄλλον βροτῶν / παραινέσαιμ' ἂν παισὶ προσθεῖναι κράτη / πρὶν ἂν κατ' ὄσσων τυγχάνῃ με καὶ σκότος, / εἰ χρὴ διελθεῖν πρὸς τέκνων νικώμενον « Mais ayant pour ma part commis cette erreur, je ne conseillerais jamais à un autre mortel de confier le pouvoir à ses fils, avant que l'ombre ténébreuse ne s'abatte sur ses paupières, s'il lui faut achever son existence régenté par ses enfants ».

¹²⁰⁶ Fr. 807 Kn. πικρὸν νέα γυναικὶ πρεσβύτης ἀνὴρ, « Pour une femme, c'est chose amère qu'un vieux mari ».

¹²⁰⁷ Fr. 808 Kn. γυνὴ τε πάντων ἀγριώτατον κακόν, « Et la femme est le plus cruel fléau au monde ».

¹²⁰⁸ Fr. 812 Kn. ἤδη δὲ πολλῶν ἡρέθην λόγων κριτῆς / καὶ πόλλ' ἀμιλληθέντα μαρτύρων ὑπο / τάναντί' ἔγνων συμφορᾶς μῆδ' ἔπει. / κάγω μὲν οὕτω χάστικ' ἔστ' ἀνὴρ σοφὸς / λογίζομαι τάληθές, εἰς ἀνδρὸς φύσιν / σκοπῶν δαιτάν θ' ἦντιν' ἡμερεύεται ... / ὅστις δ' ὁμιλῶν ἤδεται κακοῖς ἀνὴρ, / οὐ πόποτ' ἠρώτησα, γιγνώσκων ὅτι / τοιοῦτός ἐστιν οἷσπερ ἤδεται ζυγῶν, « Souvent déjà j'ai été choisi pour trancher entre des propos, et souvent j'ai constaté chez les témoins des versions opposées et contradictoires d'un même fait. Aussi, quant à moi, comme agit tout homme sage, je conjecture la vérité en étudiant le caractère d'un homme et son mode de vie de tous les jours... Quiconque prend plaisir à fréquenter les méchants, je ne le consulte jamais, car je sais bien qu'il ressemble à ceux en compagnie des-quels il se plaît ».

¹²⁰⁹ *Sud. s.v. Ἀναγυράσιος*: δῆμός ἐστιν Ἀναγυροῦς τῆς Ἐρεχθίδος φυλῆς, ἧς ὁ δημότης Ἀναγυράσιος. καὶ Ἀναγυράσιος δαίμων. καὶ τέμενος Ἀναγύρου ἐν τῷ δήμῳ τῶν Ἀναγυρασίων. Ἀναγυράσιος δαίμων, ἐπεὶ τὸν

histoire et la tragédie d'Euripide, mais il est intéressant de noter que le thème de l'aveuglement (ou castration), que nous retrouverons bientôt dans le mythe de Phinée, y est présent. De même, nous ne savons pas si l'*Anagyros*, une comédie d'Aristophane presque entièrement perdue, a développé la parodie de cet épisode¹²¹⁰.

La tradition ultérieure s'appuiera également sur la version d'Euripide du mythe de Phénix, calquée sur le *Potipharmotiv* et incluant le thème de l'aveuglement. Eustache relit même le passage homérique à la lumière des représentations ultérieures du mythe, en affirmant (*ad Hom. Il. IX 448*) que c'est la concubine d'Amyntor qui séduit le jeune homme : Ἀφίσταται γὰρ γέροντος νέα γυνή πειραθεῖσα ἡβῶντος ἀνδρός « la jeune femme se tenait à l'écart du vieux et provoquait le jeune ».

IDÉA ET LES FILS DE PHINÉE (AVEC UNE NOTE SUR ASTYMEDUSA)

Phinée, protagoniste d'une histoire assez connue, est surtout caractérisé comme un devin aveugle¹²¹¹. Les causes de sa cécité sont définies différemment selon les sources : selon Hésiode (fr. 254 M.-W.) Phinée fut aveuglé pour avoir indiqué à Phrixos le chemin vers la Grèce ; selon Apollonios de Rhodes (II 181-182) et Hygin (19) pour avoir révélé aux hommes les intentions divines, abusant du don de la prophétie¹²¹² ; enfin, selon un autre passage d'Hésiode (fr. 157 M.-W.) et Asclépiade de Tragilos (*FGrHist* 12 F 31), qui dans ses *Τραγωδοῦμενα* rapporte souvent plusieurs variantes des mythes, Phinée lui-même avait accepté d'être aveuglé pour avoir une vie plus longue en retour. Outre l'aveuglement, il aurait été persécuté par les Harpies, qui auraient dévoré et souillé sa nourriture ; ce sont les Argonautes qui se débarrasseront des monstres ailés, en échange des indications de Phinée sur le parcours de leur voyage.

Cependant, Asclépiade lie le choix de la cécité à un autre épisode de la vie de Phinée : un conflit familial dont les protagonistes sont un mari, deux enfants, une belle-mère et une calomnie : ἔχων γὰρ παῖδας ἐκ Κλεοπάτρας τῆς Βορέου καὶ ἐπιγήμεας Εὐρυτίαν δίδωσιν αὐτοὺς τῇ μητριᾷ διαβληθέντας πρὸς ἀναίρεσιν. Ζεὺς δὲ χαλεπήνας λέγει αὐτῶ πότερον βούλεται ἀποθανεῖν ἢ τυφλὸς γενέσθαι. Ὁ δὲ αἰρεῖται μὴ ὄρᾶν τὸν ἥλιον, « Ayant eu des enfants de Cléopâtre, fille de Borée, et ayant ensuite épousé Eurytia, [Phinée] donna ses fils à

παροικοῦντα πρεσβύτην καὶ ἐκτέμνοντα τὸ ἄλσος ἐτιμωρήσατο Ἀνάγυρος ἥρως. Ἀναγυράσιοι δὲ δῆμος τῆς Ἀττικῆς. τούτου δὲ τις ἐξέκοψε τὸ ἄλσος. ὁ δὲ τῶ υἱῶ αὐτοῦ ἐπέμνηε τὴν παλλακὴν, ἥτις μὴ δυναμένη συμπεῖσαι τὸν παῖδα διέβαλεν ὡς ἀσελγῆ τῶ πατρί. ὁ δὲ ἐπῆρωσεν αὐτὸν καὶ ἐγκατωκοδόμησεν. ἐπὶ τούτοις καὶ ὁ πατήρ ἐαυτὸν ἀνήρτησεν, ἡ δὲ παλλακὴ εἰς φρέαρ ἐαυτὴν ἔρριψεν. ἰστορεῖ δὲ Ἱερώνυμος ἐν τῶ περὶ τραγωδιοποιῶν ἀπεικάζων τούτοις τὸν Εὐριπίδου Φοῖνικα. La première partie de la traduction du passage est tirée de Bonnard 2002, 98. Sur l'hypothèse qu'Euripide s'est inspiré de cette histoire et pour une discussion plus large sur le passage de Hiéronymos, voir Pörtulas 2016, 323-330.

¹²¹⁰ Bowie 2007, 194 estime que le *Potipharmotiv* dans la légende locale d'Anagyros a donné à Aristophane l'occasion de développer une parodie de l'*Hippolyte* d'Euripide, basée sur une intrigue similaire. Comme indice de cela, Bowie rappelle que le fr. 53 K.-A. de l'*Anagyros* contient probablement la parodie d'Eur. *Hipp.* 219-222. *Contra* Gil 1989, 58-59.

¹²¹¹ Le personnage de Phinée ne sera pas examiné ici en tant que devin, mais seulement dans le cadre du *Potipharmotiv*. Pour le personnage dans son ensemble et sur d'autres épisodes de son mythe, voir Melotti 2004 et Stama 2019. Les représentations iconographiques de Phinée, souvent dépeint comme un vieil homme aveugle, concernent presque toutes la persécution par les Harpies : pour un compte rendu des sources, voir Roscino 2018.

¹²¹² Ces deux interprétations sont également rappelées par Apollod. I 9,21.

leur belle-mère pour qu'ils soient tués, a cause d'une calomnie. Zeus, furieux, lui demanda s'il voulait mourir ou devenir aveugle. Il choisit de ne plus jamais revoir la lumière du soleil »¹²¹³. Il s'agit donc encore d'une histoire sur le *Potipharmotiv*. Il est possible que la cécité de Phinée et celle de ses fils aient d'abord constitué des histoires indépendantes et que les mythographes les aient ensuite réunies en établissant une relation de cause à effet et un parallèle entre les deux mutilations. En tout cas, l'aveuglement des fils de Phinée est l'épisode dominant de la tragédie, ou du moins de celle de Sophocle : le poète a en effet composé sur le sujet deux *Phinée* et une autre tragédie intitulée *Tympanistai*.

Voici comment Apollodore (III 15,3) présente la situation : « Phineus épousa Cléopatra dont lui naissent des fils, Plexippos et Pandion. Ayant ces deux fils de Cléopatra, il épouse Idaia, fille de Dardanos, et celle-ci accuse mensongèrement les enfants du premier lit d'avoir abusé d'elle. Il la croit et les rend aveugles tous les deux. Quand les Argonautes abordent chez lui, avec les Boréades, ils l'en punissent ». Dans toutes les mentions de ce mythe sauf une (*Schol Soph. Ant.* 981), Phinée épouse sa seconde femme, Idéa, Idothée ou Eurytia, alors que la première est encore en vie et a vraisemblablement été répudiée, puisque le second mariage est présenté par les sources comme légitime. Comme dans tous les contes populaires sur les marâtres et comme dans les mythes examinés jusqu'à présent, dans la famille de Phinée, un conflit surgit avec l'arrivée de la *metryia*, qui accuse à tort les beaux-enfants de l'avoir harcelée.

Le déroulement des événements est différent selon les sources : le compte rendu le plus détaillé se trouve dans Diod. IV 43-44, qui rapporte le mythe avec quelques variations, commentant, en ce qui concerne Phinée, qu'« en général, il arrive que les mythes anciens ne racontent pas une histoire simple sur laquelle il y a accord. Par conséquent, nous ne devrions pas être surpris si, en comparant certains des anciens récits, nous constatons qu'ils sont en désaccord avec ceux rapportés par chaque poète et historien ». Selon le récit de Diodore, lorsque les Argonautes arrivèrent en Thrace, ils rencontrèrent deux jeunes hommes qui « en guise de punition avaient été jetés dans une fosse, où ils recevaient des coups de fouet continus ». Ils s'agissait des fils de Phinée et de Cléopâtre qui « pour la témérité de leur belle-mère et pour ses fausses accusations recevaient injustement de leur père la punition décrite ci-dessus. Phinée avait en effet épousé Idéa, fille de Dardanos, roi des Scythes, et puisque, en raison de son amour pour elle, il essayait de lui faire plaisir, il pensait que les fils nés de sa précédente union avaient commis des violences contre leur belle-mère afin de l'outrager, désireux de faire plaisir à leur mère ».

Les deux jeunes hommes demandent alors l'aide des Argonautes, mais le devin leur ordonne de ne pas s'en mêler ; un affrontement s'ensuit, à l'issue duquel Phinée est tué, Héraclès libère Cléopâtre de prison et remet les fils de Phinée sur le trône de leur père. « Mais, comme ils voulaient tuer leur belle-mère par la torture, il les persuada de renoncer à cette vengeance, et les jeunes hommes l'envoyèrent chez son père en Scythie, l'exhortant à la punir pour les iniquités commises contre eux. Et c'est ainsi que cela s'est passé : le Scythe a condamné sa fille à mort. Diodore prétend connaître d'autres versions du mythe : « Je n'ignore pas que certains mythographes prétendent que les fils de Phinée ont été aveuglés par leur père, et que

¹²¹³ Voir aussi Apollod. I 9,21 : «il avait aveuglé ses propres enfants à l'instigation de leur belle-mère ».

Phinée a connu un sort égal de la main de Borée ».

Les variantes de ce mythe sont en effet nombreuses¹²¹⁴, mais elles laissent la structure de base intacte : une structure familiale entre en crise après l'introduction en son sein d'une belle-mère qui agit selon le schéma du *Potipharmotiv*. Bien que la calomnie fasse référence à une prétendue violence sexuelle, ce n'est cependant pas comme dans le cas de Phénix une belle-mère amoureuse qui réagit à un rejet : il y a en fait deux fils, les sources ne mentionnent pas de sentiments amoureux et la calomnie semble provenir d'une hostilité générique de la *metryia*, dont on sait déjà qu'elle est naturellement et proverbialement hostile aux beaux-enfants et qu'elle n'a donc pas besoin d'être motivée autrement.

La belle-mère des fils de Phinée est peinte comme particulièrement cruelle dans un passage d'*Antigone*, où elle est accusée d'avoir rendu les deux jeunes hommes aveugles de ses propres mains (vv. 966-976) :

Παρά δὲ Κυανέων πελάγει διδύμας ἀλὸς
ἀκταὶ Βοσπόρια ἰδ' ὁ Θρηκῶν <ἠϊῶν>
Σαλμυδησσός, ἴν' ἀγχιπολις Ἄρης 970
δισσοῖσι Φινεΐδαις
εἶδεν ἀρατὸν ἔλκος
τυφλωθὲν ἐξ ἀγρίας δάμαρτος
ἀλαδὸν ἀλαστόροισιν ὀμμάτων κύκλοις
ἄτερθ' ἐγγέων, ὑφ' αἵματηραῖς 975
χεῖρεσσι καὶ κερκίδων ἀκμαῖσιν.

Près des flots de la double mer où se dressent les Cyanées sont les rivages du Bosphore, et le littoral de la Thrace, Salmydesse! C'est là qu'Arès, protecteur de la ville, aura vu infliger aux deux fils de Phinée cette blessure abominable qui les priva de la lumière, crime d'une épouse farouche, cette blessure qui fit de leurs deux yeux des orbes aveugles et criant vengeance, du jour où ils furent frappés, non par des poignards, mais par des mains sanglantes et par des navettes aiguës.

Il est intéressant de noter qu'Idéa aveugle ses enfants non pas avec un poignard, mais avec des broches, un objet du quotidien utilisé comme une arme, comme cela arrive souvent aux femmes, mais aussi à Œdipe¹²¹⁵. D'autres sources, comme Hygin¹²¹⁶, attribuent au contraire la responsabilité matérielle de la cécité au père, tandis qu'une scholie, unique parmi les sources, en plus des deux autres possibilités, affirme de manière surprenante que c'est peut-être Cléopâtre qui a rendu ses propres fils aveugles¹²¹⁷. Une scholie au passage de Sophocle ajoute que les jeunes, en plus d'être aveuglés, étaient enfermés dans une tombe « thème qui semble bien redoubler celui de l'aveuglement, puisqu'il y a dans les deux cas privation de

¹²¹⁴ Pour un examen des différentes sources et variantes, voir Bouvier, Moreau 1983 et Stama 2019.

¹²¹⁵ Voir *supra* chap. II.1.1.

¹²¹⁶ Hyg. 19,1 « Phinée fils d'Agénor, Thrace, eut de Cléopatra deux fils ; ceux-ci, accusés par leur belle-mère, furent aveuglés par leur père ».

¹²¹⁷ *Schol. Soph. Ant.* 981 : τινές δὲ ἱστοροῦσιν ὅτι περιοῦσαν τὴν Κλεοπάτραν ὁ Φινεύς ἐκβέβληχεν καὶ τὴν Ἰδαίαν ἐπέγημεν, ἡ δὲ ὀργισθεῖσα τοὺς ἑαυτῆς ἐτύφλωσεν παῖδας.

lumière »¹²¹⁸.

Cette variété d'histoires montre, comme dans d'autres mythes caractérisés par la figure de la belle-mère, que l'entrée d'une figure étrangère au foyer mono-nucléaire peut provoquer son implosion. Le mythe de Phinée révèle plus que d'autres les ramifications de la guerre au sein de l'*oikos* : le père contre les fils et les fils contre le père, la femme du premier lit contre celle du second, la belle-mère contre ses beaux-enfants et vice versa. Mais ce n'est pas tout : comme nous l'avons vu, le conflit entre les pères et les fils réside, bien qu'implicitement, dans le fait que les pères usurpent les droits des fils masculins dans l'échange des femmes, en s'appropriant avec un second mariage une femme qui aurait pu contribuer à une filiation ordonnée en s'associant avec un membre de la génération suivante.

Selon Bouvier et Moreau, il existe un lien entre l'aveuglement des enfants par leur père et le conflit intrafamilial que nous venons de mentionner : si la cécité de Phinée est liée à l'art de la mantique, une forme de clairvoyance qui est souvent – et dans différentes civilisations – associée à l'obscurcissement de la vue physique (Tirésias en est un exemple), la cécité des enfants infligée en punition de la prétendue *moicheia* semblerait « marquer le refus de reconnaître l'autre génération »¹²¹⁹. Les deux chercheurs rappellent que la même co-présence entre conflit et cécité se retrouve dans l'histoire de Phénix : la malédiction qui, dans Homère, est lancée par Amyntor pour frapper son fils se transforme chez Euripide en un aveuglement, que certains chercheurs ont interprété comme une castration symbolique¹²²⁰.

De même, dans le mythe d'Œdipe, le protagoniste s'aveugle dans le contexte d'un inceste et d'une double contraste père-fils qui oppose Laïos à Œdipe, et Œdipe à Étéocle et Polynice, qui seront maudits par lui. Ce n'est peut-être pas par hasard si Œdipe et ses fils sont également impliqués, dans une variante du mythe, dans une histoire de triangles amoureux et de calomnies : selon *Schol. Eur. Ph.* 53,9, qui attribue l'histoire à Phérécyde (*FGrHist* 3 F 95), Œdipe aurait d'abord épousé Jocaste, puis Euryganie, de laquelle il aurait eu ses quatre enfants ; ensuite, ἐπεὶ δὲ Εὐρυγάνεια ἐτελεύτησε, γαμεῖ ὁ Οἰδίπους Ἀστυμέδουσαν τὴν Σθενέλου, « après la mort d'Euryganie, Œdipe a épousé Astymedusa, fille de Sthénélos ». La *Schol. Hom. Il.* IV 376 ajoute des informations supplémentaires : Ἦτις διέβαλε τοὺς προγόνους, ὡς πειράσαντας αὐτήν. Ἀγανακτήσας δὲ ἐκεῖνος, ἐπηράσατο, αὐτῶν δι' αἵματος παραλαβεῖν τὴν χάραν, « elle a accusé ses beaux-enfants d'essayer de la séduire. En colère, Œdipe a jeté une malédiction condamnant ses enfants à prendre le pouvoir en versant le sang ».

D'autres sources rappellent la malédiction d'Œdipe, mais la relie à des motivations différentes. Un passage des *Sept contre Thèbes* l'associe à la cécité d'Œdipe : après avoir compris la vérité sur son propre passé, Œdipe (*Sept.* 782-790)

δίδυμα κάκ' ἐτέλεσεν·
πατροφόνῳ χερὶ τῶν
† κρεισσοτέκνων [δ' ἀπ'] ὀμμάτων ἐπλάγχθη· †
τέκνοις δ' ἀρχαίας

785

¹²¹⁸ Bouvier, Moreau 1983, 9.

¹²¹⁹ Bouvier, Moreau 1983, 16.

¹²²⁰ Pòrtulas 2016, 323.

ἐφῆκεν ἐπίκοτος τροφᾶς,
αἰαῖ, πικρογλώσσους ἀράς,
καί σφε σιδαρονόμῳ
διὰ χερί ποτε λαχεῖν
κτήματα

790

[...] il acheva un double malheur: de sa main parricide, il se sépara de ses yeux – ses yeux plus chers que ses fils ! – et contre ses fils mêmes, indigné de leurs piètres soins, hélas! Il lança des imprécations amères: c'est le fer au poing qu'ils se partageraient ses biens!

Par rapport à la scholie à l'*Illiade*, il semble que la cause de la malédiction en soit¹²²¹ cependant une autre, déjà mentionnée dans la *Thébaïde* (*Schol. Soph. OC 1375*) : après un sacrifice, Étéocle et Polynice avaient réservé à leur père, non pas l'épaule de la victime, mais une portion de moindre qualité, la hanche, et Œdipe les avait maudits. La réaction d'Œdipe semble disproportionnée par rapport à la culpabilité des fils, à tel point que la Jocaste d'Euripide considère la malédiction comme impie (*Eur. Phoen. 67*) et que de nombreux commentateurs anciens ont tenté de la justifier¹²²². Il est possible que l'explication liée au *Potipharmotiv* de la scholie à *Il. IV 376* soit formulée précisément dans l'intention de donner une cause plus grave à la malédiction d'Œdipe : une solution simple pourrait être de proposer une histoire de belles-mères semblable à celles liées à deux autres malédictions paternelles, celle d'Amyntor contre Phénix et celle de Thésée contre Hippolyte.

Des œuvres de Sophocle consacrées au mythe de Phinée, il reste peu de fragments. La *Schol. Soph. Ant. 981* affirme, après avoir rappelé les deux mariages de Phinée, que Sophocle, dans les *Tympanistai*, mentionne Idothée (ἥς καὶ αὐτὸς Σοφοκλῆς μνημονεύει ἐν Τυμπανισταῖς), ce qui indique, mais ne prouve pas, que la tragédie dans son ensemble a été consacrée à l'épisode de la belle-mère. Les intrigues des deux *Phinée* (mais certains pensent que *Phinée A* et les *Tympanistai* sont la même tragédie) ont fait l'objet de plusieurs hypothèses, dont aucune ne peut être confirmée en raison de la pauvreté de la documentation qui nous est parvenue¹²²³. Beaucoup de ces hypothèses postulent que le conflit intrafamilial dans l'*oikos* de Phinée a joué un rôle important dans les trois œuvres. Quant au *Phinée* d'Eschyle, nous savons, grâce à l'*hypothesis* des *Perses*, qu'il faisait partie de la même trilogie et, grâce à un passage de Philodème (260 R.), que le meurtre des Harpies par les Boréades y était représenté ; certains fragments du drame peuvent en fait être relatifs aux Harpies¹²²⁴. Enfin, nous ne savons pas si la priorité de la mise en scène de l'épisode de la belle-mère est à attribuer à Eschyle ou à Sophocle et si l'un des deux ou un autre auteur est responsable de l'introduction de l'aveuglement des fils de Phinée suite à la calomnie. Même en ignorant le contenu précis des

¹²²¹ La lecture de ces vers est controversée, tant sur le plan philologique qu'interprétatif. Pour un résumé de la question, voir Bonnard 2014, 6-7.

¹²²² Voir Bonnard 2014, 8-9.

¹²²³ Pour la bibliographie et pour un résumé du débat sur le sujet, voir Giudice Rizzo 2002, 36-38. Il convient de se référer à cette monographie pour l'examen des fragments des trois drames, pour une tentative de datation et pour des propositions de reconstitution de leurs intrigues. Selon la chercheuse, Cléopâtre était un personnage féminin déçu, semblable à d'autres figures de Sophocle, comme Déjanire et la Procné du *Térée*, un autre drame se déroulant en Thrace. Sur les *Tympanistai*, voir aussi Gangutia Elícegui 2000.

¹²²⁴ Sur le *Phinée* d'Eschyle et sur la tétralogie à laquelle il appartient, voir Sommerstein 2010.

trois drames, nous savons que l'épisode de la belle-mère était présent au moins dans les *Tympanistai* : cela révèle que le *Potipharmotiv* était apprécié par d'autres poètes qu'Euripide, Ion de Chios et Astydamos II, auteurs d'un *Phénix*.

PHÈDRE ET HIPPOLYTE

Le mythe le plus célèbre centré sur le *Potipharmotiv* est sans aucun doute celui lié au triangle amoureux entre Phèdre, Hippolyte et Thésée, qui aura un immense succès à Rome et dans les siècles suivants. Selon le schéma déjà décrit, Phèdre, fille de Minos et de Pasiphaé, et épouse de Thésée, tombe amoureuse du jeune Hippolyte, fils du premier lit de son mari et de l'Amazone Antiope. La responsable de cette folie amoureuse est en fait Aphrodite, furieuse contre le jeune homme pour son mépris de l'amour. Comme Hippolyte la refuse avec dédain, Phèdre se suicide, laissant une lettre dans laquelle elle accuse à tort son beau-fils d'avoir tenté de la séduire. La colère de Thésée, qui ne croit pas à l'innocence de son fils, le maudit et l'envoie en exil, finira par causer la mort d'Hippolyte : un taureau poussé par Poséidon renversera le char du jeune homme et il mourra dans les bras de son père¹²²⁵.

L'épisode n'est pas mentionné par Homère, qui se contente d'évoquer Phèdre dans la liste des héroïnes de la *Nekya* (*Od.* XI 321) ; cependant, le vers est probablement interpolé. Hippolyte, selon certains chercheurs, était à l'origine une figure divine, peut-être de la végétation, *kourotrophos* ou liée au mariage, comme en témoignent les cultes qui lui étaient rendus¹²²⁶. Le développement de son mythe l'aurait alors transformé et relié à Phèdre et Thésée, peut-être à l'état embryonnaire dans les *Chants de Naupacte*¹²²⁷, puis au VI^e siècle dans la *Théséide*, parallèlement à l'importance croissante du héros national attique, mais aucune source ne mentionne explicitement une relation directe entre Phèdre et Hippolyte avant le V^e siècle. Le même silence sur cette histoire se retrouve dans l'iconographie : malgré les nombreuses représentations figuratives du mythe de Thésée en tant que héros athénien à partir de l'âge archaïque, il faut attendre la première moitié du V^e siècle pour que l'adultère de Phèdre soit évoqué dans une peinture de Polygnote représentant des femmes coupables dans le monde souterrain¹²²⁸.

C'est probablement la tragédie du V^e siècle qui popularise cette histoire d'amour, que Plutarque considère comme conforme à la réalité historique¹²²⁹. Le contraste entre le silence

¹²²⁵ Dans la version de Diodore (IV 62,3), la mort d'Hippolyte est plutôt accidentelle.

¹²²⁶ L'hypothèse remonte à Wilamowitz 1891, 24-25, mais les identifications de cette divinité sont nombreuses et hétérogènes. Sur Hippolyte en tant que « chasseur noir », voir Pellizer 1982, 22 ss.

¹²²⁷ Selon Apollod. III 10,3, parmi la liste des personnages ressuscités par Asclépios figure Hippolyte, « cité par l'auteur des Naupactiques ». Cela ne constitue cependant pas une preuve que sa mort est liée à l'histoire de Phèdre et que cet épisode existait déjà. Selon la *Schol. Lycophr.* 610, Mimnerme de Colophon cite Hippolyte parmi les nombreux amants d'Égialée, épouse de Diomède : un signe que la chasteté n'est pas encore entrée dans la physiologie du personnage ?

¹²²⁸ Paus. X 29, 3-4. L'interprétation des images représentant Phèdre antérieures à la tragédie d'Euripide est la plupart du temps incertaine. Certains vases du IV^e siècle représentent Hippolyte seul ou avec Phèdre, dominé par une Érinys qui supervise la réalisation de la malédiction de Thésée : par exemple, une amphore de Campanie de 325-300 av. J.-C. à f.r. (New York Metropolitan Museum 06.1021.239 = *LIMC* s.v. *Érinys* 98) et un cratère à volutes apulien à f.r. du troisième quart du IV^e siècle av. J.-C. (Londres, British Museum F 279, C. = *LIMC* s.v. *Hippolytos* I 105). Le schéma iconographique représentant Phèdre souffrante ou presque agonisante ne s'est répandu qu'à l'époque romaine. À ce propos, voir Doria 2016.

¹²²⁹ Plut. *Thes.* 28,3 : « Quant aux malheurs que Thésée éprouva du fait de son fils et de Phèdre, comme les

absolu sur l'histoire de Phèdre et Hippolyte avant le V^e siècle et sa grande notoriété depuis le IV^e siècle ne peut s'expliquer uniquement par un changement de goût du public et par l'influence de la tragédie sur la littérature et l'iconographie ultérieures : Séchan a raison de croire que c'est l'émergence tardive de l'épisode, qui n'est pas apparu avant la fin du VI^e siècle, qui a déterminé ce silence¹²³⁰. À cette explication s'ajoute le fait que les histoires d'amour destructrices et les héroïnes négatives atteignent leur apogée dans les représentations du V^e siècle, notamment dans la tragédie : c'est dans ce cadre général que s'explique la popularité soudaine d'une héroïne dont le nom est à peine mentionné dans les sources plus anciennes.

Au moins trois drames du V^e siècle concernaient le sujet : la *Phèdre* de Sophocle et les deux *Hippolyte* d'Euripide, probablement représentés dans un intervalle de temps réduit¹²³¹. Nous savons très peu de choses sur le drame de Sophocle : il a probablement suivi, au moins dans sa structure générale, l'intrigue résumée plus haut. Les fragments, dont le contenu est souvent gnominique, révèlent des références au *topos* de la complicité entre les femmes¹²³², aux dangers d'épouser une mauvaise épouse¹²³³ et aux discours de la protagoniste ou de la nourrice qui justifient leurs actions¹²³⁴.

D'autres informations nous sont parvenues sur Ἰππόλυτος καλυπτόμενος (*Hippolyte voilé*), mis en scène vers 432-430 av. J.-C. ; ce drame avait fait sensation dans le public en raison d'une scène dans laquelle Phèdre déclarait sans vergogne son amour à Hippolyte, qui se voilait de honte. D'ailleurs, l'héroïne, selon Plutarque, déclarait également sans vergogne que son comportement adultère était une réaction aux trahisons de Thésée¹²³⁵. L'impudeur de Phèdre ressort également du fr. 430 Kn., dans lequel elle revendique sa propre *tolma* : ἔχω δὲ τόλμης καὶ θράσους διδάσκαλον / ἐν τοῖς ἀμηχάνοισιν εὐπορώτατον, / Ἔρωτα, πάντων δυσμαχώτατον θεόν (« J'ai pour m'enseigner l'audace et la témérité un maître, le plus riche en expédients dans les embarras, Éros, le dieu invincible entre tous »). La protagoniste du *Voilé*, contrairement à celle du *Couronné*, semble même assumer rationnellement sa décision de séduire son beau-fils, en abdiquant la *sophrosyne* et en affirmant la nécessité de l'audace

historiens ne contredisent en rien les poètes tragiques, il faut croire qu'ils sont arrivées comme ceux-ci les ont représentés unanimement ».

¹²³⁰ Séchan 1910, 112.

¹²³¹ Au III^e siècle, le tragique Lycophron écrira également un *Hippolyte*.

¹²³² Soph. fr. 679 R. σύγγνωτε κἀνάσχεσθε σιγῶσαι· τὸ γὰρ / γυναιξὶν αἰσχρὸν συγγυναῖκα δεῖ στέγειν, « Pardonnez et gardez le silence : une femme doit aider à cacher la honte d'une autre femme ».

¹²³³ Soph. fr. 682 R. οὐτῶ γυναικὸς οὐδὲν ἂν μείζον κακὸν / κακῆς ἀνῆρ κτήσεται· ἂν οὐδὲ σώφρωνος / κρεῖσσον· παθὼν δ' ἕκαστος ὧν τύχη λέγει, « L'homme ne peut pas avoir de plus grand mal qu'une mauvaise femme, pas de plus grand bien qu'une bonne. Chacun en parle en fonction de ses expériences ».

¹²³⁴ Fr. 680 R. αἴσχη μὲν, ὃ γυναικες, οὐδ' ἂν εἰς φύγοι / βροτῶν ποθ', ὃ καὶ Ζεὺς ἐφορμῆση κακά· / νόσους δ' ἀνάγκη τὰς θεηλάτους φέρειν, « Ces actions honteuses, femmes, aucun des mortels ne peut les éviter quand c'est Zeus lui-même qui le pousse au mal ; on ne peut éviter le poids des maux que nous envoient les dieux » ; fr. 684 R. ἔρωσ γὰρ ἀνδρας οὐ μόνους ἐπέρχεται / οὐδ' αὖ γυναικας, ἀλλὰ καὶ θεῶν ἄνω / ψυχὰς ταραύσσει καπὶ πόντον ἐρχεται· / καὶ τόνδ' ἀπειργεῖν οὐδ' ὁ παγκρατῆς σθένει / Ζεὺς, ἀλλ' ὑπέικει καὶ θέλων ἐγκλίνεται, « L'amour n'assaille pas seulement les hommes et les femmes mais il trouble aussi les âmes des dieux d'en haut et s'avance jusque sur la mer. Même le tout puissant Zeus n'est pas assez fort pour le repousser mais il lui cède et plie volontiers devant lui ».

¹²³⁵ Plut. *De aud. poet.* 8, 28a : « Et le collègue de scène (de Sophocle), on le voit de son côté présenter une Phèdre qui ajoute même des accusations contre Thésée, en prétendant que ce sont ses manquements qui l'ont conduite à aimer Hippolyte ».

dans les moments de difficulté¹²³⁶. Le fr. 428 Kn, dans lequel Phèdre renverse l'accusation de « malade d'amour » sur le jeune chaste, est également intéressant dans ce sens : οἱ γὰρ Κύπριν φεύγοντες ἀνθρώπων ἄγαν / νοσοῦσ' ὁμοίως τοῖς ἄγαν θηρωμένοις , « Ceux des humains qui fuient par trop Cypris, ont l'esprit aussi malade que ceux qui la poursuivent par trop ».

La Phèdre d'*Hippolyte voilé* devait donc satisfaire entièrement, et peut-être même trop, aux préjugés du public athénien sur les femmes fatales, prêtes à tout pour satisfaire leurs envies et promptes à user de ruse pour se soustraire à la suspicion. En effet, le plan de la première Phèdre semble plus élaboré que celui de la Phèdre du *Couronné*, qui laisse, il est vrai, un dernier *dolos*, la lettre calomnieuse, mais paie sa culpabilité par la mort : le témoignage d'Apollodore (*Epit.* 1,17), probablement emprunté à l'intrigue du *Voilé*, montre la mise en scène cynique d'un viol par la protagoniste : « Phèdre eut peur qu'il ne l'accusât auprès de son père : elle fendit les portes de sa chambre, déchira ses vêtements et accusa faussement Hippolyte de lui avoir fait violence ». La suite du récit suggère que Phèdre espérait ainsi s'en sortir ; en effet, sa mort n'intervient qu'après celle d'Hippolyte et seulement parce que la vérité a émergé : « Phèdre, quand sa passion fut percée à jour, se pendit »¹²³⁷. Il s'agit probablement de la version tragique la plus scandaleuse du *Potipharmotiv* que nous connaissions : face à tant d'audace de la part d'une femme, il n'est pas étonnant qu'Aristophane dans les *Grenouilles* qualifie Phèdre de *porne* (v. 1043).

L'*hypothesis* de la tragédie (ll. 30-31) indique que la scène dans laquelle Phèdre déclare son amour à Hippolyte a ensuite été éliminée par Euripide dans la reprise ultérieure de l'histoire, afin d'atténuer le scandale : c'est pour cette raison, dans Ἴππόλυτος στεφανηφόρος (*Hippolyte couronné*), datant de 428 av. J.-C., que la faute des actions de Phèdre aurait été attribuée à Aphrodite¹²³⁸ et à la nourrice. En effet, dans ce drame Phèdre et son beau-fils ne se parlent jamais. Selon certains chercheurs, la *Phèdre* de Sophocle doit être placée entre le *Voilé* et le *Couronné*¹²³⁹ : dans un tel cas, il serait intéressant de clarifier si le drame de Sophocle constituait d'une certaine manière une réaction à la scandaleuse représentation du premier *Hippolyte* d'Euripide. *Hippolyte couronné* présente une Phèdre en proie à la *nosos* amoureuse, un *topos* habituel de la tragédie, mais qui arrive ici à sa plus profonde déclinaison : la passion de Phèdre se caractérise comme une maladie qui la consume, à travers une phénoménologie qui frise la *mania* : dès le début du drame l'héroïne est délirante, parle de façon déplacée, change d'opinion, alternant des moments d'activité frénétique au jeûne et à une langueur qui l'épuise. C'est donc un amour destructif, typique non seulement de Phèdre, mais conforme à la nature féminine ; comme le dira le chœur (*Hipp.* 161-164) « Volontiers aussi, l'incommode

¹²³⁶ Fr. 433 Kn. ἔγωγε φημι καὶ νόμον γε μὴ σέβειν / ἐν τοῖσι δεινοῖς τῶν ἀναγκαίων πλέον, « Moi, vois-tu, je prétends que dans le danger il ne faut pas respecter la loi plus que la nécessité » ; fr. 434 Kn. οὐ γὰρ κατ' εὐσέβειαν αἰ θνητῶν τύχαι, / τολμήμασιν δὲ καὶ χερῶν ὑπερβολαῖς / ἀλίσκεται τε πάντα καὶ θηρεύεται, « Non, ce n'est pas par la pitié que se détermine la destinée des hommes, mais c'est par l'audace et la force des bras que tout s'obtient et se capture ».

¹²³⁷ Même dans la *Phèdre* de Sénèque (vv. 706-735), une mise en scène est faite, en abandonnant l'épée d'Hippolyte dans la chambre de Phèdre ; la version d'Hyg. 47 reflète celle du *Couronné*. Pour une tentative de reconstitution de l'intrigue d'*Hippolyte voilé*, voir Jouan 1989, Silva 2016a.

¹²³⁸ *Hipp.* 26-28 (Aphrodite parle) : Φαίδρα καρδίαν κατέσχετο / ἔρωτι δεινῷ τοῖς ἔμοις βουλευμάσι, « Phèdre, le vit, et son cœur fut saisi d'un violent amour : ainsi le voulaient mes desseins ».

¹²³⁹ Guérin 2015, 120, qui propose une tentative de reconstitution du drame (pp. 120-125). Une proposition de reconstruction et datation de *Phèdre* se trouve également dans Gelli 2004.

constitution des femmes est sujette à des troubles fâcheux et funestes, ceux de l'enfantement et du délire ». Le terme νόσος et sa sphère sémantique reviennent avec insistance dans le drame, mais le lexique relatif à la folie est également bien présent¹²⁴⁰ ; d'ailleurs, *nosos* peut aussi indiquer la folie, quand la maladie est de l'esprit. Plus généralement, c'est l'émotivité des femmes qui est dangereuse, et la séduction d'un beau-fils sous les yeux du mari est un épiphénomène de cela. La fragile Phèdre, épuisée par le désir et terrifiée par le déshonneur, ne sera finalement pas moins pernicieuse pour le sexe masculin que les audacieuses figures de Médée ou de Clytemnestre.

Les généralisations qui étendent la maladie de Phèdre à l'ensemble du sexe féminin sont multiples dans le drame et trouvent leur point culminant dans la célèbre *rhesis* d'Hippolyte sur la femme comme κίβδηλον ἀνθρώποις κακὸν (*Hipp.* 616), d'origine hésiodique claire, qui conclut ainsi (vv. 664-668) : « Mort à vous ! Ma haine des femmes, jamais je ne l'assouvirai, dût-on prétendre que je ne cesse de la dire ; c'est qu'elles-mêmes ne cessent de mal faire. Qu'on leur apprenne donc la vertu, ou qu'on me laisse, à mon tour, me déchaîner contre elles en toute occasion ». Après tout, même dans *Hippolyte voilé* l'adultère de Phèdre était icastiquement lié à la nature mensongère de tout le *genos gynaiikon* (fr. 440 Kn.) : Θεσεῦ, παραινῶ σοὶ τὸ λῶστρον, εἰ φρονεῖς, / γυναικὶ πείθου μηδὲ τάληθῆ κλύων, « Thésée, le meilleur conseil que je te puisse donner, si tu es sage, est de ne pas croire une femme même si tu l'entends dire la vérité ».

Le souvenir de la Crète est aussi récurrent dans le texte, lieu originel des passions criminelles des femmes de la famille d'Hélios, qui, remarquant les liens de Phèdre avec les autres femmes dangereuses de la famille, préfigure son destin : le renvoi à l'île est d'abord apparemment neutre (vv. 156), puis expressément axé sur les désirs fous des descendants d'Hélios. Peu avant de confesser son secret, Phèdre tourne soudain ses pensées vers Pasiphaé (v. 337 « O mère infortunée, quel amour fut le tien ! »), puis vers Ariane (v. 339 « Et toi, ma pauvre sœur, qu'épousa Dionysos... ») et enfin vers soi-même (v. 341 « La troisième à mon tour, je meurs, infortunée »). La conclusion vient d'elle-même (v. 343) : « C'est de là, non d'hier, que date mon malheur ». Phèdre se sent contaminée par ses origines – et désormais le chœur l'appelle ὦ τάλαινα παῖ Κρησία – mais contrairement à Pasiphaé, à Ariane et à la Phèdre du *Voilé*, elle résiste à son destin et est déterminée à ne pas trahir son mari : l'adultère n'est pas consommé, et il ne serait même pas révélé si la nourrice n'en prenait pas l'initiative¹²⁴¹. Par ses calomnies, la reine tente au moins de sauvegarder son honneur et – point culminant de l'ironie tragique – de ne pas déshonorer sa famille en Crète (vv. 719-720 οὐ γὰρ ποτ' αἰσχυνῶ γε Κρησίους δόμους). Au niveau pratique, Phèdre n'est pas coupable, et même Hippolyte l'admet, malgré les conséquences ruineuses pour le jeune homme de sa calomnie (v. 1034) : ἐσωφρόνησε δ' οὐκ ἔχουσα σωφρονεῖν, « elle s'est comportée comme une honnête femme, et elle ne l'était pas ».

Si Phèdre n'a pas commis l'adultère, quel est son crime ? Même dans son cas, l'inceste n'a

¹²⁴⁰ Pour le premier, vv. 40, 131, 176, 179, 205, 283, 293, 394, 405, 477, 479, 512 etc. ; pour le second, vv. 141, 232, 239-241, 248-249, 283, 398, etc.

¹²⁴¹ La question du consentement de Phèdre à l'utilisation de *pharmaka* proposées par la nourrice est débattue : cette dernière les présente comme des remèdes pour soigner le mal de l'amour, mais que cela se fasse par oubli ou au contraire par la conjonction des deux amants reste ambigu.

rien à voir : pour elle et Hippolyte, ainsi que pour Phénix, Érope et les autres triangles amoureux liés à la figure de la marâtre, les considérations déjà exprimées en réfutation de la notion d'« inceste du second degré » sont valables¹²⁴². Dans ce cas précis, l'*hamartema* de Phèdre est celui d'avoir désiré l'adultère, et de l'avoir trop désiré : ce qui est malade, c'est le caractère excessif de cet amour, le manque de *metriotes* typique des sentiments féminins¹²⁴³, outre l'inconvenance que c'est une femme qui prend l'initiative¹²⁴⁴. Dans la suite de l'histoire, les crimes de Phèdre seront aussi les *dolos* et le mensonge avec lesquels elle condamnera un innocent à mort : comme dans les événements de Phénix et d'Œdipe, la malédiction paternelle se révélera inexorablement efficace¹²⁴⁵.

Au cours du drame, Phèdre n'est jamais accusée d'autres fautes, mais au contraire, il est répété sans cesse que sa faute est la folie amoureuse. Même la nourrice, justifiant la reine comme victime de Cypris et participante à une expérience commune aux hommes et aux dieux, dit que la *nosos* de Phèdre est la passion (v. 439 ἐρᾶς – τί τοῦτο θαῦμα; – σὺν πολλοῖς βροτῶν « Tu aimes : quoi d'étonnant à cela ? ») et apporte comme comparaison non pas un inceste, mais deux adultères, celui de Zeus avec Sémélé et celui de Céphale avec Éos (vv. 451-456)¹²⁴⁶. Thésée, accusant Hippolyte du viol de Phèdre, met en avant son caractère violent (vv. 885-886 Ἰππόλυτος εὐνής τῆς ἐμῆς ἔτλη θιγεῖν / βία, « Hippolyte a osé sur ma couche porter une main brutale »), et non une quelconque impureté due aux liens familiaux¹²⁴⁷. Ce seront les reprises ultérieures du mythe qui présenteront le désir de Phèdre comme incestueux : cette interprétation modifiée de l'amour de Phèdre témoigne peut-être d'une aggravation progressive de la responsabilité sociale du lien entre la belle-mère et le beau-fils, dont les sources ne donnent aucune trace à l'époque classique¹²⁴⁸.

Bien sûr, aux vv. 764-765, on parle de οὐχ ὀσίων ἐρώτων et deux fois de *miasma* (v. 317 χεῖρες μὲν ἀγναί, φρήν δ' ἔχει μίασμά τι, « Mes mains sont pures, c'est mon cœur qui est

¹²⁴² Vêrilhac, Vial 1998, Bettini 2002 considèrent le crime de Phèdre comme un inceste. *Contra* Bonnard 2002, Ghiron Bistagne 1994-95c.

¹²⁴³ La nourrice aussi la blâme aux vv. 253-254 « Elles devraient garder la mesure, les amitiés que contractent les mortels, sans aller jusqu'au tréfonds de l'âme (μετρίας φιλίας) ».

¹²⁴⁴ Ghiron Bistagne 1982, 47-49, selon laquelle le rôle de dompteuse de chevaux que Phèdre souhaite dans son délire (vv. 230-231) symboliserait la déplorable initiative amoureuse de la reine. Des siècles plus tard, Plutarque stigmatisera l'initiative sexuelle féminine même au sein du mariage (*Con. Pr.* 140c) : « Voilà, à mon sens, l'attitude de la maîtresse de maison : ne pas fuir ni recevoir avec réticence les avances de son mari, mais ne pas non plus prendre l'initiative ; car l'un est le fait d'une courtisane, d'une effrontée, l'autre, d'une femme pleine d'orgueil et dépourvue de tendresse ». Sexuellement parlant, la vertu féminine canonique réside donc dans la complaisance.

¹²⁴⁵ Bonnard 2014, qui rappelle que Plato *Leg.* 931b-c affirme que « la malédiction d'un père contre ses enfants a plus d'effet que n'importe quelle autre contre n'importe qui, et c'est toute justice ».

¹²⁴⁶ Ce type de justification de l'échec amoureux sera parodié dans *Ar. Nub.* 1074-1082.

¹²⁴⁷ Voir aussi v. 1073 : ἐς πατρώϊαν ἄλοχον ὑβρίζειν ἔτλης, « à l'épouse de ton père tu osais faire outrage ». Ὑβρίζω est le verbe couramment utilisé au Ve siècle pour désigner la *moicheia*, même consensuelle, car, rappelons-le, le consentement féminin n'est pas pertinent : compte tenu de l'irresponsabilité juridique et psychique des femmes, l'adultère prend toujours la forme d'une séduction forcée. Dans ce cas, cependant, Thésée pense que sa femme n'était pas consentante. Ghiron Bistagne 1982, 44 note qu'Hippolyte parle de l'adultère dans les mêmes termes que *Lys. De caed. Erat.* 4 : ἡγοῦμαι δέ, ὃ ἄνδρες, τοῦτό με δεῖν ἐπιδειξαι, ὡς ἐμοίγευεν Ἐρατοσθένης τὴν γυναῖκα καὶ τε διέφθειρε καὶ τοὺς παῖδας ἤσχυνε καὶ ἐμὲ αὐτὸν ὑβρίσειν ἐμοὺς τὴν εἰσιών. Sur l'*hamartia* de Phèdre, voir aussi Said 1978, 132-142.

¹²⁴⁸ Par exemple Héraclès dans les *Trachiniennes* demande à son fils d'épouser Iole après sa mort. La *Télégonie* (VI^e siècle) se termine par le double mariage entre Circé-Télémaque et Pénélope-Télégonos : chacune des deux femmes est la belle-mère de son mari.

souillé » ; vv. 946-947 εἶξον δ', ἐπειδὴ γ' ἐς μίασμ' ἐλήλυθας, / τὸ σὸν πρόσωπον δεῦρ' ἐναντίον πατρί « Montre ton visage, puisque tu n'as pas reculé devant la souillure ; viens ici, face à ton père »). Mais, comme nous l'avons vu, le spectre sémantique de l'adjectif *hosios* est suffisamment large pour inclure des actes socialement réprouvés, tels que la violation du lien conjugal. De même, s'il est vrai que μίασμα indique principalement la contamination résultant d'un délit et qu'il est également utilisé pour définir l'inceste (p. ex. Soph. *OT* 97, 1012), ses champs d'application sont multiples, puisque la notion concerne de manière générique un état d'anomalie, une violation de l'ordre¹²⁴⁹. Le *miasma* est parfois aussi lié à des maladies d'origine divine¹²⁵⁰ : il nous semble que la *nosos* de Phèdre, un mal honteux, signe de la colère des dieux, soit la clé pour expliquer l'idée de contamination présente dans le passage. De plus, étant donné le sentiment de culpabilité de la protagoniste et l'accent qu'elle met par conséquent sur la gravité de son crime, il n'est pas surprenant que le poète lui ait confié ce terme pour le définir : il faut également garder à l'esprit qu'après avoir évoqué son *miasma* au v. 407, Phèdre le définit indirectement en déclarant (vv. 407-409) : Ὡς ὄλοιτο παγκάκως ἦτις πρὸς ἄνδρας αἰσχύνειν λέχη πρώτη θυραίους, « Périssent de malemort celle qui, la première, osa déshonorer sa couche avec des étrangers ». La reine ajoute ensuite que ce *kakon*, l'adultère, s'est répandu d'abord dans les maisons nobles, puis dans d'autres, et conclut : « Je hais aussi les femmes vertueuses en paroles, qui se portent en secret à des audaces coupables ». Pour le reste, le lexique prédominant dans le drame pour connoter le crime de Phèdre est lié aux sphères sémantiques de la honte et du déshonneur, propres à représenter l'adultère et la *moria* de l'amour¹²⁵¹.

Cependant, même s'il n'est nullement formalisé que le rapport avec le beau-fils représente un inceste, il est vrai que la présence du lien père-fils est une circonstance aggravante de l'adultère inachevé¹²⁵² : cet adultère remettrait en effet en cause l'autorité paternelle, en plus d'affaiblir le contrôle matrimonial sur la femme et d'introduire des *nothoi* dans la famille, d'autant plus si elle est royale. Hippolyte lui-même, défendant son innocence devant son père, se montre conscient du soupçon qu'il peut encourir, c'est-à-dire celui de nourrir des ambitions dynastiques (vv. 1008-1011) : « À toi donc de montrer comment je me suis laissé corrompre. Son corps l'emportait-il donc en beauté sur toutes les femmes? Ou avais-je conçu l'espoir d'être maître chez toi en acquérant le lit d'une héritière? ». En bref, la question a beaucoup à voir avec le pouvoir : Phèdre, après tout, en se suicidant, est également soucieuse de protéger son honneur et donc la succession de ses enfants (vv. 715-721)¹²⁵³. Phèdre n'est pas le seul personnage dangereux dans *Hippolyte*. Une autre femme dangereuse intéressante est la

¹²⁴⁹ Parker 1983, 3 « The basic sense of the *mia-* words is that of defilement, the impairment of a thing's form of integrity [...] *Miaino* can be used for the pollution of a reputation through unworthy deeds, of or truth through dishonesty ; justice, law and piety are in danger of defilement ».

¹²⁵⁰ Parker 1983, 207-256. Les dieux frappent parfois les mortels d'une maladie à la suite d'une faute morale ou rituelle. Même le fait d'être frappé par la magie peut être perçu comme une souillure (Parker 1983, 222) : lorsque Phèdre affirme (*Hipp.* 317-318) que ses mains sont propres, mais que son esprit est contaminé, sa nourrice pense immédiatement à une malédiction lancée de l'extérieur. Le terme *nosos* peut à son tour indiquer une souillure.

¹²⁵¹ V. 244 αἰδούμεθα, v. 246 αἰσχύνη, v. 331 αἰσχρῶν, v. 404 αἰσχράν, v. 405 νόσον δυσκλεᾶ, v. 408 αἰσχύνειν λέχη, v. 420 αἰσχύνασ', v. 499 αἰχίστους λόγους, v. 503 αἰσχρά, etc. À ce propos, voir Bonnard 2002, 91-93.

¹²⁵² *Hipp.* 943-944 : « Jetez les yeux sur cet homme, qui, né de moi, a déshonoré ma couche (ἦσχυνε τὰμὰ λέκτρα) ».

¹²⁵³ Ghiron Bistagne 1982, 43-44.

nourrice, dont les caractéristiques ne sont pas seulement individuelles, mais s'étendent à sa catégorie sociale et à l'ensemble du *genos gynaiikon*. En ce qui concerne la catégorie sociale, la nourrice est connotée comme le stéréotype de la servante-complice, similaire à celle du plaidoyer de Lysias *Sur le meurtre d'Ératosthène*, qui est également complice d'une dangereuse synergie entre femmes. C'est dans ce sens qu'Hippolyte généralise son jugement de la nourrice (vv. 649-650) : « On voit au contraire des perverses former chez elles des projets pervers que leurs servantes vont porter au dehors ». D'autre part, la proposition de la nourrice de résoudre le problème de Phèdre par le biais de *pharmaka* la caractérise comme l'une de ces esclaves ou femmes du peuple habiles dans l'utilisation de la magie érotique. Enfin, c'est aussi parce qu'elle appartient au *genos gynaiikon* que la nourrice utilise le *dolos* et d'autres moyens indirects pour prendre le dessus sur ses adversaires (vv. 480-481) : « Ah ! J'en répons, les hommes seraient longs à découvrir des expédients, si pour les trouver (μηχανάς εὐρήσομεν), nous n'étions là, nous autres femmes ». Le personnage est emblématique de cette complicité entre femmes qui finit par nuire aux hommes (vv. 293-294 : « Si tu souffres d'un mal que l'on ne doit pas dire, voici des femmes qui peuvent t'aider à le calmer ») et incarne l'exact opposé de ce que devrait être une bonne servante selon un personnage inconnu d'Euripide : « Voici la servante qu'il faut accord à sa femme : elle ne se taira pas sur ce qui est juste, elle déteste le vice et le dit en face » (Eur. fr. 410 Kn.).

Apparemment, la nourrice offre à Phèdre de l'aider à surmonter sa passion (vv. 477- 479) : « Tu es malade : par quelque heureux moyen viens à bout de ton mal. Il est des incantations et des mots (ἐπωδαὶ καὶ λόγοι θελκτήριοι) qui charment ; il se montrera bien à ton mal un remède (τῆσδε φάρμακον νόσου) ». Mais la formulation est ambiguë : en effet, comme cela sera précisé peu après, le *pharmakon* coïncide avec l'intervention de la nourrice auprès d'Hippolyte. Par conséquent, la nourrice aussi interfère avec le pouvoir masculin, en complotant contre le chef de famille. Phèdre, en écoutant la conversation entre Hippolyte et la nourrice fait ce récit au chœur (vv. 589-590) : « Ah ! Voici qui est clair ; il parle de l'infâme entremetteuse qui a trahi la couche de son maître ».

Sur le personnage de la nourrice, Euripide greffe probablement une allusion aux méthodes sophistiques contemporaines, tant dans l'utilisation de la rhétorique pour faire prévaloir le « discours injuste », que dans la technique des *dissoi logoi* : en effet, la femme, dans son discours à Phèdre, argumente dans le sens contraire de ce qu'elle avait elle-même affirmé après la confession de la reine¹²⁵⁴. Les dialogues entre ces deux personnages sont représentatifs des discours intimes entre femmes et font allusion aux effets destructifs d'une parole féminine incontrôlée, capable de détruire la réputation des hommes¹²⁵⁵. *Hippolyte* est en fait une œuvre complexe, qui se prête à être analysée de différents points de vue : la critique de l'intellectualisme éthique de Socrate et de certaines théories sophistiques, la réflexion sur l'éphébie et le chemin adapté vers l'âge adulte, la proposition des liens matrimoniaux comme médiation entre l'excès d'*eros* et sa négation, la réflexion sur la cruauté des dieux et sur leur présence inévitable, le problème de la *parrhesia* excessive, l'amour dissocié de la rationalité

¹²⁵⁴ Phèdre commentera en effet (*Hipp.* 486-487) : « Voilà ce qui, chez les humains, perd cités bien gouvernées et familles: les discours trop séduisants ».

¹²⁵⁵ Selon McClure 1999, 112-157, l'incapacité de Thésée à découvrir la vérité et sa vulnérabilité à la tromperie représentent la vulnérabilité des citoyens athéniens aux commérages.

comme symbole de la crise de la *polis*, le débat contemporain sur le pouvoir de persuasion... Une fois de plus, le débat sur des questions d'actualité aussi importantes dans la *polis* est médiatisé par la figure d'une femme dangereuse. Deux, même.

DÉMODICÉ ET PHRIXOS

Une version peu fréquente du mythe d'Ino, déjà mentionné plus haut, présente l'héroïne comme la victime d'une belle-mère : dans Hyg. 1, qui raconte cette histoire, il n'y a aucune mention du fait que la belle-mère, Thémisto, est amoureuse de son beau-fils, ni aucune mention de l'amour dans les versions du mythe où Ino est la belle-mère maléfique de Phrixos et Hellé.

La Schol. *Pind. Pyth.* IV 281b déclare cependant à propos de Phrixos : ἐκακώθη γὰρ διὰ τὴν μητρικὴν ἐρασθεῖσαν αὐτοῦ καὶ ἐπεβουλεύθη, ὥστε φυγεῖν. ταύτην δὲ ὁ μὲν Πίνδαρος ἐν Ὑμνοῖς Δημοδίκην, Ἰππίας δὲ Γοργῶπιν· Σοφοκλῆς ἐν Ἀθάμαντι Νεφέλην· Φερεκύδης Θεμιστώ, « [Phrixos] a été persécuté à cause de sa belle-mère aimante qui a comploté contre lui, alors il a fui. Pindare, dans les *Hymnes*, l'appelle Démodicé, Hippias Gorgopis et Sophocle Néphélé, dans *Athamas*. Phérécyde l'appelle Thémisto ». La scholie témoigne d'une confusion sur le nom de la belle-mère meurtrière, mais, plus intéressant encore, sur sa typologie : en effet, la figure de la belle-mère amoureuse et le *Potipharmotiv* ne font pas partie des autres versions de ce mythe, dans lesquelles la belle-mère, qu'il s'agisse d'Ino ou de Thémisto, tue par jalousie et pour privilégier ses enfants.

L'un des noms de la belle-mère amoureuse serait Démodicé, qui selon Hygin n'est cependant pas la seconde épouse d'Athamas, mais un autre membre de sa famille, la femme de son frère Créthée, oncle de Phrixos (*Astr. Poet* II 20) : *Hanc autem Phruxi Athamantis filii corpore inductam in amore incidisse, neque ab eo ut sibi copiam faceret inpetrare potuisse. Itaque necessario coactam, criminari eum ad Crethea coepisse, quod diceret ab eo vim sibi paene adlatam* « Elle est tombée amoureuse de Phrixos, fils d'Athamas, attirée par son corps, mais n'a pas pu être aimée en retour. Par conséquent, poussée par la nécessité, elle a commencé à l'accuser auprès de Créthée, en prétendant que Phrixos avait tenté de lui faire violence ». Selon cette version, c'est à cause de cela qu'Athamas aurait décidé de sacrifier Phrixos, et non pour mettre un terme à la stérilité des champs : cette variante remonte peut-être au moins au V^e siècle, puisque Pindare la suit¹²⁵⁶, et selon certains chercheurs, l'intrigue du *Phrixos* de Sophocle s'en serait inspirée.

L'histoire, atypique par rapport au schéma du *Potipharmotiv* à cause de la présence chez Hygin de la tante dans le rôle de la calomniatrice, est intéressante si elle est lue à travers le prisme du conflit intrafamilial entre les membres masculins de différentes générations qui sont en conflit à cause d'une femme : en effet, Athamas, dans l'ensemble du mythe, se marie non pas deux, mais trois fois, ce qui implique donc la présence de deux belles-mères. En ce sens, l'histoire s'inscrirait dans la lignée des tragédies examinées jusqu'à présent, centrées sur le thème du triangle amoureux. Cependant, nous n'avons aucune preuve que, dans le théâtre

¹²⁵⁶ Pearson 1910. Il est cependant difficile d'ignorer la critique de Lucas de Dios 1992, 53, selon lequel le nom de Démodicé, mentionné non pas par Pindare, mais par la scholie, ne suffit pas à prouver l'ancienneté de cette variante du mythe.

tragique, le mythe d'Ino et Athamas, très populaire sous sa forme traditionnelle au V^e siècle, ait eu du succès dans sa variante du *Potipharmotiv*.

PHILONOMÉ ET TÉNÈS

L'histoire de Ténès (Τέννης ο Τένης), héros éponyme de l'île de Ténédos, est racontée par Apollod. *Ep.* 3, 24-25 :

Cycnos, après avoir eu de Procléia, fille de Laomédon, un fils, Ténès, et une fille, Hémithéa, s'était remarié avec Philonomè, fille de Tragasos. Celle-ci tombe amoureuse de Ténès et, ne pouvant le décider < à coucher avec elle >, elle l'accuse faussement auprès de Cycnos d'avoir tenté de la séduire, en produisant comme témoin, à l'appui de ses dires, un joueur de flûte du nom d'Eumolpos. Cycnos la crut et il mit Ténès et sa soeur dans un coffre, qu'il fit jeter à la mer. Le coffre toucha l'île de Leucophrys, Ténès y prit pied, s'y établit et l'appela, d'après son propre nom, Ténédos. Plus tard, Cycnos, ayant appris la vérité, fit lapider le joueur de flûte et enterrer sa femme vivante.

Comme d'autres héros fondateurs, Ténès est éloigné de sa patrie pour une faute (présumée) qui l'oblige à émigrer ; selon un thème répandu, attesté par exemple dans le mythe de Danaé, il est jeté à la mer dans un coffre, mais la protection divine le sauve en le poussant vers une terre à laquelle il donnera son nom et sur laquelle il établira son autorité. On trouve plus de détails sur la fin de cette histoire dans Conon (*FGrHist* 26 F 1,28) : « Cycnos, repent, mouilla près de l'île et demanda pardon à son fils depuis le navire ; mais pour que son père ne débarque pas sur l'île, il leva la hache et coupa les cordes du navire ». Seul la *Schol. Lycophr.* 232 rapporte une issue positive de l'affaire, à savoir la réconciliation de Ténès et Hémithéa avec leur père.

L'histoire est un exemple classique de *Potipharmotiv* ; deux caractéristiques sont intéressantes, comme indices que le thème du pouvoir était important dans les déclinaisons grecques de cette typologie folklorique. La première particularité réside dans le fait que, avec Ténès, sa soeur a également été persécutée : cependant, nous ne comprenons pas pourquoi Hémithéa aurait dû être tenue responsable de la prétendue *moicheia* de Ténès et Philonomé. L'aporie ne peut s'expliquer que si l'on suppose que la véritable querelle entre Cycnos et Ténès n'est pas l'adultère, mais l'atteinte à l'autorité paternelle qu'elle entraîne : « c'est la commune subordination du frère et de la sœur au pouvoir paternel qui donne sens à leur sort partagé »¹²⁵⁷. Pour confirmer cette hypothèse, nous pourrions ajouter un autre élément de l'histoire révélant son lien avec le pouvoir : puisque le *pelekys*, comme nous l'avons vu, est un emblème de souveraineté et de domination, le geste de Ténès de lever la hache pour couper les cordes dans l'histoire de Conon pourrait être équivalent à une revendication de royauté¹²⁵⁸ : le jeune homme a trouvé un royaume en dehors de la maison de son père et a

¹²⁵⁷ Bonnard 2002, 101.

¹²⁵⁸ C'est l'interprétation de Polito 2005, 189 ss, selon laquelle la représentation d'un héros fondateur qui lève un signe de pouvoir renvoie à une image de fondation. C'est pourquoi le *pelekys* deviendra plus tard l'emblème de Ténédos. Rocchi 1997 préfère plutôt penser que Cycnos s'est vu imposer un isolement comme celui que la loi prescrivait à Athènes à ceux qui attendaient une sentence.

fondé une nouvelle lignée.

À quand remonte le mythe de Ténès ? Un fragment d'Hécatee de Milet suggère que le logographe, qui a vécu entre le VI^e et le V^e siècle, le connaissait déjà (*FGrHist* 1 F 139) : Τένεδος- νῆσος τῶν Σποράδων, ὡς Ἐκαταῖος, ἐν Ἑλλησπόντῳ. ἀπὸ Τέννου καὶ Ἀμφιθέας ἢ Ἡμιθέας, τῶν Κύκνου παίδων, οἰονεὶ Τεννοῦεδος. ἐκαλεῖτο δὲ Λεύκοφρυς. Toutefois, il n'est pas exclu que l'expression ὡς Ἐκαταῖος [φησί] se réfère uniquement à la première partie du passage et non à la deuxième partie concernant l'histoire de Ténès. Une tragédie intitulée *Ténès*, dont la paternité est discutée, date elle aussi du V^e siècle. Stobée (III 2,15), qui cite un vers, l'attribue à Euripide, et le P.Oxy 2455 aussi conserve une *hypothesis* fragmentaire dans un recueil d'*hypotheses* d'Euripide¹²⁵⁹. En revanche, la *Vita Euripidis* (2,2) considère la trilogie *Ténès*, *Rhadamanthe*, *Pirithoos* comme apocryphe. Puisque, comme le dit Athen. XI 93, la tradition ancienne hésite entre Euripide et Critias quant à la paternité de cette dernière tragédie, le *Ténès* aussi a été attribué par certains chercheurs à Critias¹²⁶⁰. Que l'auteur soit Critias ou Euripide, comme la passion de ce dernier pour le *Potipharmotiv* le laisserait croire, cette tragédie est en tout cas la preuve que le mythe en question était connu au moins depuis la seconde moitié du V^e siècle¹²⁶¹. On ne connaît pas son ancienneté¹²⁶², mais sa propagation semble commencer à cette époque, peut-être pour des raisons politiques contingentes : en effet, Ténédos, dans toutes les guerres du V^e siècle, était toujours alliée d'Athènes ; l'hypothèse a été émise – mais il n'y a pas d'éléments de preuve – que la tragédie consacrée à son héros fondateur était un hommage athénien indirect à la longévité de cette alliance¹²⁶³.

Le mythe de Ténès est structurellement similaire à ceux qui fournissent l'intrigue de nombreuses tragédies contemporaines sur le *Potipharmotiv* ; ce mythe aussi était probablement caractérisé par une héroïne négative, la belle-mère amoureuse Philonomé. Il n'est pas improbable que des sources ultérieures, dont Apollodore, aient utilisé cette tragédie comme base de leurs transpositions de l'histoire de Ténès¹²⁶⁴.

OCHNÉ ET EUNOSTOS, DAMASIPPÉ ET HÉBROS

L'histoire d'Ochné et Eunostos vient de Tanagra, et est mentionnée par Plut. *Qu. Gr.* 300d-301a ; Plutarque attribue à la poétesse Myrtis (*PMG* III p. 542) un poème sur cet amour malheureux. Ochné, fille de Colonos, était amoureuse d'Eunostos, fils d'Élié, sans que cela

¹²⁵⁹ Voir Luppe 1989, 7-10. Un *ostrakon* trouvé en 1996 et publié par Worp 2003 (*LDAB* 10306 ; une transcription du texte dans Huys 2005) présente également quelques lignes d'un passage sur le mythe de Ténès, peut-être une *hypothesis* ou une prose mythographique : ce qui reste du texte montre une coïncidence substantielle avec la version d'Apollodore.

¹²⁶⁰ Sur les questions liées à l'attribution et à la chronologie du *Ténès*, voir Halliday 1927, Sutton 1987, 85-87, Lucas de Dios 1992, 46-49, Polito 2005, 191-194 ; 197-198.

¹²⁶¹ L'existence d'un *Ténès* d'Eschyle est discutée, ainsi que son contenu éventuel. À cet égard, Jouan 1964.

¹²⁶² Sur les origines de ce mythe, Jouan 1966, 303-308.

¹²⁶³ Jouan 1966, 308. Polito propose une interprétation encore plus circonstanciée : au V^e siècle, il existait une autre version de la fondation de Ténédos (attestée par Pind. *Nem.* XI 43 ss.), qui la reliait à la région éolienne. Compte tenu des tensions récurrentes entre Athènes et Lesbos pendant la guerre du Péloponnèse, Athènes, craignant que Lesbos ne fasse pression sur Ténédos sur la base des origines éoliennes communes, aurait propagé une version alternative de la fondation de l'île.

¹²⁶⁴ Plut. *Qu. Gr.* 297d-f, Diod. V 83,4, *Sud.* s.v. Τενέδιος ἄνθρωπος. Une liste de sources est disponible dans Huys 2004, 203.

ne soit réciproque. Pour se venger du refus du jeune homme, Ochné le calomnia devant ses frères, prétendant qu'il l'avait violée. Les frères tendent alors une embuscade à Eunostos et le tuent. Ils sont à leur tour capturés par Éliée : Ochné, repentie, dit la vérité et se jette dans un précipice, tandis que ses frères sont bannis. Le final étimologique est intéressant : un culte est dédié à Eunostos dans un sanctuaire où les femmes sont interdites d'accès.

Une dernière histoire de belles-mères liée au *Potipharmotiv*, qui se déroule une fois de plus dans la Thrace sauvage, se retrouve dans un récit du *De fluviis et montibus* (3,1) du Pseudo-Plutarque : Cassandre, roi de Thrace, après la mort de sa première femme, épouse en secondes noces une certaine Damasippé ; mais elle, tombée amoureuse de son beau-fils Hébro, tente de le séduire. Le jeune, chaste et chasseur comme Hippolyte, refuse ses avances, « fuyant sa belle-mère comme si elle était une Ériny (ὁ δ' ὡς Ἐρινὺν φηγὼν τὴν μητρὶάν) » ; la marâtre calomnie alors le jeune homme auprès de son père (ἡ ἀσελγῆς κατεψεύσατο τοῦ σώφρονος), qui, plein de colère, le poursuit avec son épée. Hébro se jette alors dans un fleuve qui portera son nom après sa mort. Le récit est très court, mais ne manque pas de s'approprier le *cliché* déjà observé de l'assimilation des femmes dangereuses à des monstres féminins¹²⁶⁵ : l'assimilation à l'Ériny, en particulier, accentue à la fois la monstruosité de la marâtre Damasippé et la violence de la répulsion du chaste Hébro.

Avec cette histoire se termine le groupe des mythes centrés sur le *Potipharmotiv* et sur la figure de la *metryia*. Comme nous l'avons observé, dans toutes les tragédies où la calomniatrice est une belle-mère amoureuse, la possibilité d'une relation sexuelle entre la seconde épouse du père et son beau-fils se présente aux yeux des spectateurs. Selon Bouvier et Moreau, l'inquiétude des hommes remariés face à la possibilité d'une attraction entre la jeune épouse et ses propres enfants adultes pourrait réellement exister dans l'Athènes de l'époque. Une telle crainte se greffait d'une part sur une mentalité gynécophobique et sur la vision de la femme comme une créature *naturaliter* infidèle, d'autre part sur le devoir des citoyens de contribuer à la reproduction ordonnée de la *polis* au fil des générations.

Les tragédies concernant la marâtre absorbent ces angoisses et font peser sur les spectateurs la menace de la *metryia* pour l'*oikos* et donc pour la cité, car le second mariage du père, en nuisant aux enfants du premier lit en les privant d'une épouse potentielle, nuit également à la perpétuation de la lignée. En somme, le père devient un rival des enfants et un obstacle à la filiation « normale ». En ce sens, si les beaux-enfants avaient réellement violé leur marâtre, ils auraient en quelque sorte pris possession d'un bien leur appartenant et puni le père « d'avoir manqué à la règle d'une juste répartition des épouses »¹²⁶⁶.

Malgré la spécificité des contenus, des idées et des suggestions de chaque œuvre liée au

¹²⁶⁵ À propos duquel, *infra*, cap. II.4.

¹²⁶⁶ Bouvier, Moreau 1983, 12. Selon les deux chercheurs, la version qui présente Cléopâtre comme celle qui avait blessé ses enfants est significative du bouleversement apporté par la marâtre dans l'*oikos* : « Elle nous apprend qu'à partir du moment où la marâtre a fait éclater la cellule familiale, les relations s'inversent : le père devient persécuteur de sa femme et de ses enfants, au lieu d'en être le protecteur, et la mère traite ses propres fils comme s'ils n'étaient que ses beaux-fils : la mère elle-même se fait marâtre, quand la marâtre prend sa place auprès de son mari ». C'est aussi le cas de Médée, qui réagit à l'entrée d'une deuxième épouse dans l'*oikos* de Jason en tuant ses enfants.

thème de la marâtre et du *Potipharmotiv*, nous pouvons donc conclure que ces tragédies partageaient au moins un thème : l'importance de la cohésion de l'*oikos* et d'une continuité ordonnée entre les générations pour le bon fonctionnement de l'État, ainsi que la préoccupation – profondément politique – que la présence des femmes constitue un obstacle à cette nécessité. Il s'agit là en fait d'un avertissement supplémentaire concernant le contrôle des femmes et l'optimisation de leur échange.

Les deux derniers mythes sur le *Potipharmotiv* ne sont pas liés à des oppositions intrafamiliales : dans les deux cas, comme dans l'histoire de Joseph dans la *Genèse*, le jeune homme touché par la calomnie est un hôte du mari de la calomniatrice. L'intrigue de ces mythes aborde donc à la fois la structure du *Potipharmotiv* et le schéma folklorique de la femme amoureuse d'un étranger inconnu, qui trahit sa famille d'origine. Dans ce cas, cependant, les femmes ne sont pas des vierges, mais des épouses légitimes de souverains. Les deux mythes en question sont très connus, puisqu'ils impliquent deux héros très importants du mythe grec, Bellérophon et Pélée.

STHÉNÉBÉE ET BELLÉROPHON

L'histoire de Sthénébée, Bellérophon et Proétos apparaît déjà dans Homère, où la protagoniste féminine, aveuglée par la *moria* érotique (v. 160 ἐπεμήνατο), porte le nom d'Antéia (*Il.* VI 157-171) :

αὐτὰρ οἱ Προῖτος κακὰ μήσατο θυμῷ,
ὅς ῥ' ἐκ δήμου ἔλασεν, ἐπεὶ πολὺ φέρτερος ἦεν,
Ἀργείων· Ζεὺς γὰρ οἱ ὑπὸ σκῆπτρῳ ἐδάμασσε.
τῷ δὲ γυνὴ Προΐτου ἐπεμήνατο δι' Ἄντεια 160
κρυπταδίῃ φιλότῃ μιγήμεναι· ἀλλὰ τὸν οὐ τι
πεῖθ' ἀγαθὰ φρονέοντα δαΐφρονα Βελλεροφόντην.
ἦ δὲ ψευσαμένη Προῖτον βασιλῆα προσηύδα·
τεθναίης ὦ Προῖτ', ἦ κάκτανε Βελλεροφόντην,
ὅς μ' ἔθελεν φιλότῃ μιγήμεναι οὐκ ἐθελούσῃ. 165
ὣς φάτο, τὸν δὲ ἄνακτα χόλος λάβεν οἶον ἄκουσε·
κτεῖναι μὲν ῥ' ἀλέεινε, σεβάσσατο γὰρ τό γε θυμῷ,
πέμπε δέ μιν Λυκίην δέ, πόρεν δ' ὃ γε σήματα λυγρὰ
γράψας ἐν πίνακι πτυκτῷ θυμοφθόρα πολλὰ,
δεῖξαι δ' ἠνώγειν ᾧ πενθερῷ ὄφρ' ἀπόλοιτο. 170
αὐτὰρ ὁ βῆ Λυκίην δὲ θεῶν ὑπ' ἀμύμονι πομπῇ.

Mais Prætos en son âme, un jour, médita son malheur [de Bellérophon] et le chassa de son pays d'Argos. C'est que Prætos était bien au-dessus de lui: Zeus l'avait placé sous son sceptre. Or, la femme de Prætos, la divine Antée, avait conçu un désir furieux de s'unir à lui dans des amours furtives; et, comme elle n'arrivait point à toucher Bellérophon, le brave aux sages pensers, menteusement elle dit au roi Prætos: «Je te voue à la mort, Prætos, si tu ne tues Bellérophon, qui voulait s'unir d'amour à moi, malgré moi». Elle dit ; la colère prit le roi, à ouïr tel langage. Il recula pourtant devant un meurtre ; son cœur y eut scrupule. Mais il envoya Bellérophon en

Lycie, en lui remettant des signes funestes. Sur ses tablettes repliées il avait tracé maint trait meurtrier ; il lui donna l'ordre de les montrer à son beau-père, afin qu'ils fussent sa mort. Bellérophon s'en fut donc en Lycie, sous la conduite indéfectible des dieux.

Une fois en Lycie, le beau-père de Proétos envoie Bellérophon accomplir des exploits, en espérant qu'il sera tué : comme le héros survit, il se rend compte de l'erreur et lui donne sa fille en mariage et la moitié du royaume (*Il.* VI 172-193).

Dans sa tragédie intitulée *Sthénébée*, antérieure à 422 av. J.-C. et chronologiquement proche du groupe de tragédies caractérisées par le *Potipharmotiv*¹²⁶⁷, Euripide reprend le mythe, avec quelques modifications. L'intrigue est clarifiée par ce qui reste de l'*hypothesis*, qui permet de comprendre les variations apportées par Euripide par rapport au récit homérique. Tout d'abord, Euripide explique la raison de l'arrivée de Bellérophon à Tirynthe : le jeune homme, fils du roi de Corinthe, a commis un meurtre involontaire et s'est rendu à Proétos pour être purifié. Cette variante a une conséquence importante pour l'action : la colère du roi face à la prétendue *moicheia* de Bellérophon est d'autant plus justifiée que sa trahison viole non seulement le rapport d'hospitalité, mais aussi la gratitude qui lui est due pour l'avoir purifié de la souillure. Après que la reine, nommée ici Sthénébée, tombe amoureuse et après le refus et les calomnies, Bellérophon est, comme chez Homère, envoyé par Proétos auprès de son beau-père, Iobatès. L'épreuve à laquelle Iobatès le soumet est unique, le meurtre de la Chimère, que Bellérophon réalise avec l'aide de Pégase ; un détail qui n'apparaît pas dans Homère. Le héros retourne ensuite à Tirynthe, où Proétos et Sthénébée ordonnent une nouvelle conspiration pour le tuer : Bellérophon met alors Sthénébée sur Pégase et, une fois dans les cieux, la jette à la mer au large de l'île de Mélos¹²⁶⁸. Dans le final, des pêcheurs ramènent le cadavre de la reine¹²⁶⁹ et Bellérophon, descendu avec Pégase sur le toit de la maison comme s'il s'agissait d'un *deus ex machina*, revendique sa double vengeance : « il avait infligé à l'un et à l'autre la double punition qui s'imposait : à elle la vie, à lui le chagrin » (*Hypoth.* ll. 26-29).

La version d'Euripide du mythe de Sthénébée est l'un des deux exemples de *Potipharmotiv*, avec celui de Pélée, dans lequel le jeune homme innocent se venge personnellement de ses persécuteurs : cette conclusion ne se trouve que chez Euripide, et de nombreux commentateurs pensent qu'il s'agit d'une innovation du poète tragique. Les *Schol. Ar. Ran.* 1043, 1051 et Hyg. 57 et 243 disent au contraire que Sthénébée s'est suicidée après que l'innocence de Bellérophon ait été prouvée¹²⁷⁰ : il n'y a cependant pas d'éléments pour définir

¹²⁶⁷ Selon Jouan 1989, 190-191, *Sthénébée* est peut-être la plus ancienne du groupe.

¹²⁶⁸ Cet épisode se trouve p. ex. sur une amphore apulienne de Gravina, de la fin du V^e siècle (Tarente, Museo Nazionale I/96 = *LIMC s.v. Stheneboia* 7, FIG. 40). La plupart des représentations iconographiques de Sthénébée datent du V^e siècle : mais l'épisode de la lettre est représenté sur deux vases à f.r. datant de 420 et 400 av. J.-C. sur lesquels apparaissent Proétos, Sthénébée et Bellérophon tenant la lettre (Amphore de Ruvo, Naples, Museo Archeologico Nazionale 82263 = *LIMC s.v. Proitos* 1 ; *stamnos* apulien, Boston, Museum of Fine Arts 1900.349 = *LIMC s.v. Proitos* 3). Proétos est toujours représenté comme vieux, sur l'amphore de Tarente il s'appuie sur un bâton.

¹²⁶⁹ Cet événement est probablement évoqué dans le fr. 671 Kn. : « Transportez-la à l'intérieur. On ne doit jamais se fier à une femme, quand on est un mortel raisonnable ». Proétos, bien que détruit par la douleur, a trouvé la force de décocher une flèche contre le *genos gynaiikon*, contextualisant la culpabilité de sa femme dans la folie générale de sa race.

¹²⁷⁰ La version d'Hygin emprunte certains éléments du récit homérique, tandis que d'autres correspondent à

l'antiquité de la version qu'ils ont transmise. Les autres sources qui mentionnent Sthénébée, qualifiée de *porne* par Aristophane (*Ran.* 1043 Ἄλλ' οὐ μὰ Δί' οὐ Φαίδρας ἐποίουν πόρνας οὐδὲ Σθενεβοίας)¹²⁷¹, ne donnent pas plus de détails. Nous savons également peu de choses sur la tragédie intitulée *Iobatès*, qui, par allusion ou en entier, incluait peut-être l'histoire de Sthénébée : il n'y a aucune preuve de cette hypothèse, mais comme les sources mythographiques ne montrent pas d'autres épisodes importants de l'histoire mythique de Iobatès, il ne reste qu'à conclure que le drame concernait le séjour en Lycie de Bellérophon¹²⁷². Nous sommes également contraints de suspendre notre jugement en ce qui concerne le *Bellérophon* d'Astydamas II, alors que nous savons avec certitude que la tragédie du même nom composée par Euripide concernait des épisodes ultérieurs de la vie du héros. Sthénébée a peut-être été mentionnée dans les antécédents.

Certains des fragments de la *Sthénébée* d'Euripide¹²⁷³ démontrent comment les clichés anti-féminins imprégnaient ce genre de drame. Le long fr. 661 Kn., prononcé par Bellérophon, faisait probablement partie du prologue et concernait la mutabilité des événements humains :

Il n'est pas d'homme qui soit heureux en tout : ou il est bien né, mais manque de moyens de vie, ou il est de basse naissance, mais laboure de riches sillons. Bien des hommes qui se vantent de leur fortune et de leur naissance sont déshonorés à leur foyer par la légèreté d'une femme (γυνὴ κατήσχυν' ἐν δόμοισι νηπία). Tel est le mal dont est affligé (νόσῳ νοσεῖ) le souverain de ce pays, Prætos : depuis que je suis arrivé sous son toit, en hôte et en suppliant [...], elle me tente par des propos persuasifs (λόγοισι πείθει) , elle me persécute de ses ruses (δόλῳ θητεύεται) pour que je la rejoigne en secret sur sa couche. Car sans cesse cette nourrice, préposée à ses messages et qui cherche à nous unir, me chante le même refrain: "Homme stupide, accepte! Quelle folie est la tienne? Ose <rencontrer> ma maîtresse [...]. Tu possèderas le palais royal, au prix d'un unique et bref consentement. Mais moi, par respect pour les lois et pour le Zeus des suppliants, par estime aussi pour Prætos, qui m'a accueilli chez lui quand j'ai quitté le pays de Sisyphus et m'a purifié les mains en les baignant dans le sang frais d'un sacrifice, je n'ai jamais consenti à accepter ses propositions, ni à outrager la maison malade dont je suis l'hôte : je déteste une passion dangereuse, funeste aux mortels. De fait, il y a deux sortes d'amour que nourrit la terre : l'un, notre pire ennemi, conduit à l'Hadès, tandis que l'autre mène à la tempérance et à la vertu. C'est celui-ci qui est désirable pour les hommes, ceux au moins dont je souhaite faire partie. Je me propose donc d'être tempérant, même au prix de la mort. Bref, je pars pour la campagne et je vais y réfléchir. Car il n'y a pas d'issue pour moi à rester ici, au palais, soit que je me fasse apostropher parce que je refuse de mal me conduire, soit que je flétrisse par une dénonciation la femme de Prætos et que je ruine la maison.

l'intrigue d'Euripide : « Alors que Bellérophon exilé était venu demander l'hospitalité au roi Proetus, Sthénébée, l'épouse de celui-ci, s'éprit de lui ; comme il avait refusé de coucher avec elle, elle prétendit auprès de son mari qu'il s'en était pris à elle. Quand il eut appris cela, Proetus rédigea une lettre à ce propos et envoya Bellérophon auprès du roi Iobatès, le père de Sthénébée ; celui-ci, après l'avoir lue, se refusa à tuer pareil homme mais l'envoya se faire tuer par la Chimère [...]. Chevauchant Pégase, il la tua, et, dit-on, tomba dans la plaine d'Alé, ce qui lui valut, dit on également, de se luxer les hanches. Le roi, admirant sa valeur, lui donna sa seconde fille en mariage. Quand elle l'eut appris, Sthénébée se suicida ».

¹²⁷¹ La notoriété de cette tragédie se reflète dans les nombreuses références qui y sont faites dans la comédie (*Ar. Th.* 404, *Ran.* 1050-1051, *Pax* 126, Cratin. fr. 299, 4 K.-A., Eup. fr. 259, 126 K.-A.).

¹²⁷² L'observation est de Lucas de Dios 1992, 44.

¹²⁷³ Pour une analyse des fragments et une tentative de reconstitution de la tragédie, voir Papamichael 1983, Pòrtulas 2004, Fatima Silva 2016a.

Ce fragment est intéressant à plusieurs égards. Tout d'abord, il présente l'échantillon bon marché de la séduction féminine : discours de persuasion (v. 8), envoi de messages secrets (v. 10-11), tromperies (v. 8) et insistance (v. 10 ἀεί). La *moria* de la reine est évoquée dans le fr. 664 Kn : τριαῦτ' ἀλύει· νοουθετούμενος δ' ἔρωσ / μᾶλλον πιέζει « Tel est son délire: les rémontrances ne font que rendre l'amour plus pressant ». En plus de la flatterie érotique, Sthénébée utilise la flatterie de la souveraineté (v. 14), comme la femme de Candaule dans le récit d'Hérodote (I 8-12) : une fois de plus, le thème du pouvoir émerge de sous les voiles de l'intrigue amoureuse. Le fragment confirme également la présence du personnage de la nourrice, présent aussi dans l'*Hippolyte couronné* et selon toute probabilité dans le *Voilé* et dans le *Pélée* d'Euripide ; nous ne savons pas laquelle des deux femmes était l'effrontée ici, la nourrice ou la reine : l'accusation d'Aristophane à Sthénébée, la qualifiant de *porne*, ne constitue pas une preuve concrète à l'appui de la seconde hypothèse. En tout cas, la synergie complice entre les femmes dans un but immoral est à nouveau présente. Enfin, le passage montre la différence profonde entre Hippolyte et Bellérophon : le second n'est pas un héros chaste comme le premier, mais il fuit les amours illicites au profit d'un sentiment inspiré par la tempérance. Il faut probablement attribuer à Bellérophon l'invective contre l'anomie du sexe féminin du fr. 666 Kn. : ὦ παγκακίστη καὶ γυνή- τί γὰρ λέγων / μεῖζόν σε τοῦδ' ὄνειδος ἐξείποι τις ἄν ; « Toi, la pire des misérables, toi, une femme : quel terme plus insultant pourrait-on t'appliquer ? »¹²⁷⁴.

Les motivations que Bellérophon illustre pour expliquer son refus sont aussi significatives : respect du mariage, des lois et des dieux, gratitude envers Proétos qui l'a accueilli et purifié, respect du lien de l'hospitalité. Mais c'est précisément pour la prétendue violation de toutes ces règles que la colère de Proétos éclate¹²⁷⁵ : aux oreilles des spectateurs, qui connaissaient la suite de l'histoire, les scrupules de Bellérophon étaient chargés d'ironie tragique. D'autre part, c'est précisément en raison du respect des lois de l'hospitalité que Proétos ne pourra pas se venger directement sur le héros. Enfin, il faut noter que la tentative de séduction de la reine et le rejet de Bellérophon, contrairement à ce qui se passe dans les deux *Hippolyte*, font partie des antécédents de l'action, au lieu d'en être le cœur : un signe qu'Euripide a gardé des marges de manœuvre même à l'intérieur d'un thème qui tend à être rigide comme celui de Potiphar.

PÉLÉE ET L'ÉPOUSE D'ACASTE

Apollodore (III 12-13) offre un récit détaillé d'un épisode de la jeunesse de Pélée, avant son mariage avec Thétis. Pélée et son frère Télamon avaient tué leur demi-frère Phocos et pour cette raison ils avaient été bannis par Égine ; Pélée se rend ensuite à Phthie et est purifié par le roi Eurytion, dont il épouse la fille. Pélée et son beau-père participent à la chasse de Calydon, au cours de laquelle Pélée tue accidentellement Eurytion ; une deuxième interdiction et une deuxième purification s'ensuivent, cette fois par Acaste, roi d'Iolcos. À ce stade

¹²⁷⁴ Sur le nom « femme » comme insulte, voir le fr. 3 N. de Carcinus : « O Jupiter ! Pourquoi parler mal d'une femme ? Ne suffit-il pas de dire que c'est une femme ? ».

¹²⁷⁵ Voir fr. 667 Kn. : Τίς ἄνδρα τιμᾶ ξεναπάτην ; « Qui, disait-il, honore un homme qui trahit son hôte ? ».

Astydaméia¹²⁷⁶, la femme d'Acastos, s'éprit de Pélée et lui fit des propositions en vue de le séduire. Comme elle ne pouvait le décider, elle envoya à la femme de Pélée un message disant que son mari s'apprêtait à épouser Stéropè, la fille d'Acastos. À cette nouvelle, l'épouse se pend. Puis Astydaméia, par une accusation mensongère, dit à Acastos que Pélée avait tenté de la séduire. À ces mots, Acastos, qui ne voulait pas tuer un homme qu'il avait purifié, emmène Pélée chasser sur le Pélion.

Après la chasse, Pélée s'endort et Acaste part, après lui avoir caché son épée, de sorte que son hôte est tué par les Centaures qui vivent en ces lieux : le jeune homme serait mort s'il n'avait pas été sauvé par Chiron, ou, selon une autre version, grâce à l'intervention d'Hermès¹²⁷⁷. Plus tard, Pélée participe au pillage d'Iolcos avec Jason et les Dioscures, et à cette occasion se venge avec brutalité : « Il exécuta Astydaméia, la femme d'Acastos, découpa son corps en quartiers et fit entrer son armée dans la ville à travers les membres séparés » (Apollod. III 13,7). Bellérophon et Pélée, protagonistes des deux seules histoires de *Potipharmotiv* extérieures à la famille (mais internes à la *xenia*), sont également les seuls à se venger de leurs calomniatrices, en leur infligeant la mort.

Cette histoire était peut-être présente dans l'*epos*, et elle est certainement ancienne, puisqu'elle est mentionnée par Hésiode dans le *Catalogue* (fr. 209 M.-W.) :

ἦδε δέ οἱ κατὰ θυμὸν ἀρίστη φαίνεται βουλή·
αὐτὸν μὲν σχέσθαι, κρύψαι δ' ἀδόκητα μάχαιραν
καλήν, ἣν οἱ ἔτευξε περικλυτὸς Ἀμφιγυήεις,
ὡς τὴν μαστεύων οἶος κατὰ Πήλιον αἰπὺ
αἶψ' ὑπὸ Κενταύροισιν ὄρεσκώιοισι δαμείη. 5

Et à lui [Acaste], dans son esprit, la meilleure décision semblait être de le retenir et de cacher sans qu'il ne le remarque la belle épée que l'illustre Héphaïstos lui avait forgée, de sorte que, la cherchant seul sur le Pélion escarpé, il soit immédiatement tué par les Centaures des montagnes.

Dans le fragment, il n'est pas fait mention de l'épisode de la calomnie, qui est pourtant présupposé par le châtement qu'Acaste tente d'infliger à Pélée. Au V^e siècle, avec de légères variations, Pindare dans la *Némée* IV mentionne également l'histoire. Aux vv. 54-65, il est dit que Pélée a détruit Iolcos

δάμαρτος Ἴππολύτας Ἀκάστου δολίαις
τέχναισι χρησάμενος·
τῆ Δαιδάλου δὲ μαχαίρα φύτευέ οἱ θάνατον
ἐκ λόχου Πελῆιο παῖς· ἄλλακε δὲ Χίρων, 60
καὶ τὸ μόρσιμον Διόθεν πεπρωμένον ἔκφερεν·

¹²⁷⁶ Pind. *Nem.* IV 57 et *Schol. Ar. Nub.* 1063c la nomment Hippolyte, *Suda s.v.* Ἀταλάντη la nomme Atalante. À cet égard, voir Papamichael 1983b, Paradiso 2016.

¹²⁷⁷ *Schol. Pind. Nem.* IV 95 : Ὁ δὲ ἐξαναστὰς καὶ μὴ εὐρὼν τὴν μάχαιραν, ἔμελλεν ἀπόλλυσθαι καταληφθεὶς ὑπὸ τῶν Κενταύρων· σώζεται δὲ ὑπὸ Χείρωνος, ὃς καὶ τὴν μάχαιραν ἐκζητήσας δίδωσιν αὐτῷ. Ἕτεροι δὲ φασιν ὡς μέλλοντι αὐτῷ ὑπὸ Θηρίων διαφθεῖρεσθαι οἱ θεοὶ μάχαιραν ἠφαιστότευκτον ἐχαρίσαντο δι' Ἑρμοῦ καὶ οὕτως ἔφυγε τὸν κίνδυνον.

πῦρ δὲ παγκρατὲς θρασυμαχάνων τε λεόντων
ὄνυχας ὀξύτατους ἀκμάν
καὶ δεινοτάτων σχάσαις ὀδόντων
ἔγαμεν ὑψηθρόνων μίαν Νηρεΐδων.

65

lorsqu'il connut les astucieux manèges d'Hippolyte, épouse d'Acaste. Avec un perfide glaive, le fils de Pélias avait tramé sa mort; mais Chiron le secourut et accomplit le destin que Jupiter avait fixé. Malgré d'invincibles flammes, malgré les ongles aigus de lions intrépides et les pointes de leurs terribles dents Pélée épousa une des Néréides aux trônes élevés¹²⁷⁸.

Les seules autres mentions de cet épisode sont dans Ar. *Nub.* 1063 et plus tard dans les scholies et d'autres sources érudites. L'hypothèse selon laquelle le *Pélée* d'Euripide aurait été consacré aux événements d'Iolcos est plausible, mais non démontrable sur une base textuelle ; quant au *Pélée* de Sophocle, on ne sait rien de son intrigue.

En l'absence d'informations cohérentes sur les représentations littéraires et figuratives de ce mythe et de celui de Bellérophon et Sthénébée, il ne reste qu'à faire quelques brèves observations sur leurs structures, qui présentent des caractères très similaires. En l'absence du conflit père-fils, les deux thèmes liés à ce type de complot devaient être la trahison du lien de l'hospitalité et le discours sur l'infidélité des femmes. Comme on le sait, le lien d'hospitalité chez les Grecs était d'une grande importance. C'était une relation personnelle de *philotes* qui impliquait le respect d'obligations mutuelles et qui faisait d'un *xenos* qui venait dans une ville, sans droits ni protections, un *philos*. Les principales obligations de la *xenia* étaient le respect et la confiance mutuels, l'échange de cadeaux et la garantie d'une aide en cas de besoin. Dans les deux exemples mythiques en question, les deux jeunes gens qui arrivent à la cour des rois qui leur offrent l'hospitalité sont dans un besoin extrême et pour la même raison. Tous deux ont tué un homme et doivent être purifiés. Si la rupture du lien de l'hospitalité est considérée comme un acte impie, offensant Zeus Xenios, protecteur des hôtes, la violation sera plus grave encore si l'accueil d'un homme aux mains tâchées de sang avait également impliqué la purification de la souillure. La situation est similaire à celle du rapt d'Hélène : un étranger commet un adultère (réel ou présumé) avec l'hôtesse, commettant à la fois une *moicheia* et une rupture de la *xenia*. Ironie du destin (et de la tragédie), étant donné l'innocence de Bellérophon et de Pélée, la véritable violation de l'hospitalité sera commise par les maris offensés qui se déchaînent contre l'hôte innocent.

Sur un plan plus général, toutes les tragédies centrées sur le *Potipharmotiv* reflètent les effets des passions coupables sur l'âme féminine incontrôlée, un thème qui semble intéresser Euripide en particulier. Toutes les héroïnes impliquées dans ce genre de complot finissent mal, elles meurent le plus souvent en se suicidant (les belles-mères) ou tuées (les hôtesse lascives). Mais la tragédie d'Euripide ne tombe pas dans un prévisible éloge des valeurs de la jeunesse masculine, placée superficiellement en antithèse aux femmes vicieuses. La question est plus complexe : la vertu ne triomphe pas toujours, et de nombreux jeunes calomniés finissent mal eux aussi. Si certaines figures de héros qui ne se laissent pas dominer par l'éros, notamment Bellérophon et Pélée, incarnent les valeurs de tempérance et de respect des

¹²⁷⁸ Traduction de F. Colin.

normes qui devraient être propres à tout homme, le fondamentalisme de personnages comme Hippolyte n'en fait pas des modèles, mais des figures tout sauf sympathiques.

TRAVAILLEUSES DU SEXE

Tout comme les épouses athéniennes devaient satisfaire les désirs sexuels de leurs maris et remplir leurs obligations en matière de reproduction, les prostituées effectuaient un travail sexuel¹²⁷⁹ qui, contrairement au travail des épouses, était rémunéré. Cependant, puisque la majorité des prostituées, surtout les plus humbles, étaient issues de l'esclavage, la rémunération de leurs services était versée à leurs maîtres, ou au propriétaire de la maison close dans laquelle elles travaillaient¹²⁸⁰. La plupart d'entre eux étaient d'origine étrangère, parfois libres. Bien qu'il soit difficile d'évaluer l'ampleur des profits de la prostitution à Athènes, celle-ci a certainement constitué pour les investisseurs privés « an important object of investment as well as a source of profit for members of the upper classes »¹²⁸¹, ainsi qu'un revenu pour la cité grâce au *pornikon*. Les prostituées de haut niveau avaient la possibilité de sélectionner davantage leurs clients et, dans certains cas, de se prostituer avec un homme important.

Nous n'utilisons pas ici la bipartition traditionnelle entre hétéaire et *porne* pour indiquer une différence de *statut* tendancielle entre deux figures : la première entretenue par quelques clients riches, la seconde au service d'une clientèle nombreuse et anonyme. Une distinction socio-économique entre les prostituées existe évidemment, et le hiatus entre la condition de l'une et celle de l'autre pourrait être pertinent, notamment en fonction de leur condition de femme libre ou non : mais, comme cela a été démontré depuis un certain temps¹²⁸², elle ne se décline pas dans une bipartition entre hétéaires et *pornai*. En effet, les sources superposent souvent les deux termes pour désigner la même femme et le même travail, ou utilisent la distinction en termes de loyauté et de relation affective avec le client (*hetaira* comme « amie

¹²⁷⁹ Nous utilisons la définition des « travailleuses du sexe » en partant de la thèse que la prostitution est à tous les effets un travail, un échange entre des services sexuels et de l'argent ou d'autres biens, et plus précisément un travail exploité, qui trouve son présupposé dans la relation hiérarchique entre les sexes sociaux. Nous ne sommes pas d'accord avec la généralisation de McGinn 2014, 89, selon qui « the debate turns on whether prostitution is inherently degrading to prostitutes – so the radical feminists – or merits recognition as a legitimate way of earning a living – so the liberals. One manifestation of these differences is that liberals tend to use the phrase “sex worker”, while radicals prefer the term “prostitute” ». Un critère discriminant pour juger le travail du sexe doté d'une valeur heuristique n'est pas un critère moral (la « légitimité » de gagner sa vie par la prostitution), mais politique et économique (la prostitution est-elle un travail ? Si oui, est-elle exploitée ?). Les « féministes radicales (une catégorie non homogène et conçue différemment en Europe et aux États-Unis) sont divisées sur le front de la fonction émancipatrice du travail du sexe. Quant au lexique, le terme « sex-work », bien qu'utile pour révéler le caractère de la prostitution en tant que travail, est souvent devenu dans l'usage courant l'équivalent de « travail librement choisi », qui, dans la Grèce antique et ailleurs, est adéquat pour un petit nombre de travailleuses du sexe (*contra* Cohen 2015). La prostitution masculine est également répandue en Grèce, bien que son exploitation semble moins organisée (nous n'avons pas d'exemples de maisons closes masculines) ; cependant, la question dépasse le cadre de ce travail.

¹²⁸⁰ La question de l'emplacement des maisons closes et de leur utilisation exclusive en tant que telles est complexe ; les esclaves des maisons closes étaient probablement aussi utilisés pour d'autres emplois. À cet égard, Glazebrook 2011.

¹²⁸¹ McGinn 2014, 89. Voir Henry 2011 sur l'hypothèse d'un lien entre la guerre et la traite des femmes à des fins de prostitution.

¹²⁸² P. ex. McClure 2003, 11-18, Glazebrook, Henry 2011b.

affectueuse »), quelle que soit la situation socio-économique, ou encore pour caractériser un discours insultant ou élogieux, le terme *hetaira* étant plus euphémique que *porne*¹²⁸³.

L'idée même de bipartition est artificielle : l'ancienne prostitution était en fait inégale, et caractérisée par un *continuum* de rôles intermédiaires et par une grande zone grise de semi-professionnelles, telles que flûtistes, acrobates, danseuses et figures de symposium. De plus, comme le montre l'histoire de Nééra, l'itinéraire d'une travailleuse du sexe pouvait être inconstant et connaître plus ou moins de fortune selon les périodes et les âges, également en fonction de son statut de femme libre ou non ; une *porne* peut devenir *pallake*, une esclave prostituée peut être libérée et devenir l'amante d'un homme ou la tenancière d'un bordel. Enfin, il ne faut pas oublier qu'à l'époque archaïque, « the opposition of *hetaira* and *porne* seems to function within a complex network of economic, social and political differentiation of middling and elitist traditions, whereby the aristocratic symposium invents the *hetaira* to shield itself from the public sphere, which it figures and traduces through the obscenity of the *porne* »¹²⁸⁴. L'invention de la catégorie d'« hétéaire » vers le VI^e siècle serait liée, en somme, à la volonté de différencier un cadre aristocratique d'« échange de cadeaux », dans lequel l'entretien d'une hétéaire représente un symbole de statut, d'un contexte dégradé de transactions sexo-économiques dans l'*agora*, « démocratiquement » accessibles à quiconque en fait la demande.

Une distinction est cependant active au V^e siècle au niveau des stratégies discursives : face au silence partiel sur les corps anonymes des maisons closes, corps économiquement pauvres et esclaves par *statut*, le discours se concentre sur les prostituées célèbres, parfois cultivées, habiles à la conversation et même *sophai*, accessoires nécessaires du rituel social du banquet, souvent compagnes d'hommes publics¹²⁸⁵, dont le nom s'est transmis à travers les siècles, dans une vision idéalisée de l'hétéaire de l'époque classique qui a également influencé les reconstructions modernes. Il suffit de penser aux *Lettres des courtisanes* d'Alciphron, aux *Dialogues des courtisanes* de Lucien, aux catalogues de prostituées célèbres du XIII^e livre des *Deipnosophistes* et à la persistance dans les sources de la mémoire de personnages tels que Rhodope, Timandra, Théodote, Thaïs, Phryné. Certaines d'entre elles sont louées pour leurs qualités intellectuelles, d'autres sont remarquées pour leur avidité ou pour leurs tarifs stupéfiants, comme Laïs : leurs portraits sont fortement filtrés par les clichés sur la catégorie. L'importance et la renommée d'une hétéaire sont souvent directement liées à celle des notables qu'elle accompagne, et leur blâme vise souvent à dénigrer politiquement ces derniers : cela signifie que les images de ces personnages féminins transmises par les sources ne sont pas plus proches de la « réalité » que les personnages inventés, tellement les *topoi* sur la catégorie et les nécessités polemiques affectent leurs représentations.

¹²⁸³ Cfr. Anaxil. fr. 21,1-6 K.-A. ἐὰν δὲ τις μέτρια λέγουσα ... / τοῖς δεομένοις τινῶν ὑπουργῆ πρὸς χάριν, / ἐκ τῆς ἑταιρίας ἑταῖρα τοῦνομα / προσηγορεύθη· καὶ σὺ νῦν οὐχ ὡς λέγεις / πόρνης, ἑταίρας δ' εἰς ἔρωτα τυγχάνεις / ἐλληλοθῶς, « Mais si l'une de basse extraction, en répondant..... rend librement un service à ceux qui exigent certaines choses, de cet acte d'*hetairia* elle reçoit le nom d'hétéaire. Et donc, dans ce cas, il se trouve que vous êtes amoureux non pas d'une *porne*, comme vous le dites, mais d'une *hetaira* ».

¹²⁸⁴ Kurke 1997, 145. L'essai développe une analyse intéressante de la naissance de la catégorie d'« hétéaire » en Grèce à partir du VI^e siècle. Sur la prostitution ancienne, voir également Reinsberg 1989, Hartmann 2002, Faraone, McClure 2006, Cohen 2015, Kapparis 2018 (avec une bibliographie complète aux pp. 465-488).

¹²⁸⁵ Un catalogue d'hétéaires partenaires d'hommes célèbres se trouve dans Kakridis 2018, 99-125.

Le cas d'Aspasie est emblématique : Schmitt Pantel a raison de dire que, malgré la quantité d'informations sur le personnage, nous n'en savons pas plus sur la « vraie » Aspasie que sur la femme d'Ischomaque¹²⁸⁶. Dénigrée par les poètes comiques avec violence comme une vulgaire prostituée, louée par Platon et Xénophon comme *sophe kai politike*, les deux images d'Aspasie ne peuvent que se juxtaposer, malgré la tentative de synthèse de Plutarque dans la *Vie de Périclès*. À la base de ces différentes images se trouve un affrontement entre hommes : si Aspasie est accusée par les auteurs comiques d'avoir favorisé l'expédition contre Samos en 440 av. J.-C. et le décret de Mégare de 432/31, c'est seulement pour insinuer que Périclès est un politicien faible, au point d'être influencé par une femme, plus encore par une prostituée d'origine étrangère¹²⁸⁷. Tant en Grèce qu'à Rome, les références à l'action politique des femmes, en particulier celles considérées comme capables d'influencer les hommes de pouvoir, concernent souvent leurs habitudes sexuelles et visent en fin de compte à discréditer les hommes qui leur sont associés : un exemple clair en est la Clodia attaquée par Cicéron dans la *Pro Caelio*.

Si le travail des prostituées, en Grèce comme dans les siècles suivants, est manifestement un service sexuel exploité dans le cadre d'une relation hiérarchique entre les sexes, l'image de la courtisane est souvent celle de la séductrice par excellence, une profiteuse avide qui dépouille la victime masculine de sa force vitale mais aussi, plus prosaïquement, de son argent. L'image de la prostituée comme dévoreuse d'hommes n'est pas du tout surprenante, compte tenu de la conception générale de la débridité féminine. Dans cette rhétorique de la séduction, l'hétaïre se taille la part du lion en accédant aux honneurs de la chronique judiciaire à travers les procès dans lesquels elle est impliquée. Les plaidoyers du IV^e siècle concernant des affaires judiciaires impliquant les hétaires révèlent un fait intéressant : les attaques les plus violentes et les plus méprisantes contre les femmes qui se prostituent se produisent lorsqu'elles tentent d'une manière ou d'une autre d'échapper à leur rôle, qui en soi n'est pas détesté, puisqu'il est connoté comme un service au sexe masculin. Mais lorsque des prostituées tentent de briser un *oikos*, d'usurper la citoyenneté, d'inscrire leurs enfants dans une phratrie, de prendre possession des biens ou de l'héritage des enfants légitimes de leur amant pour leurs fils illégitimes, l'indignation se déverse sur elles, représentées comme un danger alarmant pour la communauté¹²⁸⁸.

L'histoire décrite dans le plaidoyer *Contre Nééra* du *corpus* de Démosthène est paradigmatique. Nééra est une prostituée, initiée au métier depuis son enfance, qui reçoit à un moment donné de deux clients le nécessaire pour s'affranchir. Après diverses vicissitudes, Nééra rencontre Stéphanos, un citoyen athénien qui l'épouse par convenance économique, l'emmène à Athènes et fait reconnaître les enfants de Nééra comme les siens – donc comme des citoyens. Selon l'accusateur, Nééra continue à se prostituer et combine cette activité avec les revenus de chantages ; Stéphanos et Nééra donnent en mariage à un citoyen athénien, voire un archonte-roi, leur fille Phano, qui est bientôt répudiée pour sa débauche.

¹²⁸⁶ Schmitt Pantel 2007, 199-221.

¹²⁸⁷ Sur Aspasie, voir notamment Henry 1995, Loraux 2001, Jouanna 2005, Schmitt Pantel 2007 et 2009, 137-154, Cataldi 2011.

¹²⁸⁸ Sur l'anxiété causée aux citoyens par ce type de femmes dans l'Athènes du IV^e siècle, voir Eidinow 2016, 312-325.

Le plaidoyer est doublement politique¹²⁸⁹. Tout d'abord dans son thème principal : l'attaque de Nééra par l'anti-macédonien Apollodore, fils de Pasion, est en fait un prétexte pour attaquer son mari, Stéphanos, représentant de la faction pro-macédonienne. Deuxièmement, le plaidoyer est politique car Nééra, vivant avec Stéphanos comme une épouse bien qu'elle soit étrangère et ayant donné sa fille en mariage à un citoyen, a attaqué la *polis* et menacé ses fondements, qui résident dans la légitimité de la transmission de la citoyenneté. Il ne s'agit que d'une affaire apparemment privée, qui est en fait présentée comme étant d'intérêt public parce qu'elle touche à la filiation légitime. Nééra usurpe le rôle d'épouse et sa fille épouse un archonte-roi bien qu'elle ne soit ni légitime ni vierge comme prescrit ; malgré cela elle a des prérogatives religieuses, y compris la célébration des rites *aporrheta* pendant les Anthesthéries. Cette accumulation de tromperies et d'impiété reprochées par Apollodore à ses adversaires permet à l'accusateur d'espérer que tous ceux qui se soucient de l'unité d'Athènes se déchaînent contre Nééra : les femmes athéniennes s'expriment par l'intermédiaire d'Apollodore pour défendre leur rôle de mères, d'épouses et de filles de citoyens légitimes menacés par Nééra et sa fille Phano (110-114). Ce plaidoyer, qui remonte à 343-340 av. J.-C., incite les Athéniens à défendre leurs privilèges contre les tentatives d'usurpation du droit de citoyenneté, miné par des femmes dissolues et rusées qui trompent des hommes sans défense¹²⁹⁰.

L'accusation portée contre Alké dans le plaidoyer *Sur l'héritage de Philoctémon* d'Isée est similaire ; l'hétaïre aurait persuadé le vieil Euctémon de quitter sa famille pour vivre avec elle et de demander l'adhésion à la phratrie pour son fils¹²⁹¹. Alké représentée comme une intrigante profiteuse, prostituée devenue proxénète, a toutes les caractéristiques d'un personnage de fiction : par la persuasion et l'utilisation de *pharmaka*, elle convainc subtilement le vieil homme de reconnaître son fils et de vendre ses biens immobiliers, puis de s'approprier les revenus de la vente. Le plaidoyer *Sur la succession de Pyrrhus*, une succession contestée par le fils d'une *pallake* qui revendique sa légitimité, est également d'Isée ; l'orateur rappelle ici la réalité du pouvoir de séduction invincible des prostituées, qui rendent folles leurs victimes masculines (17) : Ἡδη γάρ τινες νέοι ἄνθρωποι, ἐπιθυμήσαντες τοιούτων γυναικῶν καὶ ἀκρατῶς ἔχοντες αὐτῶν, ἐπέισθησαν ὑπ' ἀνοίας εἰς αὐτοὺς τοιοῦτόν τι ἐξαμαρτεῖν, « il est bien arrivé déjà que des jeunes gens, épris de semblables femmes et incapables de se maîtriser, se soient laissés entraîner dans leur folie à compromettre ainsi leur avenir ».

On retrouve une situation similaire dans le *Contre Olympiodore* attribué à Démosthène, où

¹²⁸⁹ À cet égard, Bruit Zaidman 2012.

¹²⁹⁰ L'indignation envers Nééra semble avoir été également transmise à certains chercheurs contemporains, qui mettent l'accent sur la « conduite sans scrupules » et sur les « compétences entrepreneuriales » des hétaires, capables de valoriser leur « potentiel économique » : comme si Nééra, vendue et prostituée alors qu'elle était encore enfant (*C. Neer*. 22), avait jamais eu d'autre choix, et comme si les épouses athéniennes l'avaient eu, alors qu'elles étaient remises à un homme par leur père. Dimauro 2014, 15 affirme que « A donna ascrivibili – nell'accezione meno nobile – alla categoria “etere” sembra doversi del resto riconoscere una posizione non passiva anche in questioni giudiziarie » (les italiques sont les nôtres) ; ce que signifie la spécification n'est pas clair.

¹²⁹¹ Les cas de Nééra et d'Alké pourraient constituer un indice de l'affaiblissement à Athènes « delle strutture regolanti la vita del singolo che a partire dal IV secolo tendono a perdere le prerogative di controllo detenute nel passato, e che qualcuno, dal punto di vista formale ed esteriore, vorrebbe tentare di difendere » (Cobetto Ghiglia 2014, 176).

l'accusé, qui entretient une hétéra, est défini comme fou et délirant (53-56) : « c'est cette femme qui est notre ruine à tous et qui le rend de plus en plus fou (μαίνεσθαι) » dit l'accusateur, et c'est à cause d'elle qu'Olympiodore a dépouillé les héritiers légitimes. N'est-ce donc pas une *adikia* outrageuse, poursuit l'accusateur, de voir « la maîtresse de cet homme, scandaleusement parée de bijoux et de manteaux de luxe, sortir en grand équipage et parader à nos frais, alors qu'elles-mêmes ne peuvent pas s'en payer autant ? Oui, ne sont-elles pas victimes plus encore que moi ? Quant à lui, ne donne-t-il pas une preuve de dérangement et de démence (μαίνεται καὶ παραφρονεῖ) quand il gouverne ainsi ses affaires ? ».

Le thème, également présent dans le *Contre Nééra*, des honnêtes femmes blessées et offensées par une prostituée revient ici. Le thème de la folie amoureuse d'Olympiodore réapparaît immédiatement après :

Ὀλυμπιόδωρος μὲν οὕτως τοιοῦτός ἐστιν ἄνθρωπος, οὐ μόνον ἄδικος, ἀλλὰ καὶ μελαγχολᾶν δοκῶν ἅπασιν τοῖς οἰκείοις καὶ τοῖς γνωρίμοις τῆ προαιρέσει τοῦ βίου, καὶ ὅπερ Σόλων ὁ νομοθέτης λέγει, παραφρονῶν ὡς οὐδεὶς πάποτε παρεφρόνησεν ἀνθρώπων, γυναικὶ πειθόμενος πόρνη. καὶ ἄκυρά γε ταῦτα πάντα ἐνομοθέτησεν εἶναι ὁ Σόλων, ὅ τι ἂν τις γυναικὶ πειθόμενος πράττη.

Voilà le personnage. Ce n'est pas seulement un malhonnête homme: à tous ses parents et à tous les gens de sa connaissance, il fait l'effet, dans la conduite de sa vie, d'un malade. Pour employer le mot du législateur Solon, il a l'esprit dérangé comme personne ne l'a jamais eu, lui qui se laisse mener par une prostituée; et justement, la loi de Solon déclare nuls tous les actes qui ont été faits à la suggestion d'une femme.

Il est intéressant de noter que, si la folie amoureuse des femmes est inhérente à leur nature, celle des hommes est provoquée par la persuasion féminine : un concept utile pour justifier les actes des hommes au détriment de leur famille et, à ce titre, contraires aux devoirs de tout bon citoyen. Envoûté par une femme fatale, le citoyen ne décide pas, mais cède à la force, sauf dans des cas comme celui d'Olympiodore qui était *adikos* avant même d'être victime de l'implacable prédatrice sexuelle¹²⁹².

Au-delà de la dimension diffamatoire de ces plaidoyers, il est clair que la représentation de figures féminines et de femmes avides et profiteuses qui trompent les hommes avec leurs arts érotiques ou avec des *pharmaka* rencontre les préjugés des juges et du public non seulement sur le danger des prostituées, mais des femmes en général, dont les prostituées partagent les vices¹²⁹³. Les femmes peintes par les orateurs satisfont le bon sens de l'auditeur, tant en ce qui concerne les figures positives (les bonnes mères de famille) que celles négatives (les

¹²⁹² La séduction des courtisanes est décrite en termes cynégétiques dans le dialogue entre Socrate et l'hétéra Théodote dans Xen. *Mem.* III 11 : la séductrice est assimilée à un chasseur qui dissémine astucieusement les pièges dans lesquels tombent les clients-proies. La prédation féminine est parfois aussi comparée à celle de l'araignée, qui tisse sa toile (le *dolos*) pour capturer et tuer sa victime. Le *pordalis* séduit également sa proie de façon féminine, par la tromperie et la séduction : le fr. 494 des *Femmes occupant les tentes* d'Aristophane déclare que « l'on appelle la prostituée une "panthère" » (τὴν πόρδαλιν καλεῖσι τὴν κασαλβάδα).

¹²⁹³ La cupidité est également une caractéristique attribuée aux figures féminines mythologiques comme Hélène, Hermione, Ériphyle, Astyoché, Scylla (selon Aesch. *Co.* 613-622) et Procris.

intrigantes, hétaires ou concubines)¹²⁹⁴ : en ce sens, les plaidoyers offrent des indices importants de la mentalité et de l'idéologie de leur temps¹²⁹⁵.

Les deux groupes de femmes présentés par les orateurs, avec la charge de stéréotypes qui leur est liée, correspondent à la bipartition mise en évidence par Cantarella entre « séduites » et « séductrices ». Le premier est le type de la bonne épouse qui, étant veuve, essaie de favoriser ses enfants, si elle en a, ou ses frères et neveux¹²⁹⁶. Comme la bonne épouse n'a aucune raison d'assister à un procès tant que son mari est vivant, elle entre sur la scène judiciaire une fois qu'elle est devenue veuve, se présentant comme une victime et principalement pour protéger les enfants au nom desquels elle parle. Le second type est celui de la mante dévorant les hommes et leurs fortunes, étrangère à la famille, dont elle menace la stabilité et les biens en séduisant l'un des membres masculins. Le fait que ce type de femme soit généralement d'origine étrangère et/ou esclave augmente sa dangerosité en tant que menace extérieure pour l'unité de la *polis*¹²⁹⁷.

Le danger incarné par les prostituées dévorant les hommes est représenté de façon comique dans le long fr. 22 K.-A. du poète comique Anaxilas (IV^e siècle av. J.-C.), dans lequel est montré un catalogue d'hétaires associées à une série de monstres meurtriers, tous féminins (vv. 1-6) :

ὄστις ἀνθρώπων ἑταίραν ἠγάπησε πώποτε,
οὗ γένος τίς ἂν δύναιτο παρανομώτερον φράσαι;
τίς γὰρ ἢ δράκαιν' ἄμικτος, ἢ Χίμαιρα πύρπνοος,
ἢ Χάρυβδις, ἢ τρίκρανος Σκύλλα, ποντία κύων,
Σφίγξ, ὕδρα, λέαιν', ἔχιδνα, πτηνά θ' Ἄρπυιῶν γένη, 5
εἰς ὑπερβολὴν ἀφίκται τοῦ καταπτύστου γένους;

Si quelq'un a jamais aimé une courtisane, qu'il me nomme un être plus pervers. En effet, qu'est-ce en comparaison, qu'une dragone inaccessible, une Chimère qui jette le feu par les narines, une Carybde, une Scylla, ce chien marin à trois têtes, un Sphinx, une hydre, une lionne, une vipère? Que sont les Harpies ailées? Non, il n'est pas possible d'égaliser la méchanceté de cette exécration engendrée; car elle surpasse tout ce qu'on peut se figurer de plus mauvais.

Après avoir passé en revue ces hétaires-monstres qui pillent les clients avec leurs rémunérations élevées, le poète conclut (vv. 30-31) : συντεμόντι δ' οὐδὲ ἔν / ἐσθ' ἑταίρας ὅσα περ ἔστι θηρί' ἐξωλέστερον, « mais, pour tout dire en bref, de toutes les bêtes féroces il n'y en a pas de plus dangereuse qu'une courtisane ». À juste titre, le catalogue d'Anaxilas a été assimilé à celui de Sémonide d'Amorgos, également caractérisé par des déclarations générales

¹²⁹⁴ À cet égard, voir Mossé, Di Donato 1983, Vial 1985.

¹²⁹⁵ En revanche, aucun blâme ne semble retomber sur les propriétaires des bordels, qui exerçaient une activité économique prévue, réglementée et taxée par l'État : mais la parabole d'Alké, qui de prostituée devient la gérante d'un *porneion*, est rapportée par Isée avec une certaine haine (*De Filoct.* 19 ss.).

¹²⁹⁶ Mais comme l'observe Vial 1985, 56, « On voit dans les plaidoyers peu de maris ayant assez d'estime pour confier à leur femme des informations importantes ou des biens de valeur », sauf dans le cas cité de Cléobule.

¹²⁹⁷ Voir Vial 1985, 53.

sur la catégorie faisant l'objet de la satire et par l'illustration des cas¹²⁹⁸. En parlant de monstres, de nombreuses hétaires portent le surnom de Lamia, par exemple une maîtresse de Thémistocle (Athen. XIII 576d), et une de Démétrios Poliorcète, (Athen. XIII 577, Alciph. 16, 17). Plutarque (*Dem.* 27,8) raconte que cette Lamia, plus âgée et plus experte que Démétrios, laissait sur son cou les marques de ses dents, semblables à celles d'une bête terrible (*deinou theriou degmata*)¹²⁹⁹. Outre les noms de monstres, les prostituées reçoivent souvent des noms d'animaux, parfois féroces.

Dans la Comédie moyenne on trouve une veine vivace dédiée aux courtisanes, dont les noms, connus ou inconnus, donnent le titre à de nombreux drames¹³⁰⁰ : les poètes se moquent de leurs vices, comme celui de se maquiller pour masquer leurs défauts (une forme *sui generis* de *dolos*)¹³⁰¹, de l'ivresse¹³⁰², de la glotonnerie et, bien sûr, de l'avidité¹³⁰³. Athénée, dans le livre XIII, cite deux vers d'Antiphane (fr. 2 K.-A.), proverbiaux en apparence, sur les courtisanes comme malheur (« Une courtisane fait le malheur de celui qui l'entretient ; il ne peut se féliciter que d'avoir un grand ennemi chez lui ») ainsi que de nombreux autres fragments de la même teneur. Cependant, l'érudit ne manque pas de mentionner d'autres passages, surtout comiques, dans lesquels il vante les avantages de la prostitution comme un moyen sûr de profiter d'un moment de plaisir « pour quelques sous et sans rien risquer » (Eubul. fr. 82 K.-A.), en évitant les dangers des maris jaloux (Xenarch. fr. 4 K.-A.). Dans l'imaginaire masculin, le bordel devient ainsi, comme dans les siècles suivants, le lieu de la jouissance désengagée : chez des auteurs comme Athénée « cities, starting with Athens, have constructed utopian sites of beautiful courtesans » ; mais « the persistence of both the utopian fantasy of elegant brothels and of the reality of “low-end” prostitution requires us to examine and historicize the construction of the brothel »¹³⁰⁴.

En effet, à côté de la vision de la prostituée comme dévoreuse d'hommes, l'image paternaliste de la courtisane au cœur d'or qui, *malgré sa profession*, ne renonce pas à son humanité, connaîtra une grande diffusion au fil des siècles : dans ces figures, d'Habrotonon à Violetta et Boule de Suif, on célèbre un fétiche, une autre projection masculine de la figure socialement chargée de rendre un agréable service à la classe de sexe dominante. Dans ce sillon sont placés plusieurs passages comiques cités par Athénée dans le livre XIII, dans lesquels la

¹²⁹⁸ Anderson 2018.

¹²⁹⁹ Sur l'assimilation des hétaires à des entités monstrueuses féminines, voir également *infra* chap. II.3.4.

¹³⁰⁰ À ce propos Sanchis Llopis 2014, 48-67. D'autres passages comiques sur les hétaires et leurs vices dans Rodríguez Alfageme 2005.

¹³⁰¹ E.g. Alex. fr. 103 K. : « Pour commencer, par rapport au profit et au pillage de leur prochain, tout le reste est pour elles accessoire, et elles trament leurs ruses contre tout le monde. Une fois qu'elles sont riches, elles prennent des novices qui font leur apprentissage du métier. Vite elles les remodelent, de sorte que ces filles, changeant de manières et d'extérieur, cessent de se ressembler ». Le poète fait suivre une illustration des dispositifs utilisés par les courtisanes pour paraître attractives (talons hauts, poudres, seins et fesses postiches...) et il conclut : « Et voilà par quels artifices (*technai*) on se trafique le portrait ».

¹³⁰² Le thème de la *vinosity* des femmes est largement appliqué aux prostituées dans la comédie du IV^e siècle : voir e.g. Pherecr. fr.73-76, 81 K.-A., Theop. fr. 41-42 K.-A., Alex. fr. 225 K.-A., Eubul. fr. 97 K.-A., Epicr. fr. 3 K.-A. : « Cette Laïde est fainéante et ivrognesse. Son seul souci, c'est sa boisson et sa nourriture de chaque jour. [...] Quand elle n'était encore qu'un oisillon et un oiselet, elle était sauvage (*ἀπηγριωμένη*) dans sa chasse aux pièces d'or ». La traduction des fragments d'Épicrate et d'Alexis est de Carrière 1979, 290-293.

¹³⁰³ E.g. Alciphro 9 ; 11,8 ; 14, 7 ; Luc. *Dial cort.* 6 et 16.

¹³⁰⁴ Glazenbrook, Henry 2011b, 9. Sur l'imaginaire sur les courtisanes chez Athénée, voir McClure 2003.

prostituée est magnifiée au détriment de l'épouse légitime, comme le fr. 5 K.-A. de Philétaire (« Ce n'est pas en vain qu'on voit par toute la Grèce des temples consacrés à l'Hétaïre, tandis qu'il n'y en a pas à l'épouse ») ou le fr. 1 K.-A. d'Amphis (« Une maîtresse n'est-elle pas toujours affectonnée qu'une épouse? Oui, certes, et avec raison; car que fait une épouse dans l'intérieur du logis? Elle s'y moque de tous les égards; au lieu qu'une bonne amie sait qu'on ne s'attache un homme que par de bonnes façons, et qu'autrement il faut qu'elle en cherche un autre »).

Ces deux stéréotypes offrent une vision idéalisée et déformée de la prostitution ancienne, qui a également influencé négativement de nombreuses reconstructions contemporaines, fascinées par une image abstraite de l'hétaïre comme odalisque ou geisha, ou protagoniste élégante et cultivée de la haute société¹³⁰⁵. Les vases sur lesquels sont illustrées des scènes de banquet avec des prostituées nues montrent, comme Henry et Glazebrook le font bien remarquer, que les conversations brillantes n'étaient pas les performances les plus demandées. Les scènes sont parfois très violentes : et on peut supposer que les prostituées des banquets aristocratiques n'ont pas reçu un traitement plus sophistiqué que celles des bordels.

Cette double caractérisation des travailleuses du sexe est, après tout, parfaitement symétrique à la double caractérisation des épouses des citoyens : l'épouse idéale, comme la prostituée idéale (et comme le chien !), s'en tient au rôle grégaire que lui confère l'homme de référence, satisfaisant les attentes privées et collectives ; la mauvaise épouse brise la barrière sociale imposée à ses vices naturels en devenant meurtrière, adultère, trompeuse, tout comme la mauvaise prostituée aspire à des biens ou à des positions juridiques qui appartiennent aux épouses légitimes. En conséquence, les femmes déviantes sont caractérisées à tous égards comme un danger non seulement pour l'individu, mais aussi pour la cohésion sociale dans son ensemble.

Il faut donc conclure que, comme pour les femmes meurtrières, pour ce qui est des séductrices aussi, les représentations opèrent un renversement de signe par rapport à la réalité : dans une société comme celle d'Athènes, où le droit, la médecine et la tradition refusent aux femmes la sexualité autonome qui est au contraire accordée aux hommes, les représentations littéraires sont pleines d'exemples, de réflexions et de théories sur les dangers des femmes autonomes et de leurs arts perfides. Comme dans l'histoire suivante, le sujet social opprimé, dont la sexualité est domestiquée de manière hétérosexuelle – reproductive ou récréative – et dont la capacité à donner naissance à des enfants est optimisée en fonction des besoins de la société à laquelle il appartient, est transformé en une catégorie dangereuse, selon un paradigme de victimisation qui constitue la classe des hommes comme cible. De cette falsification de la réalité transformée en idéologie, la gynécophobie est un outil important.

¹³⁰⁵ Voir l'excellente synthèse de Glazebrook, Henry 2011b, 3-13.

II.3.2 *Pharmakides*, enchanteresses, empoisonneuses

*Violette Nozière c'est l'éternelle histoire des empoisonneuses,
l'histoire des crimes essentiellement féminins*

L'Intransigeant, 11 octobre 1933

La séparation, dans cette étude, entre les figures de séductrices et celles de *pharmakides* est plutôt artificielle : la pensée grecque associe en effet étroitement la magie au pouvoir de persuasion des femmes dans un contexte amoureux, la séduction confine au charme et le contrôle exercé sur les hommes par l'attraction érotique est tout aussi fort que celui mis en œuvre par les sortilèges et les philtres magiques¹³⁰⁶. Éros – affirme Platon – est un δεινὸς γόης καὶ φαρμακεὺς καὶ σοφιστής¹³⁰⁷. Après tout, même dans les langues modernes, le lexique de la magie est utilisé dans des contextes érotiques (*stregare*, *ammaliare*, *ensorceler*, *to bewitch*, *to charm*, *embrujar*, *enfeitiçar*), tant la vision de l'enchantement amoureux et de la persuasion érotique est puissante, et tant le rôle féminin y est pertinent. Bien que ces verbes puissent être utilisés pour les deux sexes, en pratique, dans les langues modernes, ils indiquent surtout l'enchantement exercé par une femme sur un homme.

En vérité, beaucoup des subdivisions faites dans cette section entre les catégories de femmes dangereuses sont artificielles : les empoisonneuses sont liées aux magiciennes (appelons-les ainsi pour le moment), mais aussi aux assassines ; les belles-mères amoureuses aux adultères, aux séductrices et aux meurtrières ; Hélène, la charmeuse par excellence, connaît les arts magiques et, d'autre part, Circé est bien équipée en matière de séduction érotique ; les Sirènes sont des monstres meurtriers d'hommes, mais elles séduisent les marins par leur chant.

Le choix de traiter dans cette section le pouvoir de la voix féminine et de la *peitho* est également subjectif : ce thème aurait été traité avec la même pertinence dans la section sur les séductrices¹³⁰⁸. Nous procédons donc à l'analyse avec la conscience que toute taxonomie, bien que nécessaire à l'analyse, est substantiellement conventionnelle et que, dans les divers mythes et les genres, les plans se chevauchent et se croisent dans différentes combinaisons, produisant des significations hétérogènes.

Au centre de ce chapitre se trouvent les représentations littéraires et figuratives des femmes dangereuses qui pratiquent la « magie ». Mais ce terme pose déjà un énorme problème et illustre clairement comment les catégories indigènes des Grecs sont souvent irréductibles aux catégories modernes. Les questions de savoir ce qu'était la magie pour les Grecs au fil du temps, si et quand certaines pratiques ont été subsumées dans un concept de « magie »

¹³⁰⁶ Sur la contiguïté entre séduction, *pharmakeia* et mort, il existe un curieux passage d'Artémidore (*Onir.* IV 71) selon lequel rêver d'une femme administrant des *pharmaka* indique la *moicheia*, car les deux actions se déroulent en secret. La femme rêvée provoquera la mort du rêveur, car le *pharmakon* est lié à la mort.

¹³⁰⁷ Plato, *Symp.* 203d « L'amour est un terrible imposteur, magicien et sophiste ». Dans *Phedr.* 242e, Socrate, pour indiquer l'enchantement amoureux produit en lui par Phèdre, définit sa propre bouche comme καταφαρμακευθέντος ὑπὸ σοῦ.

¹³⁰⁸ Ainsi écrit Aguirre Castro 1994, qui assimile Circé, Calypso et les Sirènes sous l'étiquette de « femmes fatales ».

homogène et conscient, quelles étaient ses origines, quel était son lexique, quel type d'actions elle indiquait, quelle était l'identité complexe des anciens « magiciens », sont controversées et débattues¹³⁰⁹. La ligne de démarcation entre magie et religion (une distinction très théorique, et beaucoup plus moderne et européenne qu'ancienne) est encore plus controversée, d'autant plus qu'il s'agissait d'une société dans laquelle le concept de « religion » n'existait même pas¹³¹⁰. Le démembrement hors contexte des phénomènes magico-religieux reste cependant artificiel, même à une époque plus récente.

Il en va de même pour la distinction entre magie et médecine : les sorts récités pour entraîner des guérisons étaient-ils perçus comme de la « magie » ou de la médecine ? Quand un *pharmakon* est-il un poison, un médicament ou une potion magique ? Ce n'est pas un hasard si le terme était couramment utilisé dans les trois sens.

Ici, la notion de magie (et de « magicienne ») sera utilisée le moins possible (au moins pour l'époque archaïque) et au sens large, comme un objet aux contours incertains, faisant partie du discours indigène sur la relation entre l'homme et le surnaturel ; cette notion sera également utilisée pour indiquer un ensemble d'activités visant à influencer les événements et à modifier la nature par le biais de l'appui de potions, de sorts, de rituels, d'objets magiques, pas nécessairement nuisibles et pas nécessairement perçus comme illicites. Mais tout cela ne suffit pas pour définir la « magie » : en effet, selon ces critères même les actes de purification, de divination, de guérison ou d'initiation pratiqués dans le cadre de la « religion » ou de la médecine pourraient être classés comme de la *manganeia*. La réalisation de certaines actions rituelles ne suffit pas à définir la magie : il faut aussi qu'elles soient réalisées en dehors du contexte institutionnel et des pratiques religieuses collectives de la *polis*, et qu'elles soient perçues au niveau social sinon comme illicites, du moins comme suspectes et discréditées¹³¹¹. Les professionnels de la magie décrits par les sources, souvent des prêtres itinérants qui vivaient du revenu de leurs pratiques privées, appelés *goetes*, *agyrtai*, *epodoi*, *magoi*,¹³¹² étaient socialement sanctionnés et perçus comme des charlatans avides et des escrocs ; c'est pour cette raison que leurs actions étaient souvent rattachées à une sagesse orientale, étrangère à la Grèce.

Cependant, ces sources appartiennent au V^e siècle : avant Hérodote (I 132 et VII 113-114), qui identifie la particularité de l'action des *magoi* persans dans le lien entre *pharmaka* et *epodai*, nous n'avons pas de références claires à la magie comme une notion distincte en soi. Dans les poèmes homériques, par exemple, il n'est pas fait mention d'activités reconnaissables comme étant « magiques »¹³¹³ : néanmoins, Circé deviendra au fil des siècles l'archétype littéraire de

¹³⁰⁹ Le débat sur ces questions a été large au cours des dernières décennies, notamment grâce à l'intérêt croissant des chercheurs pour les sources techniques sur la magie. Nous nous limiterons ici à mentionner les études directement citées au cours de l'analyse.

¹³¹⁰ Sur la perception, l'évolution et la cristallisation du concept de magie par rapport aux pratiques religieuses, voir notamment Versnel 1991, Graf 1995, 29-42, Dickie 2001, 18-46.

¹³¹¹ Le fait que les opérateurs de la « magie » étaient discrédités ne signifie pas que ses utilisateurs étaient marginalisés : au contraire, de nombreuses sources attestent que des membres de la classe dirigeante athénienne y ont eu fréquemment recours.

¹³¹² Sur la terminologie grecque de la magie, dont l'âge et les origines sont variées, voir e.g. Graf 1994, chap. 2.

¹³¹³ Le fait qu'Homère ne mentionne pas les professionnels des pratiques magico-religieuses privées ne signifie pas que ces figures n'existaient pas : Burkert 1992, 41-85 pense qu'ils étaient déjà répandus, du moins depuis l'époque archaïque. Selon certains chercheurs, Homère les aurait exclus des poèmes avec d'autres éléments surnaturels en tant que superstitions indignes du contexte héroïque.

la magicienne. Il est douteux qu'à l'époque homérique il ait existé un concept comme celui qui sera plus tard exprimé par les termes *manganeia* ou *mageia* : les pratiques qui seront plus tard cataloguées comme des actes magiques étaient probablement perçues comme des actes médico-religieux, et se distinguaient de ce qui sera de la magie par le fait qu'elles n'étaient pas socialement blâmées. Il est probable que seule la spécialisation des savoirs à l'époque classique ait désigné comme de la « magie » tout ce qui se trouvait en marge de la science, de la philosophie, de la religion civique, ce qui en faisait une connaissance partiellement autonome dans le domaine des faits religieux¹³¹⁴. Ce seront principalement les philosophes et les médecins qui, au IV^e siècle, lanceront une attaque contre la dangerosité des rites et cultes non-civiques, parmi lesquels ceux que nous, les modernes, qualifierions de « magiques ». Il faut cependant tenir compte du fait que les opinions des philosophes et des médecins ne peuvent pas coïncider avec celles de la majorité de la communauté.

Comme à chaque époque, même dans l'antiquité, le concept de magie, qui est éminemment social, est continuellement redéfini et renégocié en fonction des besoins de chaque communauté et de chaque moment historique : à un certain moment, ce seront finalement les lois qui circonscriront les caractéristiques des crimes qui seront punis, y compris la magie, souvent à la suite de situations spécifiques à réglementer et à réprimer¹³¹⁵. En bref, c'est d'une certaine manière l'accusation de magie qui définira la notion.

L'empoisonnement avait également un statut liminaire dans l'Antiquité : en présence d'un cadavre sans signes extérieurs de violence et en l'absence de science toxicologique, le doute sur le caractère naturel de la mort ou sur la présence de poison ou de magie ne pouvait être écarté. Dans ces deux derniers cas, bien que l'empoisonnement soit un moyen couramment utilisé pour se débarrasser des opposants politiques, les coupables sont souvent considérés comme des femmes. En effet, les sources qui esquissent des personnages inventés, d'une part proposent le poison comme une arme typiquement féminine¹³¹⁶, d'autre part établissent une relation solide entre le féminin et la magie : de Circé à Médée en passant par Simaitha et les sorcières romaines, les professionnels de la « magie » sont représentés de façon prédominante comme des femmes. En Grèce, ces figures sont généralement appelées *pharmakides*¹³¹⁷.

Si nous acceptons ces sources comme un miroir de la réalité, nous n'hésiterions pas à conclure, en paraphrasant Lysistrata, que *φαρμακοῖς γυναιξὶ μελήσει* : les sources historiques et philosophiques tracent cependant un tableau très différent, traitant les opérateurs de la magie presque toujours au masculin. En effet, les spécialistes de la magie ancienne, à travers l'étude des sources documentaires, des papyrus magiques, des *tabellae defixionum* et de certains types de textes en prose, sont depuis longtemps parvenus à des conclusions

¹³¹⁴ Graf 1994, chap. 2. Pour une mise au point du débat sur le statut de la magie, et plus particulièrement de la magie ancienne, voir Graf 1994 et 2002.

¹³¹⁵ Phillips 1991.

¹³¹⁶ Il existe de nombreuses phrases proverbiales à ce propos, p. ex. le fr. 464 Kn. d'Euripide. Des siècles plus tard, avec le parallèle habituel entre enchantement magique et érotique, voir Plut. *Con. Praec.* 139a : « La pêche à l'aide de drogues est un moyen rapide et facile d'attraper et d'avoir du poisson, mais elle le rend incontestible et mauvais ; de même les femmes qui utilisent des philtres et des charmes magiques (φίλτρα καὶ γοητείας) à l'égard de leurs maris et qui les subjuguent par la volupté (δι' ἡδονῆς) n'ont plus pour compagnons que des êtres stupides, insensés, corrompus ».

¹³¹⁷ Le terme *magos*, d'origine persane, est réservé aux hommes ; mais dans une fable d'Ésope, la magicienne est appelée *γυνὴ μάγος* (Aes. *Fab.* 56 Perry).

différentes de celles qui étaient induites par les sources poétiques : certains chercheurs concluent que la pratique de la magie était essentiellement masculine, tant comme profession que comme utilisation, d'autres émettent l'hypothèse que les deux sexes participaient de manière égale, parfois dans des domaines différents¹³¹⁸. Par conséquent, l'image décrite par la poésie d'une présence féminine prépondérante dans le domaine de la magie n'est pas confirmée, sauf peut-être dans le cadre de la grossesse et de l'accouchement. Même en ce qui concerne la magie érotique, qui est considérée comme un domaine féminin tant parmi les praticiens que les clients, les papyrus magiques montrent qu'il y a plus d'hommes qui essaient de lier une femme à eux par le biais des arts magiques¹³¹⁹. Selon les poètes, cependant, aucun homme ne semble avoir besoin de cet outil pour conquérir une femme.

Les traces de magiciens masculins dans la fiction sont rares. En partant de l'*epos* traditionnel, puis dans la littérature archaïque et classique, on ne trouve pas de correspondants masculins de figures de *pharmakides* importantes comme Circé et Médée, investies d'une capacité « magique » stable, ni de figures secondaires et anonymes comme la nourrice de Phèdre, qui utilisent occasionnellement les *pharmaka*. Du côté masculin, nous rencontrons des personnages légendaires ou semi-légendaires dotés de capacités spéciales de divination, de guérison ou psychagogiques, tels qu'Orphée, Trophonios et Pythagore, généralement caractérisés positivement¹³²⁰. Mais, si des figures féminines comme Médée modifient leur physionomie en devenant, à l'époque classique, des *pharmakai* et des meurtrières alors qu'elles étaient auparavant des divinités bienveillantes et des guérisseuses, cela n'arrive pas aux héros dotés de capacités iatromantiques¹³²¹ ; ils sont vénérés en Grèce comme des bienfaiteurs et ne dégénèrent pas en figures négatives de *goetes* ou d'empoisonneurs¹³²².

En revanche, dans la prose historique et philosophique de l'époque classique, on trouve des descriptions méprisantes de figures masculines de magiciens itinérants, de devins, de charlatans et de maîtres d'initiations comme ceux décrits par Platon, qui offraient des services privés de magie « blanche » ou « noire » dans les cités grecques contre une rémunération¹³²³ ; il est peu probable qu'il ait été aussi facile pour une femme d'exercer une profession itinérante. Comme cela a été mentionné, entre le V^e et le IV^e siècle, ces figures sont également l'objet de discrédit de la part de la nouvelle médecine rationnelle qui s'oppose aux traitements magico-religieux des maladies, par exemple la « maladie sacrée »¹³²⁴. L'irrationalité et

¹³¹⁸ Dickie 2002, 79, Kunst 2007, 158, Graf 1994, chap. 6.

¹³¹⁹ Graf 1994, chap. 6.

¹³²⁰ On trouvera une analyse de ces figures dans Ogden 2002b, 9-32 (33-60 pour les « magiciens » orientaux).

¹³²¹ Pour un examen de cette catégorie de héros, voir Brelich 1958, 106-118. Voir aussi Kunst 2007, 150.

¹³²² Un passage de Properce (II 1, 51-64) est intéressant à cet égard, qui juxtapose, sans les comparer explicitement, deux groupes de personnages, les hommes et les femmes experts en *pocula* et *herbes* : les femmes sont toutes des magiciennes et des empoisonneuses nuisibles, les hommes sont tous des guérisseurs bénéfiques.

¹³²³ *Resp. II* 364b-c : « Des sacrificateurs ambulants, des devins (ἀγύρται δὲ καὶ μάντις), assiégeant les portes des riches, leur persuadent qu'ils ont obtenu des dieux, par certains sacrifices et enchantements (θυσίαις τε καὶ ἐπωδαίς) le pouvoir de leur remettre les crimes qu'ils ont pu commettre, eux ou leurs ancêtres, au moyen de jeux et de fêtes. Quelqu'un a-t-il un ennemi auquel il veuille nuire, homme de bien ou méchant, n'importe, il pourra le faire à peu de frais : ils ont certains secrets pour séduire ou forcer les dieux et disposer de leur pouvoir (ἐπαγωγᾶς τισιν καὶ καταδέσμοις) » (trad. V. Cousin). Œdipe, avec l'intention d'insulter Tirésias, le définit comme μάγον μηχανορράφον « faux prophète, grand meneur d'intrigues », δόλιον ἀγύρτην « fourbe charlatan » (*OT* 387-388).

¹³²⁴ Hippocr. *Morb. Sacr.* 1,22-30 : « Ceux qui, les premiers, ont sanctifié cette maladie, furent à mon avis ce que

l'amateurisme reprochés à ces pratiques au nom des nouvelles exigences de rationalité seront intéressants pour comprendre la continuité du lien des femmes avec la magie dans les représentations littéraires de l'époque.

En analysant les figures de *pharmakides* de la littérature archaïque et classique¹³²⁵, il faudra donc toujours garder à l'esprit l'écart entre la fiction littéraire et ce qui ressort des sources techniques concernant les professionnels de la magie ; un écart dont il faut se demander les raisons, et qui indique combien l'idéologie et l'incorporation des préoccupations sociales ont affecté la construction de ces personnages au cours des siècles.

LES ENCHANTERESSES HOMÉRIQUES

Les premières représentations de femmes utilisant la « magie » dans la littérature grecque remontent à Homère. Le terme « magiciennes », en vérité, est particulièrement inapproprié pour définir ces figures : il s'agit, comme nous le verrons, de femmes mortelles ou de déesses qui, en vertu de caractéristiques personnelles, de connaissances divines ou médico-religieuses, agissent sur la réalité, la modifiant au moyen d'instruments tels que des objets magiques, des *pharmaka* et des *epodai*, qui ne sont pas pertinents pour les héros.

Dans l'*Iliade* est mentionné par exemple le personnage d'Agamède (XI 740) : Nestor nomme un guerrier qui avait épousé Ἀγαμήδην, ἧ τόσα φάρμακα ἤδη ὅσα τρέφει εὐρεῖα χθών « Agamède la blonde, experte à tous les poisons que nourrit la vaste terre »¹³²⁶. Même dans la rencontre entre Héra et Aphrodite dans le livre XIV, en particulier dans les vv. 214-221, des traces de magie érotique, corroborées par le *kestos* en tant qu'amulette, ont été mises en évidence par les chercheurs ; mais¹³²⁷ la frontière entre la séduction et l'enchantement est très nuancée, et les prérogatives divines d'Aphrodite suffisent à expliquer l'efficacité de son bandeau polychrome.

Les plus célèbres et les plus importantes charmeuses des poèmes homériques sont sans aucun doute Circé et Calypso, auxquelles un large espace est consacré dans l'*Odyssée*. Les deux personnages sont qualifiés de θεὰ ; ils ne devraient donc pas, *stricto sensu*, faire l'objet d'une

sont aujourd'hui les mages, les expiateurs, les charlatans, les imposteurs (μάγοι τε καὶ καθάρται καὶ ἀγύρται καὶ ἀλαζόνες), tous gens qui prennent des semblants de piété et de science supérieure. Jetant donc la divinité comme un manteau et un prétexte qui abritassent leur impuissance à procurer chose qui fût utile, ces gens, afin que leur ignorance ne devînt pas manifeste, prétendirent que cette maladie était sacrée. A l'aide de raisonnements appropriés, ils arrangèrent un traitement où tout était sûr pour eux, prescrivant des expiations et des incantations (καθαρμοὺς καὶ ἐπαιδιὰς) » (trad. Littré).

¹³²⁵ Un bref aperçu de ces figures dans Ogden 2002b, 78-114.

¹³²⁶ Selon Martin 2013, 179-180, la scène dans laquelle la prisonnière Hécamedé verse une boisson à Patrocle et Nestor aurait une caractérisation magique (*Il.* XI 624-643) : «Devant eux, tout d'abord, elle pousse une table, aux pieds de smalt, belle et bien polie. Elle y dépose une corbeille en bronze, avec des oignons pour accompagner le breuvage, du miel jaune, de la sainte mouture de blé, enfin une coupe splendide que le vieillard lui-même a apportée de chez lui. [...] La femme pareille aux déesses y fait son mélange au vin de Pramnos. Elle y râpe un fromage de chèvre au moyen d'une râpe en bronze ; puis elle y verse de la farine blanche ; et, quand elle a terminé le mélange, elle les invite à boire ». Martin affirme : « Si au premier abord cet objet n'a rien de surnaturel, sa destination à des hommes revenant du combat suffit à dévoiler son objectif, à savoir revivifier les corps ». Cependant, cette hypothèse ne nous semble pas reposer sur des éléments de preuve.

¹³²⁷ Faraone 1990, par exemple, pense, sur la base d'une comparaison avec des incantations grecques et néo-assyriennes, qu'Homère a utilisé des prières traditionnelles associées à des amulettes pour structurer cet épisode.

aux arbres, habite une déesse, une fille d'Atlas [...] Sa fille tient captif le malheureux qui pleure. Sans cesse, en litanies de douceurs amoureuses, elle veut lui verser l'oubli de son Ithaque.

Calypso est une déesse : elle est appelée *thea* dans de nombreux passages et elle se définit comme telle (V 119) ; elle se nourrit de nectar et d'ambrosie (V 199) et offrira à Ulysse de partager son immortalité¹³²⁹. Athéna décrit le séjour d'Ulysse sur l'île d'Ogygie comme une contrainte (I 14 ἔρυκε ; I 55 κατερύκει) exercée par un enchantement (I 56-57 μαλακοῖσι καὶ αἰμυλίοισι λόγοισι / θέλγει) qui, comme un *pharmakon*, fait oublier au héros son retour (I 57 ἐπιλήσεται). La raison de cet emprisonnement est explicite : Calypso veut épouser Ulysse (I 15 λιλαιομένη πόσιν εἶναι). La description d'Athéna dépeint une femme dangereuse, dont Ulysse doit être sauvé de l'emprise (I 84-87).

Les Olympiens acceptent la demande d'Athéna et Hermès est envoyé à Ogygie, où Ulysse « git dans une île, où les maux le torturent ; là bas, en son manoir, la nymphe Calypso, de force, le retient (ἀνάγκη / ἴσχει) ». (*Od.* V 13-15). « De force », dit Homère. Mais quand Hermès vient sur l'île, ce n'est pas la maison d'une méchante sorcière qui l'accueille, mais un parfait exemple de *locus amoenus*, dans lequel vit un νύμφη ἐϋπλόκαμος (*Od.* V 59-74) :

πῦρ μὲν ἐπ' ἐσχαρόφιν μέγα καίετο, τηλόσε δ' ὀδμῆ
κέδρου τ' εὐκεάτοιο θύου τ' ἀνὰ νῆσον ὀδώδει 60
δαιομένων· ἡ δ' ἔνδον αἰοιδιάουσ' ὀπι καλῆ
ἰστὸν ἐποιχομένη χρυσεῖη κερκίδ' ὕφαινεν.
ὔλη δὲ σπέος ἀμφὶ πεφύκει τηλεθόωσα,
κλήθρη τ' αἴγειρός τε καὶ εὐώδης κυπάρισσος.
ἐνθα δέ τ' ὄρνιθες τανυσίπτεροι εὐνάζοντο, 65
σκῶπές τ' ἴρηκές τε τανύγλωσσοί τε κορῶναι
εἰνάλια, τῆσιν τε θαλάσσια ἔργα μέμηλεν.
ἡ δ' αὐτοῦ τετάνυστο περὶ σπείους γλαφυροῖο
ἡμερίς ἠβώωσα, τεθήλει δὲ σταφυλῆσι.
κρῆναι δ' ἐξείης πίσυρες ῥέον ὕδατι λευκῶ, 70
πλησίαι ἀλλήλων τετραμμένα ἄλλυδις ἄλλη.
ἀμφὶ δὲ λειμῶνες μαλακοὶ ἴου ἠδὲ σελίνου
θήλεον. ἐνθα κ' ἔπειτα καὶ ἀθάνατός περ ἐπελθὼν
θηήσαιτο ἰδὼν καὶ τερφθεῖη φρεσὶν ἧσιν.

Il la trouva chez elle, auprès de son foyer où flambait un grand feu. On sentait du plus loin le

¹³²⁹ Calypso est également appelée νύμφη, mais le terme est vague. Il définit une certaine catégorie de divinités de second rang caractérisées par l'immortalité, l'association avec des lieux naturels (cours d'eau, sources, montagnes) et d'autres caractéristiques spécifiques (voir Larson 2001). Le caractère des Nymphes est ambigu et, selon certains historiens, à l'origine néfaste, mais parfois protecteur et courrotrophe. Hésiode place Calypso parmi les Océanides (*Th.* 359 ἡμερόεσσα Καλυψὼ : une allusion à son pouvoir de séduction ?). Le terme peut cependant aussi être attribué à une femme mortelle, généralement non mariée, mais parfois mariée (dans *Od.* V 743, il est attribué à Pénélope). Certaines caractéristiques de la nymphe correspondent à celles de la figure de Calypso, à commencer par sa relation avec la nature ; de plus, « the nymph is a highly ambiguous figure. Though sexually desirable, she is usually free of the familial restrictions applied to mortal women and can rarely be fully domesticated. Nymphs may be sexually promiscuous, and they often act as the aggressors in ephemeral affairs with mortals » (Larson 2001, 4).

cèdre pétillant et le thuya, dont les fumées embaumaient l'île. Elle était là-dedans, chantant à belle voix et tissant au métier de sa navette d'or. Autour de la caverne, un bois avait poussé sa futaie vigoureuse : aunes et peupliers et cyprès odorants, où gîtaient les oiseaux à la large envergure, chouettes, éperviers et criardes corneilles, qui vivent dans la mer et travaillent au large. Au rebord de la voûte, une vigne en sa force éployait ses rameaux, toute fleurie de grappes, et près l'une de l'autre, en ligne, quatre sources versaient leur onde claire, puis leurs eaux divergeaient persil et violettes. Dès l'abord en ces lieux, il n'est pas d'Immortel qui n'aurait eu les yeux charmés, l'âme ravie.

Le cadre est splendide et enchanteur, à l'image de la déesse qui y vit et, surtout, il est nettement sensuel : ou plus encore, comme le dit Minna Skafte Jensen, « this imagery seems not only to be sensual, but, indeed, overtly sexual »¹³³⁰. Tous les sens sont impliqués dans la description, stimulés par le chant des oiseaux, la végétation verte et luxuriante, l'odeur du cèdre et du thuya, la douceur des prairies. Ce paysage fait partie intégrante de la caractérisation de Calypso qui, malgré le halo de danger dont elle était entourée dans le récit d'Athéna, se révèle être une hôtesse courtoise, qui accueille Hermès et n'hésite pas à freiner sa déception, obéissant sans conteste à l'injonction de Zeus. Après le départ d'Hermès, la nymphe aidera également Ulysse à préparer son voyage en fournissant au héros du bois pour le radeau, des provisions et des vêtements.

En quoi consiste donc la dangerosité de Calypso ? Pourquoi Ulysse ne lui fait-il pas confiance lorsqu'il reçoit la permission de partir ? Le héros lui demande de le rassurer (vv. 177-179) : « je ne mettrais pas le pied sur un radeau, si tu ne consens pas à me jurer, déesse, le grand serment des dieux que tu n'as contre moi aucun autre dessein pour mon mal et ma perte (μή τί μοι αὐτῷ πῆμα κακὸν βουλευσέμεν ἄλλο) ». Certes, la déesse le retenait contre son gré : en effet, « il ne goûtait plus les charmes de la Nymphe ! (v. 153 οὐκέτι ἦνδανε νόμφη) », même si « la nuit, il fallait bien (ἀνάγκη) qu'il rentrât près d'elle, au creux de ses cavernes : il n'aurait pas voulu : c'est elle qui voulait ! (v. 155 παρ' οὐκ ἐθέλων ἐθειλόση) ». Mais Calypso sourit, caresse Ulysse et jure¹³³¹ ; puis, de retour dans la grotte, ils dînent. La nymphe utilise alors la *peitho* pour convaincre Ulysse de rester : de nombreux chagrins l'attendent chez lui, tandis qu'en restant à Ogygie le héros pourra obtenir l'immortalité et partager le lit d'une déesse plus belle que sa femme.

C'est là que se révèle le véritable danger de Calypso, bien plus insaisissable que celui de Circé : si en apparence la nymphe est porteuse de salut et d'immortalité et que, comme le révèle le paysage d'Ogygie, elle est une figure de vie et de fertilité, son action est destructrice pour le héros. Comme le faisait bien observer Vernant, l'immortalité offerte par Calypso allait en fait décréter pour Ulysse la négation de son destin et la mort sociale¹³³², l'annulation de son *kleos* de héros¹³³³. Le nom de Calypso, issu de la racine de *kalypto*, « cacher », évoque non

¹³³⁰ Skafte Jensen 1994, 37.

¹³³¹ Selon Bouffartigue 2006, 60 dans ces vers « le poète ne travaille pas un “personnage de Calypso”, mais une catégorie, celle de la “déesse protectrice d’Ulysse”, dans laquelle s’inscrit, de la même façon, Athéna lors d’un autre épisode (XIII 291-299) ».

¹³³² Vernant 1982.

¹³³³ Quelques phrases de Télémaque dans *Od.* 235-242 révèlent l'importance de garder les *kleos* : « Car sa mort même ne me rendrait pas aussi malheureux, s'il était tombé avec ses compagnons au pays des Troyens. Alors les Achéens lui auraient élevé un tombeau, et il aurait recueilli une grande gloire (*mega kleos*) pour

seulement la vie de la nymphe, « cachée » dans une île sans présence humaine¹³³⁴, mais aussi l'oubli que « celle qui cache » veut jeter sur le héros, qui oubliera sa famille et sa vie antérieure, ainsi que son monde, qui n'aura plus de nouvelles de lui¹³³⁵. En ce sens, Calypso incarne l'ambivalence dans la perception du féminin comme source de vie mais aussi de danger ; et les Nymphes, ne l'oublions pas, peuvent voler la raison des hommes¹³³⁶. Cela explique pourquoi dans le récit fait à Alcinoos (*Od.* VII 244-266) Ulysse peindra Calypso comme une « terrible déesse » (*Od.* VII 246 δεινὴ θεός), « à la terrible ruse » (v. 245 δολόεσσα) qui le tenait prisonnier contre sa volonté¹³³⁷.

Les séduisants *doloi* de Calypso ne se terminent pas par l'offre d'immortalité : comment ne pas reconnaître en effet dans la scène de l'habillage de la nymphe une tentative implicite d'attirance érotique ? Ce sont en effet les attributs canoniques de la séduction – également présents dans le vêtement de Pandore (*Hes. Th.* 570-584), dans celui d'Héra sur le point de conquérir Zeus (*Il.* XIV 170 ss.) et dans celui d'Aphrodite qui s'apprête à séduire Anchise (*Hym. Hom. Aphr.* 60-90) – qui sont portés par la nymphe aux vv. 230-232 du livre V : αὐτὴ δ' ἀργύφρον φᾶρος μέγα ἔννυτο νύμφη, / λεπτὸν καὶ χαρίεν, περὶ δὲ ζώνην βάλετ' ἰξυῖ / καλὴν χρυσεῖν, κεφαλῇ δ' ἐφύπερθε καλύπτρην « La Nymphe se drapa d'un grand linon neigeux, à la grâce légère ; elle ceignit ses reins de l'orfroi le plus beau ; d'un voile retombant, elle couvrit sa tête ». Les vêtements qui lui seront donnés par Calypso représenteront le dernier danger pour Ulysse pendant la tempête (V 321) : « il demeura longtemps enseveli, sans pouvoir remonter sous l'assaut du grand flot et le poids des habits que lui avait donnés Calypso la divine » ; c'est Leucothée qui lui conseillera de les enlever pour sauver sa vie (V 343 ss). Dans ces vêtements, nous pouvons peut-être lire « a symbolic expression of how suffocating Calypso's care has been to him »¹³³⁸.

CIRCÉ

L'épisode de Circé occupe une très grande place dans les *Apologoi*, en plein milieu du poème. Sa structure est bien connue : Ulysse et ses compagnons débarquent sur l'île d'Ééa, présentée comme suit (X 135-137) : « Nous gagnons Aiaïé, une île qu'a choisie pour demeure Circé, la terrible déesse douée de voix humaine (ἐὐπλόκαμος, δεινὴ θεὸς αὐδήεσσα), Circé aux belles boucles, une sœur d'Aiétès, aux perfides pensées ». Comme Calypso, Circé est une déesse immortelle – bien que de second rang –, terrible et belle, dont le danger est présenté par

son fils. Mais en fait les Harpyes l'ont enlevé sans gloire, et le voilà perdu, inconnu, ignoré ». Selon Bouvier 2002, 83-85, Calypso représente en cela le revers des Muses : tandis que les Muses perpétuent la mémoire des héros et de leurs exploits, Calypso veut soustraire Ulysse de la mémoire des hommes.

¹³³⁴ Comme le dira Ulysse à Alcinoos (VII 246-247), οὐδέ τις αὐτῇ / μίσηται οὔτε θεῶν οὔτε θνητῶν ἀνθρώπων, « Personne des mortels ni des dieux ne fréquente cette fille d'Atlas ».

¹³³⁵ Casevitz 1992 constate que le nom de Calypso et l'ambivalence de l'action de cacher (le chercheur examine, outre la famille de καλύπτω, celles de κεύθω, κρύπτω, στεγῶ et πυκάζω) révèlent l'ambiguïté du personnage, qui oscille entre protection et confinement du héros par rapport au monde extérieur.

¹³³⁶ Plato, *Phaedr.* 238 d.

¹³³⁷ La caractérisation ambivalente de Calypso dépend également de la focalisation différente des récits la concernant : alors que le narrateur principal décrit les comportements positifs de Calypso, les narrateurs du second degré, Athéna, Ulysse et Protée, en donnent une description négative en tant que « geôlière » du héros. À cet égard, Bouffartigue 2006, 58 ss.

¹³³⁸ Skafte Jensen 1994, 42.

Homère à son public en premier lieu à travers sa parenté : tout comme Calypso était Ἄτλαντος θυγάτηρ ὀλοόφρονος, Circé est αὐτοκασιγνήτη ὀλοόφρονος Αἰήταιο, et, il faut ajouter, sœur de Pasiphaé, une autre femme dangereuse qui, comme nous le verrons, n'est pas étrangère à l'utilisation de *pharmaka*. À la lignée d'Hélios appartient également l'autre sorcière par excellence, Médée¹³³⁹.

Lorsque le groupe d'Achéens dirigé par Euryloque arrive chez Circé, il tombe sur un spectacle inquiétant (X 212-219) : « tout autour, changés en lions et en loups de montagne, les hommes qu'en leur donnant sa drogue (κακὰ φάρμακ' ἔδωκεν), avait ensorcelés (κατέθελεξεν) la perfide déesse. À la vue de mes gens, loin de les assaillir, ces animaux se lèvent et, de leurs longues queues en orbes, les caressent... Tel le maître, en rentrant du festin, voit venir ses chiens qui le caressent, sachant qu'il a toujours pour eux quelque douceur. C'est ainsi que lions et loups aux fortes griffes fêtaient mes compagnons ». La scène caractérise immédiatement la déesse comme une *pharmakis*, qui domine les animaux avec ses potions, changeant leur nature¹³⁴⁰ : c'est surtout sur la base de ce trait que son personnage se transformera au fil des siècles en celui d'une véritable magicienne. Une de ses épithètes est d'ailleurs déjà chez Homère πολυφάρμακος¹³⁴¹ : dans l'iconographie de l'époque archaïque, ses attributs distinctifs sont la *kylix* ou le *skyphos* contenant les potions. Cette *pharmakeia* n'est pas en contradiction avec sa divinité, au contraire, sa puissance est liée à sa nature divine. De nombreux dieux dans les poèmes homériques utilisent, comme Circé (X 293), une baguette et font des transformations, d'eux-mêmes et des autres ; l'herbe *moly*, appelée *pharmakon*, est procurée par le dieu Hermès.

Lorsque les Grecs arrivent au palais de Circé, l'apparence de la déesse est innocente : en effet, comme toute femme du foyer Circé tisse une toile et chante ὀπι καλῆ (X 221). Ce chant est un indice de la dangereuse différence du personnage, tout comme l'est le geste peu orthodoxe d'accueillir personnellement les invités : comme nous le verrons, les épouses grecques n'ont pas l'habitude de chanter et encore moins d'accueillir les invités personnellement. Un trait très féminin est le fait de cacher les maux sous une belle apparence, ainsi que la propension à la tromperie qui vaut à Circé l'épithète de δολόεσσα¹³⁴². Dans les vers suivants, la déesse offre à boire et à manger aux Achéens, « puis, leur ayant battu dans son vin de Pramnos du fromage, de la farine et du miel vert, elle ajoute au mélange une drogue funeste (φάρμακα λύγρ'), pour leur ôter tout souvenir de la patrie (ἵνα πάγῃ λαθοῖατο πατρίδος αἴης) » : les compagnons sont ainsi transformés en cochons et enfermés dans la porcherie¹³⁴³. Pour les

¹³³⁹ L'appartenance de Circé à la lignée d'Hélios est également mentionnée par Hes. *Th.* 956-957 et 1011-1016.

¹³⁴⁰ La question de savoir s'il s'agit d'animaux domestiqués par les *pharmaka* ou d'humains transformés en animaux est débattue.

¹³⁴¹ *Od.* X 276. L'épithète sera reprise par Ap. Rh. III 27 à propos de Médée (Belloni 1981).

¹³⁴² Voir aussi *Od.* X 289 ὀλοφώϊα δῆνεα Κίρκης.

¹³⁴³ L'iconographie et les reprises ultérieures du mythe témoignent d'une tradition dans laquelle Circé transformait ses compagnons en différents animaux. Selon certains chercheurs, dans l'*Odyssee*, les compagnons sont tous transformés en cochons pour symboliser leur soumission à la tentation sexuelle (qui n'est cependant pas mentionnée dans le poème) ou à la gourmandise (mais ils ne font que boire le *kykeon*), ou parce que le cochon est un symbole du monde souterrain (mais le lien de Circé avec Hadès n'a pas encore émergé), ou comme un écho des contes populaires sur les sorcières cannibales, ou enfin comme un retournement du banquet épique. Cependant, nous trouvons plus convaincante l'hypothèse de Franco 2010, 153-195, selon laquelle l'utilisation de l'animal obtus par excellence souligne l'imprudence ruineuse des *hetairoi* en contraste flagrant avec leur chef.

libérer, Hermès donnera à Ulysse un antidote aux sorts de Circé, l'herbe *moly*¹³⁴⁴ (vv. 287-301) :

Tiens ! c'est l'herbe de vie (φάρμακον ἐσθλὸν) ! avec elle, tu peux entrer en ce manoir, car sa vertu t'évitera le mauvais jour. Et je vais t'expliquer les desseins de Circé et tous ses maléfices (ὄλοφώϊα δήνεα Κίρκης). Ayant fait son mélange, elle aura beau jeter sa drogue (φάρμακα) dans ta coupe : le charme en tombera devant l'herbe de vie que je vais te donner (θέλξει σε δυνήσεται)¹³⁴⁵. Mais suis bien mes conseils : aussitôt que, du bout de sa longue baguette (ἐλάση ῥάβδῳ)¹³⁴⁶, Circé t'aura frappé, toi, du long de ta cuisse, tire ton glaive à pointe et, lui sautant dessus, fais mine de l'occire ! Tremblante, elle voudra te mener à son lit ; ce n'est pas le moment de refuser sa couche ! songe qu'elle est déesse, que seule elle a pouvoir de délivrer tes gens et de te reconduire ! Mais fais-la te prêter le grand serment des dieux qu'elle n'a contre toi aucun autre dessein pour ton mal et ta perte (πῆμα κακὸν ἄλλο), que, t'ayant là sans armes, elle ne fera rien pour te prendre ta force et ta virilité (κακὸν καὶ ἀνήγορα)¹³⁴⁷.

Tout se passe comme prévu : Ulysse force Circé à jurer, comme il le fera avec Calypso, et monte dans son lit, pendant que ses quatre servantes (l'île d'Ééa est un monde de femmes) préparent le bain et la table ; Circé rend ensuite leur aspect humain aux compagnons d'Ulysse, en les oignant d'un onguent magique. Ils resteront les hôtes de son palais pendant toute une année, au terme de laquelle la déesse leur donnera des instructions pour la suite du voyage et pour la catabase : la terrible déesse trompeuse, la créatrice de *pharmaka lygra* aux belles boucles s'est transformée en *nymphe*, voilée et entièrement vêtue – signe d'une relation harmonieuse retrouvée avec l'élément masculin¹³⁴⁸ –, aide bienveillante et attentionnée des Grecs¹³⁴⁹.

Le mythe de Circé apparaît composite et parfois même contradictoire. Pour expliquer cela, les chercheurs ont identifié dans cette figure mythique une stratification de différents modèles de *folktale* : d'ailleurs dans les *Apologoi*, les figures, les thèmes et les motifs typiques du conte populaire ne manquent pas et l'*Odyssee* dans son ensemble a été liée au thème folklorique du

¹³⁴⁴ Il serait inutile d'entrer dans le débat stérile sur l'identité de l'herbe *moly*, pour un résumé duquel voir Franco 2010, 36-42. Il convient plutôt de rappeler que, selon une tradition rapportée par Phot. *Bibl.* 190, 149b, le *moly* avait jailli du sang d'un géant tué par Hélios parce qu'il tentait de violer Circé : l'antidote au *pharmakon* de Circé provenant du sang d'un monstre violeur rappelle le contrepoint égal dans l'épisode de Déjanire et Nessos.

¹³⁴⁵ Le verbe *thelgo*, que le poète utilise aussi pour Calypso (*Od.* I 57), indique précisément l'enchantement et l'affaiblissement de la volonté ; il n'est pas typique uniquement des *pharmakides*, mais il est utilisé chez Homère pour indiquer l'action d'un dieu (*Od.* V 47, *Il.* XIII 435) et des Sirènes (*Od.* XII 40). Sur les usages et la sémantique de *thelgo*, voir Carastro 2006, 65-159.

¹³⁴⁶ La baguette est un attribut d'autres dieux, comme Hermès et Athéna, qui l'utilisent également pour provoquer des métamorphoses (e.g. *Od.* XIII 429-433, XVI 172-176). Plus qu'« objet magique », il faut donc le définir comme un « objet divin » : cela explique aussi pourquoi il n'est presque jamais attribué à l'autre grande figure de *pharmakis* de l'Antiquité, Médée. La baguette de Circé a été interprétée comme un contrepois à l'épée d'Ulysse ou comme une représentation du serpent en tant qu'animal chthonien. Sur cet objet, notamment dans l'iconographie, voir Pilo 2014.

¹³⁴⁷ L'adjectif *anenor*, littéralement « non homme », montre à quel point la virilité du héros est en danger.

¹³⁴⁸ Imperio 2015, 5.

¹³⁴⁹ Cependant, il faut se rappeler que selon une tradition attestée dans *Schol. Hom. Od.* XI 134, pour certains antique (Ballabriga 1989), pour d'autres post-homérique (Heubeck 1983, 272), Circé sera plus tard indirectement responsable de la mort d'Ulysse pour avoir fourni à son fils Télégonos l'arme empoisonnée avec laquelle ce dernier tuera son père.

« retour du mari », qui est juxtaposé au thème du « voyage du marin rusé »¹³⁵⁰. Le personnage de Circé semble également faire écho aux modèles mythiques et littéraires du Proche-Orient ancien¹³⁵¹.

Le premier modèle folklorique évident dans l'histoire de Circé est celui de la sorcière qui transforme les hommes en animaux et contrôle leur volonté, un thème qui aura son expression littéraire la plus célèbre dans les *Métamorphoses* d'Apulée. Ces sorcières sont toujours des femmes ; elles vivent souvent dans les bois ou dans d'autres endroits isolés ; elles sont généralement vaincues par le héros auquel elles se donnent parfois sexuellement. La composante érotique du mythe de Circé semble se référer également à une autre typologie folklorique, celle de la sorcière séductrice ou de la déesse qui prend sa victime comme amant, puis la transforme ou la tue après s'en être lassée. Certaines divinités du Proche-Orient ancien correspondent également à cette typologie, dont la plus célèbre est l'Ishtar mésopotamienne. Cette déesse, habituée à transformer ses amants en animaux, tombe amoureuse de Gilgamesh, qui la craint néanmoins en raison de son inclination à faire le mal : Ishtar, selon certains chercheurs, serait le modèle principal de la Circé homérique¹³⁵². Au-delà de leurs relations d'influence réelles, les deux personnages sont profondément gynécophobiques et présentent la sexualité féminine comme un danger mortel pour les hommes¹³⁵³. Le danger de Circé est également exacerbé par sa proximité avec le monde de l'ombre, vers lequel elle mène Ulysse : en effet, parmi les modèles de la figure de Circé certains chercheurs ont également compté Perséphone ou des déesses mésopotamiennes des enfers¹³⁵⁴.

Quel est le rôle du personnage de Circé dans l'*Odyssée* ? La question est complexe et débattue. La présence ou la coexistence de ces sources d'inspiration n'offre en effet pas une aide suffisante pour interpréter le sens de l'histoire homérique ; ce sens doit plutôt être recherché dans la manière dont les modèles sont sélectionnés, adaptés et retravaillés au sein d'un système culturel donné, de la tradition orale et de sa logique : il sera donc nécessaire d'évaluer comment le caractère composite de Circé s'inscrit dans le code épique et l'intrigue du poème. Nous nous limiterons ici à résumer l'une des fonctions du personnage, particulièrement pertinente pour cette étude, puis nous passerons à ses reprises ultérieures.

Au v. 273 du livre X, Ulysse, sur le point de partir pour le palais de Circé, déclare : « Moi, je pars : le devoir impérieux est là ». L'ἀνάγκη dont le héros se souvient est le devoir du commandant de sauver ses compagnons : la rencontre entre Ulysse et Circé commence déjà à

¹³⁵⁰ Sur la dette des poèmes homériques envers le conte populaire, Page 1973 et Hansen 1997.

¹³⁵¹ Selon Page 1973 (1983), 55 ss., outre la fusion de différents thèmes narratifs, les incohérences de l'histoire homérique de Circé sont dues à la reprise des contes populaires sous forme abrégée et à l'élimination tendancielle des éléments fantastiques du monde épique. On trouvera une analyse des modèles folkloriques du mythe de Circé et de ceux empruntés peut-être aux épopées orientales dans Heubeck 1983 et Franco 2010, 121-153. Sur l'Inde, voir West 2014 (aussi sur Calypso). Le personnage de Circé était peut-être aussi présent dans une ancienne épopée argonautique.

¹³⁵² E.g. Page 1973 (1983), 62. Voir également West 1997, 408.

¹³⁵³ Outre ces modèles folkloriques, d'autres personnages ont peut-être influencé la figure de Circé : p. ex. la *Potnia theron*, une typologie iconographique orientale représentant une figure féminine, une maîtresse de la nature entourée d'animaux sauvages, aussi appelée « Déesse nue », une autre typologie iconographique présente dans différentes régions du Proche-Orient ancien et en Grèce, représentant une femme nue accompagnée d'animaux. À cet égard, Yarnall 1994, chap. 2, Marinatos 2000, chap. 2.

¹³⁵⁴ Crane 1988, 31 ss., Marinatos 1995. Le fait qu'Ulysse hésite à ingérer la nourriture offerte par Circé a été lié au danger de manger la nourriture d'Hadès ou des sorcières (Brilliant 1996, 167).

prendre forme ici comme une épreuve à réussir, une confrontation dont le héros sortira vainqueur ou vaincu. Comme souvent dans les contes populaires, l'épreuve est divisée en trois parties : d'abord l'herbe *moly* annule l'effet des *pharmaka* de la déesse, puis l'épée s'oppose victorieusement à la baguette, provoquant la prière de Circé ; la troisième épreuve sera de survivre au lit de la déesse. L'invitation amoureuse de Circé n'est pas innocente : « Mais allons ! c'est assez : rentre au fourreau ton glaive¹³⁵⁵ et montons sur mon lit ; qu'unis sur cette couche et devenus amants, nous puissions désormais nous fier l'un à l'autre ! », supplie la déesse. Mais le public d'Homère sait bien que cette invitation cache un dernier *dolos*, et que le héros risque de devenir *kakon kai agenora* : l'appel de Circé à la *pistis* réciproque signale clairement la duplicité de la déesse. C'est seulement à ce moment de l'histoire que Circé utilise sa beauté pour exercer une séduction trompeuse et doublement pernicieuse : parce que Circé est *doloessa*, bien sûr, mais plus généralement parce que l'union sexuelle avec une déesse est un risque pour tout homme mortel¹³⁵⁶.

L'union avec Circé n'est donc pas un moment de plaisir, mais constitue pour le héros la dernière et difficile épreuve, qui sera surmontée grâce à l'imposition du serment, comme l'avait indiqué Hermès. Il est significatif que Circé et Calypso soient toutes deux appelées à prêter serment, cette dernière devant même le faire sur le Styx : cela montre la méfiance du héros envers les deux enchanteresses, à laquelle se trouve cependant sous-jacente une méfiance plus générale à l'égard du sexe naturellement traître. Comme cela arrivera plus tard aux « pouliches » de la poésie lyrique et à la femme hippocratique, la « thérapie phallique » apprivoise Circé, qui dès lors reconnaît la supériorité du héros et se transforme en une « vraie » femme : un exemple didactique de la façon de désamorcer la dangerosité féminine en rétablissant le juste rapport hiérarchique entre les sexes sociaux. Le poète montre clairement que c'est une question de civilisation qui est en jeu : si Circé, maîtresse sur une île de femmes, avait triomphé, le sort des héros aurait été la régression vers l'état bestial. En ce sens, la signification de l'épisode homérique de Circé n'est pas très différente, *mutatis mutandis*, de celui des Amazonomachies en tant qu'entreprises civilisatrices menées par des héros culturels : même Ulysse, en tant que héros de l'épopée, fait un pas de civilisation dans l'épisode de Circé. Il est évident qu'à ce stade du récit de l'*Odyssée*, l'opposition homme mortel/divinité perd de sa pertinence par rapport à l'opposition homme/femme : la divinité de Circé ne l'empêche pas d'être « remise à sa place » par Ulysse, qui a ainsi normalisé la gynécocratie en miniature d'Ééa et clarifié les rapports de force concrets. Le héros, en tant que narrateur interne, a finalement magnifié lui-même aux yeux de son public, les Phéaciens, à travers l'histoire de sa victoire dans une entreprise difficile. C'est également de cette manière que l'*epos* exerce sa fonction paideutique.

Les lectures essentialistes de cet épisode de l'*Odyssée*, qui représenteraient le contraste primordial entre les sexes et l'éternelle angoisse masculine envers la sexualité féminine, ont été nombreuses¹³⁵⁷ ; tout aussi insuffisantes sont les lectures du « féminisme de la différence »

¹³⁵⁵ Que l'image de l'épée placée dans son fourreau contienne une allusion érotique « fin troppo palese », comme le croit Pellizer 1979, 78, ne nous semble ni évidente ni nécessaire ; pas plus que le fait qu'Aristaen. *Epist.* II 6 interprète le texte de cette façon.

¹³⁵⁶ Ce danger est rappelé p. ex. par Anchise qui vient de s'unir à Aphrodite dans *Hymn. Hom. Aphr.* 185-190.

¹³⁵⁷ Segal 1968, Pellizer 1979.

qui, interprétant le féminisme en histoire ancienne comme la recherche dans le passé d'un pouvoir féminin consolateur ou d'une complémentarité imaginaire entre les sexes, jugent l'épisode comme un exemple antique positif et harmonieux de relation entre les femmes et les hommes¹³⁵⁸. Au contraire, l'épisode de Circé représente aussi, parmi ses nombreuses significations, l'illustration narrative de la nécessité de la hiérarchie entre les sexes et du contrôle du groupe social des femmes par celui des hommes. Après avoir présenté différentes alternatives de relations entre les sexes dans lesquelles le pouvoir est formellement ou informellement déséquilibré du côté féminin (Circé, Calypso, Clytemnestre, Hélène...), le poète les qualifie de violentes, dangereuses et indésirables, montrant, dans le cas de Circé, le résultat positif en termes de civilisation de la défaite de la terrible déesse et de son microcosme féminin.

C'est à Ithaque que le héros doit retourner pour reconstituer la relation idéale entre les sexes : « The *homophrosunê*, the likemindedness between Odysseus and Penelope with which the epic ends, is Homer's ideal of the relationship between man and woman within the *oikos*: their authority lies in two "separate but equal" spheres—the woman within the house, the man in the community—and the harmonious union of their abilities forms the foundation of society »¹³⁵⁹. Mais cette complémentarité irénique n'est qu'un *dolos* de plus, non pas de la ruse féminine, mais de l'idéologie patriarcale : « The peaceful blending of resources, the optimistic creation of "separate but equal" gender roles, the *homophrosunê* of marriage is the purified, distant re-echoing of the violent sexual domination over Circe, the divine mandate for Odysseus' supremacy over Calypso, the political marginalization of Arete, the condemnation of Clytemnestra. Penelope's submission is an *exemplum* in both senses of the word: a copy of dangerous female prototypes and an archetype for the futures housewives »¹³⁶⁰. L'épisode homérique est l'ancêtre d'où proviennent beaucoup des Circé suivantes de la littérature, jusqu'au monde romain et au-delà ; de cet épisode dérivent aussi les représentations allégoriques du mythe qui, au moins depuis le IV^e siècle, ont fait de la déesse homérique la figure du plaisir sexuel, de l'impulsion irrationnelle, de la tentation féminine qui « empoisonne » le mâle en le destinant à une vie animale. Sinon, Circé a aussi été interprétée comme la figure de la glotonnerie et de ses plaisirs, une allégorie dans laquelle les cochons représenteraient la cupidité. Enfin, à travers des interprétations rationalisantes, Circé a été transformée en courtisane ou, comme dans Diodore¹³⁶¹, en empoisonneuse de maris¹³⁶². Au

¹³⁵⁸ Yarnall 1994, 9-25, selon laquelle « the most profound transformation that take place in this myth is the turning of male-female hostility into union and trust » (p. 21).

¹³⁵⁹ Wohl 1993, 19.

¹³⁶⁰ Wohl 1993, 44-45.

¹³⁶¹ Diodore, qui fait de Circé la fille d'Hécate, fait ce récit (IV 45,3-5) : « Circé, livrée à l'étude des poisons de toutes sortes, découvre diverses espèces de racines et leurs propriétés incroyables. Elle avait appris beaucoup de secrets d'Hécate, sa mère ; mais elle en découvre bien plus encore par sa propre sagacité, de telle sorte qu'elle ne le cédait à personne dans l'art de préparer les poisons. Elle fut donnée en mariage au roi des Sarmates, que quelques-uns appellent Scythes. Elle empoisonna d'abord son mari, se saisit ensuite de la couronne, et traita ses sujets avec cruauté et violence. Aussi fut-elle chassée du royaume, et, au rapport de quelques mythologues, elle se réfugia du côté de l'Océan, où elle s'établit dans une île déserte avec les femmes qui l'avaient accompagnée dans sa fuite ». Aux méfaits de Circé s'ajoutent donc chez Diodore le meurtre de son mari et même la gynécocratie ; il convient également de noter que la transmission des connaissances magiques et sur les poisons se transmet de mère en fille.

¹³⁶² Pour les sources et pour une discussion plus large sur les interprétations allégoriques et rationalisantes du mythe de Circé de l'Antiquité au Moyen Âge, voir Franco 2010, 90-120.

même moment, la déesse d'Ééa se transforme en magicienne à part entière. Comme nous l'avons vu, à l'époque classique, la notion de « magie », distincte de la religion et de la médecine, devient autonome et stabilisée : cela permet de développer dans le caractère de Circé les aspects « magiques », même s'ils dérivent de sa divinité, qui la distinguent néanmoins des dieux olympiques de premier rang. Elle vit seule sur une île isolée, sa principale occupation semble être celle de préparer des potions pour nuire aux hommes, elle accomplit des transformations et elle est proche du monde chthonien : autant de caractéristiques qui la rapprochent de ces devins, nécromanciens, thaumaturges et jeteurs de malédictions qualifiés à l'époque classique de *goetes*, *epodai* et *magoi*¹³⁶³. La Circé-prostituée et surtout la Circé-magicienne seront les deux images qui domineront à l'époque hellénistique, à l'époque romaine et jusqu'à nos jours.

C'est de la confluence de ces deux types et du chevauchement probable entre la figure de la prostituée et celle de la sorcière déjà dans la société de l'Athènes classique que dériveront les représentations de Circé comme spécialiste de la magie érotique¹³⁶⁴. On retrouve la trace de ces deux tendances dans un passage du *Ploutos* d'Aristophane (388 av. J.-C.), qui fait allusion à un certain Philonidès, tombé dans les griffes de la courtisane Laïs, qui, comme Circé, transforme ses clients en cochons (*Pl.* 302-315). En réponse à une menace du chœur, Carion déclare : « Mais moi, je ferai comme la Circé, celle qui mélangeait les drogues (τὰ φάρμακ' ἀνακυκῶσαν) et qui, recevant les compagnons de... Philonidès un jour à Corinthe, les amena, comme s'ils étaient des porcs, à manger de l'ordure pétrie – elle même la leur pétrissait – je l'imiterai de toutes manières. Quant à vous, grognant de volupté, suivez votre mère, pourceaux ». Le chœur répond : « Eh bien donc toi, la Circé, qui mélanges les drogues, opères des sortilèges et salis nos compagnons, nous te saisirons, de volupté imitant le fils de Laerte, nous te suspendrons par les testicules et avec des excréments te froterons, comme à un boue, le nez. Toi, comme Aristyllos, la bouche entrebâillée, tu diras : “Suivez votre mère, pourceaux” ».

Le texte est plutôt allusif et présuppose dans le public la connaissance de l'identité des personnages et de leurs aventures, la vision de Circé en tant que magicienne (v. 310 μαγγανεύουσαν) et enfin l'automatisme dans l'assimilation de Circé à une prostituée. En ce qui concerne ce dernier aspect, Cristiana Franco estime qu'Aristophane « si appoggi qui a una tradizione già nota, secondo cui le azioni di Circe – il suo avvelenare con il *pharmakon* prodigioso che induce l'oblio e il suo operare la metamorfosi – erano da leggere come incantamenti erotici di una prostituta, capaci di soggiogare di desiderio gli uomini improvvidi »¹³⁶⁵. Durant les siècles suivants, de nombreuses surinterprétations seront faites dans ce sens. Elles ne sont pas compatibles avec le fait que, dans l'*Odyssée*, le seul utilisateur des attentions amoureuses de la déesse est Ulysse ; de plus, ses *pharmaka* ne sont pas du tout des philtres d'amour. L'interprétation qui a fait de Circé une prostituée a cependant permis d'articuler des réflexions moralisatrices de toutes sortes et surtout de jouer sur le *topos* de l'hétaïre enchanteresse qui ruine les hommes par un mélange de séduction et de magie¹³⁶⁶.

¹³⁶³ À cet égard, Franco 2010, 234 ss.

¹³⁶⁴ Dickie 2001, 79 ss.

¹³⁶⁵ Franco 2010, 95.

¹³⁶⁶ Bien que tardive, une épigramme de Palladas résume admirablement cette interprétation (*Anth. Gr.* X 50,

Il nous semble probable que la consolidation de la transposition de Circé comme symbole érotique négatif ne se soit consolidée qu'à l'époque classique, en accord avec la révision générale des figures féminines du mythe dans un sens négatif et avec la prédilection du genre comique pour les plaisanteries sexuelles et la parodie mythologique. Au moins trois drames entre le V^e et le IV^e siècle concernent Circé : le drame satirique d'Eschyle *Circé* dans la tétralogie d'Ulysse¹³⁶⁷, dont il ne reste aucun fragment, et les comédies *Circé* d'Éphippe et d'Anaxilas. Nous pensons que la stabilisation de la figure de Circé en tant que magicienne remonte à la même période, comme en témoigne le passage du *Ploutos* : cette caractérisation est également conforme au traitement des figures féminines dans les sources de l'époque et coïncide avec l'émergence du concept de magie comme activité discréditée et dangereuse, également attestée dans les plaidoyers du IV^e siècle¹³⁶⁸.

L'iconographie montre également un changement thématique en ce sens dans la transition de l'âge archaïque à l'âge classique¹³⁶⁹. Les représentations de Circé de l'âge archaïque insistent sur la déesse comme puissance divine et sur son savoir de *pharmakis* : la déesse est au centre de la scène et porte une coupe contenant la potion, entourée de figures hybrides avec une tête d'animal et un corps humain¹³⁷⁰. La scène la plus courante est en fait celle de la métamorphose des compagnons d'Ulysse ; le mélange en eux de traits humains et sauvages indique que la transformation est *in fieri*. La fréquence de cet épisode sur les vases ne peut être que partiellement expliquée sur la base de l'énorme intérêt figuratif des scènes de métamorphose, qui offrent aux peintres des possibilités expressives variées : il est aussi évident qu'à l'époque archaïque, la Circé domestiquée par Ulysse n'émerge pas par rapport à la Circé *pharmakis* qui se détache au centre des scènes de transformation. Une autre raison de l'intérêt de ces représentations vasculaires est que dans certaines d'entre elles, Circé est représentée nue¹³⁷¹ ; cette question a fait l'objet d'un débat, étant donné qu'en Grèce la nudité était honteuse pour une femme respectable et vue la rareté conséquente de la nudité féminine par rapport à celle masculine dans l'art figuratif, surtout à l'époque archaïque. Elle est réservée en particulier aux images de déesses liées à la fertilité, selon le modèle de la « déesse nue » du Proche-Orient ancien, puis, au fil du temps, aux femmes représentées dans des moments d'extrême vulnérabilité, sur le point d'être violées (figures mythologiques comme Cassandre) ou dans des situations domestiques, sportives, rituelles et initiatiques, comme le bain rituel avant le mariage¹³⁷². Beaucoup de figures féminines nues dans les peintures vasculaires sont

vv. 1-4) : Τὴν Κίρκην οὐ φημι, καθὼς εἶρηκεν Ὅμηρος, / ἀντ' ἀνδρῶν ποιεῖν ἢ σῦας ἢ λύκους / τοὺς αὐτῇ προσιόντας· ἐταῖρα δ' οὐσα πανοῦργος / τοὺς δελεασθέντας πτωχοτάτους ἐποίει· « Je nie que Circé, comme Homère le disait à tort, a transformé les hommes qui l'approchaient en cochons ou en loups ; au contraire, c'était une hétaïre méchante, qui ruinait tous ceux qu'elle attirait ».

¹³⁶⁷ À propos de laquelle Adrados 1965.

¹³⁶⁸ Franco 2010, 237 estime que le passage d'Aristophane n'est pas suffisamment probant en ce sens.

¹³⁶⁹ Sur l'iconographie de Circé, voir Touchefeu-Meynier 1968, 81-130, Schmitt 1995, Benson 1995, Lampis 2007.

¹³⁷⁰ E.g. LIMC s.v. Kirke 5, 5 bis, 18.

¹³⁷¹ Il s'agit d'un groupe d'œuvres datées entre 560 et 530 av. J.-C. : deux *kylikes* attiques à f.n. conservées au Museum of Fine Arts de Boston et attribuées respectivement au Peintre de Boston (99.519 = LIMC s.v. Kirke 13) et au Peintre du Polyphème de Boston (99.518 = LIMC s.v. Kirke 14, FIG. 41) ; une *arula* en argile sicilienne (Paris, Musée du Louvre CA 5956 = LIMC s.v. Kirke 4) et une amphore pseudo-chalcidienne de Vulci (Vulci, Antiquarium = LIMC s.v. Kirke 19).

¹³⁷² Bonfante 1989, 558-562, Cohen 1993, Kreilinger 2006.

finalement des prostituées dans des contextes érotiques ; mais les prostituées étaient pour la plupart des femmes esclaves ou étrangères, donc structurellement non respectables.

Comment juger la nudité de Circé par rapport à ces catégories ? Il faut certainement exclure la connotation érotique des scènes en question, pour des raisons externes et internes. D'une part la sexualisation de la figure de Circé n'est pas documentée pour l'époque archaïque ; d'autre part la déesse est souvent représentée (p. ex. sur l'*arula* du Louvre et sur la *kylix* du Peintre de Polyphème) avec une position et des traits masculins, comme un jeune homme archaïque, un *kouros*, dépourvu de caractéristiques féminines. Certains interprètes ont relié cette nudité aux origines orientales de Circé et en particulier à la « déesse nue » mentionnée plus haut ; d'autres l'ont mise en relation avec la sphère de la magie, dont les professionnels sont parfois représentés nus¹³⁷³.

Une explication convaincante est celle proposée par Franco, selon laquelle ces vases dépeignent une nudité athlétique et androgyne, de *parthénos*, porteuse d'une sensualité sauvage, qui nécessite un dompteur¹³⁷⁴. Cette interprétation s'accorde bien avec la nudité masculine des vases, en plus d'être plus conforme à la narration homérique, dans laquelle la déesse n'est pas encore une figure de l'érotisme. Il n'est pas à exclure que la puissante androgynie de Circé nue sous forme de *kouros* soit également révélatrice de la diversité et de la menace du personnage, qui penche du côté masculin. Certaines femmes dangereuses sont en effet parfois caractérisées par une nudité partielle : Hélène, les Ménades, les Sirènes, Scylla, dans quelques exemples les Amazones et, bien sûr, les courtisanes, qui sur certains vases sont également représentées avec l'apparence d'un *kouros*¹³⁷⁵.

À partir de la fin du VI^e siècle, les représentations vasculaires de Circé ont connu un changement : l'iconographie la plus répandue sur les vases à figures rouges est devenue celle représentant Ulysse, en position de guerrier et armé d'une épée levée à hauteur des flancs, en train d'attaquer Circé qui tente de lui échapper¹³⁷⁶. La puissante déesse de l'âge archaïque est remplacée par une figure surprise et effrayée : l'épisode de Circé se résume ainsi, selon l'esprit de l'époque, à la défaite d'une figure féminine dangereuse et à sa réduction forcée au comportement grégaire attendu d'une femme. Une image de la victoire que l'on pourrait définir comme moralisatrice, qui rassure sur le rétablissement de l'ordre et qui se répète dans les scènes de soumission à l'ordre d'autres figures féminines dangereuses, comme les Amazones, Hélène ou la Gorgone. Cependant, depuis le V^e siècle, plusieurs autres créatures non humaines de l'*Odyssée* ayant des traits féminins, telles que Scylla, Méduse, le Sphinx et les Sirènes, initialement représentées dans l'iconographie comme étant menaçantes, sont humanisées, embellies, féminisées, civilisées et domestiquées par les peintres grecs¹³⁷⁷.

Particulièrement dramatique est la scène du cratère de Varsovie¹³⁷⁸ où Ulysse s'avance

¹³⁷³ Médée, nue, recueille des herbes dans le fr. 534 R. des *Rizotomoi*, de la seconde moitié du V^e siècle.

¹³⁷⁴ Franco 2010, 140-144. La chercheuse souligne également que la séduction érotique dans un contexte non mercenaire s'exprime généralement par des ceintures, des voiles, des parfums, et non par la nudité.

¹³⁷⁵ P. ex., l'hétaïre avec un *aulos* sur un *olpe* à f.n. de la seconde moitié du VI^e siècle attribué au Peintre de Princeton, Bâle, Antikenmuseum und Sammlung Ludwig K 411.

¹³⁷⁶ P. ex., le cratère de Tarente attribué au Peintre de Perséphone, vers 440 av. J.-C., New York, Metropolitan Museum of Art 41.83.

¹³⁷⁷ Buitron-Oliver, Cohen 1995, 37-38.

¹³⁷⁸ Cratère attique à f.r. de Varsovie, Musée National 140352 (= LIMC s.v. *Kirke* 26), de 480-440 av. J.-C. (FIG. 42). Ce schéma iconographique se trouve déjà à l'époque archaïque sur une *lekythos* à f.n. de 525-475 av. J.-

violemment vers la déesse, vêtue dans un style oriental mettant en évidence l'extranéité des enchanteresses, qui s'enfuit avec sa tunique ondulante, faisant un geste d'alarme avec sa main. La pose d'Ulysse a été jugée « clearly an allusion to a famous statue of Aristogeiton, [...] The equation of Aristogeiton's achievement with the defeat of a powerful woman may serve to elevate Odysseus' triumph, but it also underscores Circes stature as a formidable opponent »¹³⁷⁹. La comparaison refléterait ainsi le caractère tyrannique du pouvoir féminin. Dans certains vases de la seconde moitié du V^e siècle, la scène tourne au comique¹³⁸⁰ : Circé, parfois représenté avec des traits grotesques, fait tomber la baguette et la coupe avec le *pharmakon* et s'enfuit, poursuivie par Ulysse. Certaines scènes semblent préfigurer une chasse d'amour, un schéma iconographique assez populaire au V^e siècle : sur un vase, Ulysse est représenté nu¹³⁸¹. Dans ces scènes comiques également, la figure masculine domine. Circé réapparaît à l'époque hellénistique chez les *Argonautiques* d'Apollonios de Rhodes ; là aussi la déesse prépare des potions pour envoûter les voyageurs qui arrivent chez elle et est entourée d'hommes transformés en bêtes. Sa fonction dans l'histoire est de purifier Médée et Jason, contaminés par le sang d'Apsyrté ; toute connotation érotique est absente, au contraire la déesse critique le choix de Médée de fuir avec un inconnu. L'image de Circé en tant que prostituée reviendra des siècles plus tard dans la *Vraie Histoire* de Lucien (II 46-47), dont les protagonistes arrivent sur une île habitée uniquement par des femmes,

parées tout à fait comme des courtisanes (ἐταρικήῳς), toutes belles et jeunes, traînant après elles des tuniques qui leur tombaient jusqu'aux pieds. L'île avait nom Kobaloussa, et la ville même Hudamargia. En tout cas ces femmes nous prenaient en charge, nous attirant chacune chez elle et nous offrant l'hospitalité. Mais moi, resté un petit moment à l'écart – car je n'augurais rien de bon –, je regarde à la ronde plus en détail et je vois en grand nombre des ossements et des crânes humains gisant sur le sol. Lancer un cri, rassembler mes compagnons et courir aux armes, cela ne me semblait pas le bon parti. Mais j'empoignais la mauve, et je lui adressais une prière instante pour échapper aux malheurs présents. Peu après, comme mon hôtesse faisait le service, je vis ses jambes, qui n'étaient point d'une femme mais bien des sabots d'âne. Tirant alors mon épée, je l'arrête, je la garrote et je la questionne sur toute l'affaire. Elle, bien qu'à contrecœur, s'expliqua : elles étaient des femmes de la mer, appelées Onoskelai (Patte d'âne), qui faisaient leur pâture des visiteurs étrangers. “Quand” dit-elle “nous les avons enivrés, nous nous unissons à eux, et pendant leur sommeil nous les agressons”. Je n'en entendis pas plus et je la laissai là

C. (Tarente, Museo Archeologico Nazionale 4404), où Ulysse tend un bras, peut-être en signe de menace, vers Circé assise. Voir aussi l'*oinochoe* du Peintre des *Oinochoai* de Bruxelles (Paris, Louvre, G439) de 460-450 av. J.-C. : la scène est dramatique et dynamique ; Ulysse menace avec l'épée Circé, représentée lorsqu'elle se rend compte que la potion n'a pas fonctionné, avec la coupe et la baguette. La scène représentée sur le cratère en calice de Bologne (Museo Civico Archeologico 298 = *LIMC s.v. Kirke* 24), attribuée au Peintre de la *Phiale* (environ 440 av. J.-C.) est similaire à celle du cratère à f.r. du Metropolitan Museum of Art de New York 41,83 (= *LIMC s.v. Kirke* 25), provenant de Tarente et attribué au Peintre de Perséphone, environ 440 av. J.-C., sur lequel Circé en fuite laisse tomber le vase au sol.

¹³⁷⁹ Benson 1995, 406.

¹³⁸⁰ Les vases font partie du matériel du sanctuaire des mystères cabiriques de Thèbes, d'inspiration populaire et caractérisé par des scènes caricaturales : il s'agit d'un groupe de *skyphoi* à f.n. (*LIMC s.v. Kirke* 25, 26, 31, 32, 45). Sur le *skyphos* 1893.0303.1 conservé au British Museum de Londres, daté de 450-420 av. J.-C., une Circé au visage grotesque, identifiée par l'inscription KIRKA, offre la coupe à Ulysse.

¹³⁸¹ *Skyphos* cabirique à f.n., Oxford, Ashmolean Museum G 249 (V 262), 425-375 av. J.-C. (= *LIMC s.v. Kirke* 32).

tout attachée, pendant que je grimpais sur le toit pour appeler mes compagnons au rassemblement. Quand ils furent regroupés, je leur révélais toute l'affaire, je leurs montrais les ossements et je les faisais entrer chez la femme attachée. Elle aussitôt se transforma en eau, elle avait disparu ! Cependant je plongeai mon épée dans l'eau pour vérifier : et l'eau se transforma en sang.

La parodie de l'épisode de Circé est évidente (l'herbe magique, l'agression à l'épée, la séduction) ; l'allusion à l'épisode de séduction mortelle par excellence, celui des Sirènes, ne manque pas, rappelé par l'image du sol couvert d'os et de crânes. La scène dans laquelle chaque femme amène un homme chez elle pour passer la nuit – mais en fait pour le tuer – évoque un autre épisode de massacre d'hommes, celui des Danaïdes. Enfin, les pattes d'âne sont une caractéristique du monstre féminin Empousa, dont le nom est utilisé comme surnom pour les prostituées. L'association entre féminité, séduction, magie et mort est ainsi complète.

LA VOIX, LA PAROLE, LE CHANT

Depuis plus d'un siècle, les analogies entre la figure de Circé et celle de Calypso ont été observées ; d'autre part, Ulysse lui-même les associe, comme de dangereuses déesses qui ont entravé son retour¹³⁸². Bien que les différences entre les deux personnages soient en fait très profondes, ils sont unis par leur vie solitaire sur une île¹³⁸³, sans mari et hors du contrôle des hommes, par leur capacité d'enchantresses, dont les hommes sont obligés de se défendre, par l'apparence – démasquée par leur chant – de femmes respectables qui tissent, et enfin par leur double fonction d'ennemies et d'aides, ainsi que d'amantes. Elles partagent de nombreuses épithètes, faisant allusion à leur beauté et à leur danger, comme *εὐπλόκαμος*, *δεινή*, *δολόεσσα* : mais c'est sur une autre épithète, celle de *αὐδήεσσα*, que nous souhaitons brièvement porter l'attention.

Les anciens s'étaient déjà interrogés sur la signification de cet adjectif, utilisé par Homère pour qualifier seulement trois femmes, Circé, Calypso et Ino-Leucothée, qui sauve Ulysse des eaux¹³⁸⁴. Il indiquerait des personnages non-humains parlant avec une voix humaine¹³⁸⁵, comme le montre le fait que l'adjectif se réfère également au cheval d'Achille, lorsqu'il prophétise (*Il.* XIX 407) ; sur cette base, certains chercheurs ont voulu lier l'épithète aux capacités prophétiques.

Alors que les dieux olympiques se transforment avant d'approcher les mortels, ces déesses de

¹³⁸² *Od.* IX 29-34 ἤ μὲν μ' αὐτόθ' ἔρυκε Καλυψώ, δῖα θεάων, / [ἐν σπέεσι γλαφυροῖσι, λιλαιομένη πόσιν εἶναι·] / ὡς δ' αὐτως Κίρκη κατερήτυεν ἐν μεγάροισιν / Αἰαίῃ δολόεσσα, λιλαιομένη πόσιν εἶναι· / ἀλλ' ἐμὸν οὐ ποτε θυμὸν ἐνὶ στήθεσσιν ἔπειθεν, « Oui ! là-bas, Calypso, au creux de ses cavernes m'enfermait et brûlait, cette toute divine, de m'avoir pour époux ; au manoir d'Aiaïé, la perfide Circé voulait pareillement me garder pour époux ! Jamais, au fond de moi, mon cœur ne consentit ».

¹³⁸³ Sur l'insularité comme espace sans issue de la séduction, de la tromperie et de la mort, voir Arnaud 2015. Sur les caractéristiques des déesses vivant isolées dans des endroits reculés, souvent liées à la mort, Aguirre Castro 1996.

¹³⁸⁴ *Od.* V 334, X 136, XI 8, XII 150 et 449.

¹³⁸⁵ *E.g. Schol. Hom. Od.* X 136 (αὐδήεσσα] ἤτοι περιβόητος· ἢ εἰς διάλεξιν καὶ προσαγόρευσιν ἀνθρώποις ἐρχομένην· ἢ καθὸ ἐπίγειός ἐστιν) et XI 8 (αὐδήεσσα] ἢ περίφημος, ἢ ἡ ἔχουσα αὐδὴν ἀνθρώπων, ἢ ἡ φωνητικὴ) ; Phot. s.v. Αὐδήεσσα· ὀνομαστί, ἔνδοξος. αὐδωμένη, εἰς ὀμιλίαν καὶ φωνὴν ἀνθρώπων ἀφικνουμένη.

second rang semblent pouvoir s'adresser aux humains directement et avec une voix humaine. Selon Bouffartigue « l'histoire et la préhistoire de la formule ainsi employée montreraient sans doute, si elles étaient accessibles, qu'elle fut appliquée à une catégorie particulière de figure féminine mythique, une figure de prédatrice d'hommes pourvue d'une faculté utile à cette fonction, à savoir le langage humain »¹³⁸⁶, comme les nymphes, qui ont souvent des aventures avec des hommes mortels. L'hypothèse, bien qu'indémontrable, est intéressante : comme nous l'avons déjà mentionné, la voix est en fait un élément pertinent de la séduction et de l'enchantement. Circé et Calypso chantent, contrairement aux épouses homériques¹³⁸⁷ : le chant de Calypso est modulé par une belle voix (I 61 ἀοιδιάουσ' ὀπι καλῆ), mais ses mots aussi sont doux et enchantent (I 56-57 : μαλακοῖσι καὶ αἰμυλίοισι λόγοισι θέλγει. Αἰμυλίους étaient également les mots de Pandore dans Hes. *Op.* 78). Quant à Circé, c'est son chant qui attire les Achéens qui attendent à l'extérieur du palais, précédant ses paroles trompeuses. Le verbe *thelgo* indique un mode d'action divine exercé pour immobiliser un mortel ; sa dimension est souvent visuelle (une lueur ou un brouillage de la vision). La voix de ces enchanteresses divines, en revanche, met en évidence la dimension sonore du *thelgein* ; le chant de l'aède aussi suscite le même étonnement, la même immobilité du public (*Od.* XII. 154-200).

La grande séductrice des poèmes, Hélène, ne chante pas, mais parle, et parle longuement : et, comme nous l'avons vu, sa voix sert aussi à tromper. Même Hélène ressemble d'une certaine façon à l'archétype de l'enchanteresse. Les potions de la Tyndaride dans l'*Odyssée* sont utilisées à des fins bénéfiques : mais attention, la *pharmakis* égyptienne qui apprend à Hélène à les manipuler (*Od.* IV 228) porte le nom Πολύδαμνα, « celle qui détruit beaucoup », pour désigner une pratique qui est tout sauf bienveillante. Le fait qu'Hélène soit associée à l'utilisation de poisons est également témoigné dans la tradition ultérieure, par exemple dans un passage d'Élien (*NA* XV 13) dans lequel il est dit que pendant son séjour en Égypte, elle a brisé le dos d'un serpent mortel dont elle avait recueilli le venin. « Pourquoi s'est-elle empressée de collecter un tel trésor » conclut Élien, « je ne sais pas ». Dans l'*Odyssée*, ses *pharmaka* apaisent la colère et la douleur et font oublier aux hommes tous les maux, tandis que sa voix, comme nous l'avons vu, est une arme dangereuse qui enchante et trompe, comme celle de Pandore¹³⁸⁸.

Ce n'est pas par hasard que la première relation explicite entre la parole et la magie dans l'acte de *thelgein* est établie précisément dans l'*Éloge d'Hélène* de Gorgias (10 et 14) :

(10) αἱ γὰρ ἔνθεοι διὰ λόγων ἐπωιδᾶι ἐπαγωγοὶ ἡδονῆς, ἀπαγωγοὶ λύπης γίνονται· συγγινομένη γὰρ τῆι δόξει τῆς ψυχῆς ἢ δύναμις τῆς ἐπωιδῆς ἔθελε καὶ ἔπεισε καὶ μετέστησεν αὐτὴν γοητεία. γοητείας δὲ καὶ μαγείας δισσαὶ τέχναι εὗρηνται, αἱ εἰσι ψυχῆς ἀμαρτήματα καὶ δόξης ἀπατήματα

(14) τὸν αὐτὸν δὲ λόγον ἔχει ἢ τε τοῦ λόγου δύναμις πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς τάξιν ἢ τε τῶν φαρμάκων τάξις πρὸς τὴν τῶν σωμάτων φύσιν. ὥσπερ γὰρ τῶν φαρμάκων ἄλλους ἄλλα χυμοὺς ἐκ τοῦ σώματος ἐξάγει, καὶ τὰ μὲν νόσου τὰ δὲ βίου παύει, οὕτω καὶ τῶν λόγων οἱ μὲν

¹³⁸⁶ Bouffartigue 2006, 62. Voir aussi Nagler 1977.

¹³⁸⁷ Les scholies le remarquent déjà (e.g. *Schol. Hom. Il.* III 125).

¹³⁸⁸ Voir *supra*, chap. II.3.1.

ἐλύπησαν, οἱ δὲ ἔτερψαν, οἱ δὲ ἐφόβησαν, οἱ δὲ εἰς θάρσος κατέστησαν τοὺς ἀκούοντας, οἱ δὲ πειθοῖ τι κακῆι τὴν ψυχὴν ἐφαρμάκευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν.

Les incantations enthousiastes nous procurent du plaisir par l'effet des paroles, et chassent le chagrin. C'est que la force de l'incantation, dans l'âme, se mêle à l'opinion, la charme, la persuade et, par sa magie, change ses dispositions. De la magie et de la sorcellerie sont nés deux arts qui produisent en l'âme des erreurs et en l'opinion les tromperies.

Il existe une analogie entre la puissance du discours à l'égard de l'ordonnance de l'âme et l'ordonnance des drogues à l'égard de la nature des corps. De même que certaines drogues évacuent certaines humeurs, et d'autres drogues, d'autres humeurs, que les unes font cesser la maladie, les autres la vie, de même il y a des discours qui affligent, d'autres qui enhardissent leurs auditeurs, et d'autres qui, avec l'aide maligne de la Persuasion, mettent l'âme dans la dépendance de leur drogue et de leur magie. (trad. J.-P. Dumont).

Chant, enchantement, séduction, féminité et mort : même les Sirènes, femmes et *parthenoi*, enchantent les marins (le verbe est *thelgo*) avec une séduction dont l'effet mortel est attesté par la prairie pleine d'os. Le chant, si c'est une femme qui l'entonne, est ainsi représenté comme une activité de séductrices, qui vivent seules : en fait, il est aussi typique des hétaires. Comme nous le verrons, une interprétation mythique évhémériste fera aussi des Sirènes des prostituées¹³⁸⁹.

Une fois encore, il faut étendre le discours à toutes les femmes dangereuses et à l'ensemble du *genos gynaikon* : dans les contextes les plus divers, les sources anciennes nous disent que la voix et la parole des femmes sont dangereuses et subversives¹³⁹⁰. C'est l'une des nombreuses raisons pour lesquelles on prescrit aux femmes le silence ou que leur parole publique est canalisée dans des discours rituels socialement prévus et contrôlés. La voix des femmes, en effet, enchante, séduit et persuade¹³⁹¹, leurs paroles sont trompeuses¹³⁹², leurs commérages détruisent la réputation des hommes¹³⁹³ : même à cet égard, la racine de cette menace est

¹³⁸⁹ *Infra*, chap. II.3.4.

¹³⁹⁰ Les femmes dangereuses de la tragédie, toutes d'excellentes oratrices, illustrent bien cette subversion en s'exprimant hors des espaces prévus. À ce propos, McClure 1999.

¹³⁹¹ Comme on le sait, le lien entre *eros* et *peitho* est très étroit, dès la Pandore d'Hésiode et sa femme provocante qui ternit l'homme αἰμύλα κωτίλλουσα (*Op.* 373-375). Dans les représentations vasculaires, Péitho est souvent accompagnée d'Éros et d'Aphrodite (Buxton 1982).

¹³⁹² « Le donne dicono il vero, ma non lo dicono mai intero » est un proverbe toscan. Même les Grecs pensaient que l'*apistosyne* féminine instinctive s'exprimait dans des discours trompeurs, à tel point que, lorsque les femmes témoignaient au tribunal, elles juraient sur leurs enfants, seule façon de les forcer à la sincérité (Démot. *C. Boeot. I 4*) : une fois de plus, la maternité se présentait comme une voie de rédemption pour l'irréductible nature féminine. La proverbialité à cet égard est infinie : Soph. fr. 811 R. ὄρκους ἐγὼ γυναικὸς εἰς ὕδωρ γράφω, « J'écris les serments d'une femme sur l'eau » ; Diogen. IV 4 γυναικὶ μὴ πιστεύε, μηδ' ἂν ἀποθάνῃ· ὅτι δεῖ γυναιξὶ μὴ πιστεύειν, « Ne croyez pas en une femme, même sur son lit de mort : car il ne faut jamais croire une femme », etc.

¹³⁹³ Le commérage à Athènes n'était pas seulement un domaine féminin : au contraire, c'était une forme de contrôle social à prédominance masculine (Hunter 1994), utile dans la guerre entre les factions politiques et dans le contrôle des groupes opprimés. Cependant, souvent le commérage était attribué à des sujets minoritaires, tels que les femmes et les esclaves, et, en tant que tel, il était perçu comme subversif. Selon les sources, ce sont les femmes qui sont la pipelette par excellence (voir e.g. Eur. *Tr.* 651, Ar. *Ec.* 120 et *Th.* 393), et leur bavardage est voisin de la délation (Arist. *Pol.* V 1313b), de la calomnie, de la plainte (Plato *Resp.* VIII 549 c-e) et de la conspiration : « Les femmes (*chrema theleion*) par nature (*ephy*) aiment le blâme (*philopsogon*), et si seulement elles trouvent une occasion de discuter, elles en rajoutent encore plus : c'est un plaisir pour les femmes d'échanger des discours qui n'ont rien de sain » (Eur. *Phoen.* 198-201). Il s'ensuit

l'absence de contrôle rationnel qui, outre les actions, laisse également libre cours aux paroles. Le discours trompeur, bien sûr, ne concerne pas seulement les femmes : quel exemple masculin est plus évident que celui d'Ulysse ? Mais ce n'est que dans le cas du *genos gynaikon* que la tromperie est considérée comme constitutive de sa nature, depuis son ancêtre Pandore : dans les sources anciennes, nous ne trouverons pas de phrase symétrique à celle sur Héra dans *Il.* XIX 96-97 et qui pourrait rassembler à « mais, *étant mâle*, il l'a trompé par sa ruse ». Chez le héros, la ruse est une qualité individuelle, chez la femme un vice inné.

La métaphore du discours féminin, qui mélange la vérité et le mensonge, est le tissage, exercé par Hélène en tant qu'épouse, mais également attribué à Circé et Calypso. Les femmes cachent leurs intentions (l'*epiklopon ethos* de Pandore dans *Hes. Op.* 67)¹³⁹⁴ ou les expriment à travers un discours énigmatique, opposé à la clarté dénotative du *logos* rationnel¹³⁹⁵ : par exemple, l'ambiguïté des discours de la Clytemnestre d'Eschyle, les énigmes du Sphinx ou la parole inquiétante de Cassandre. En raison de son irrationalité, la voix des femmes est aussi prophétique et même véridique, surtout chez les vierges.

Puisque la parole féminine est séduisante, comme le montre l'archétype divin d'Héra séductrice de Zeus, les hétaires sont également considérées comme de bonnes oratrices, puisqu'elles utilisent leur voix pour flatter les hommes. De certaines hétaires célèbres, comme Aspasia ou Alké, les sources soulignent la particularité de l'éloquence. Cette caractéristique des hétaires devait être un cliché, tout comme le lien entre séduction, éloquence et tromperie : il suffit de penser à la fréquence avec laquelle les poètes comiques comparent les démagogues aux prostituées, qui attirent les clients avec leurs discours mensongers¹³⁹⁶. C'est précisément le *politikos logos* qui est lié à la persuasion érotique dans la polémique des poètes comiques contre la corruption de la politique et le désordre social : dans l'imaginaire athénien, les deux sphères étaient donc perçues comme contiguës. Ce cliché a dû obtenir un certain succès au cours des siècles suivants, à en juger par cette déclaration d'une prostituée dans Alciphron (*Ep.* IV 7) :

Pensez-vous qu'un sophiste soit si différent d'une courtisane ? Peut-être seulement dans le fait que les moyens de persuasion sont différents, car le but est le même pour les deux, à savoir faire le profit. Mais nous sommes bien meilleures, bien plus pieuses ! Nous ne disons pas que les dieux n'existent pas, au contraire, nous croyons en eux [...]. Et puis nous n'éduquons pas les jeunes plus mal qu'ils ne le font. Comparez, si vous voulez, Aspasia, la courtisane, et Socrate, le sophiste, et demandez-vous ensuite lequel des deux a élevé les meilleurs hommes : vous verrez que Périclès a été l'élève d'Aspasia, et Critias de Socrate.

que ce qui définit le commérage n'est donc pas son contenu, mais le sujet social qui l'exprime : *lalein* est féminin d'une façon stéréotypée et cela décrie son danger.

¹³⁹⁴ Sur le *topos* des femmes dissimulatrices par nature, voir Plato, *Leg.* VI 781a ἀλλ' ὁ καὶ ἄλλως γένος ἡμῶν τῶν ἀνθρώπων λαθραιότερον μᾶλλον καὶ ἐπικλοπώτερον ἔφν, τὸ θῆλυ, διὰ τὸ ἀσθενές, οὐκ ὀρθῶς τοῦτο εἴξαντος τοῦ νομοθέτου δύστακτον ὄν ἀφείθη, « ce sexe est, à raison même de sa faiblesse, plus porté que nous autres hommes à se cacher et à agir par des voies détournées, c'est une faute du législateur de le négliger, comme difficile à gouverner ». Comme on peut le voir, cette caractéristique est attribuée à l'ensemble du *genos*.

¹³⁹⁵ Sur le langage énigmatique des femmes, voir Iriarte 1990, Quintillá Zanuy 1996.

¹³⁹⁶ *Ar. Eq.* 763-766, *Vesp.* 1015-1035, *Pax* 739-759, *Th.* 805 ; Call. Com. fr. 21 K.-A. Dans le passage des *Guêpes*, repris dans la *Paix*, un troisième élément de comparaison est le *mormolykeion* féminin Lamia, à condition qu'Aristophane ne fasse pas référence à une espèce de requin comme le croit Arata 2011.

Le discours séductif est propre aux femmes, la magie est une forme de séduction, la persuasion est une forme de magie, la magie est elle aussi propre aux femmes : le cercle entre la parole féminine, la séduction et la magie se referme ainsi.

L'ÉPOQUE CLASSIQUE

Au V^e siècle, avec quelques changements, le protagonisme féminin dans le domaine de la « magie » se poursuit : si les enchanteresses de l'*epos*, en particulier Circé, sont déjà des figures dangereuses, capables de compromettre la raison et de mettre la vie des hommes en danger, à l'époque classique, le lien entre l'utilisation des pratiques magiques et la mort devient plus étroit, et la frontière floue entre magiciennes et empoisonneuses s'amenuise encore.

Le terme le plus utilisé à cette époque pour désigner les praticiens de la « magie » est *pharmakis*, signe que leur principale compétence est considérée comme étant la préparation de potions : le terme *pharmakon*, indiquant à la fois le remède qui guérit et le poison qui tue, s'adapte en conséquence aux deux principaux courants de la magie, celui qui bénéficie, guérit et donne naissance à l'amour, et celui qui blesse ou tue les ennemis.

Dans la catégorie des *pharmakides* se distingue la figure de Médée, descendante d'Hélios comme Circé, un personnage qui, comme nous l'avons vu, s'est transformé au fil des siècles, passant d'une physionomie bienveillante de déesse, guérisseuse et agent de rajeunissement à celle, menaçante, de filicide et empoisonneuse. La Médée d'Euripide, dont le profil de magicienne est peu mis en valeur au profit de celui de mère meurtrière, est cependant définie comme *sophe* précisément en raison de sa compétence en matière de *pharmaka*, un talent qui est un facteur important de la peur que Créon nourrit à son égard (*Med.* 282-286) : δέδοικ' σ' – οὐδὲν δεῖ παραμπίσκειν λόγους – / μή μοί τι δράσης παῖδ' ἀνήκεστον κακόν. / Συμβάλλεται δὲ πολλὰ τοῦδε δείματος / σοφὴ πέφυκας καὶ κακῶν πολλῶν ἴδρις. Λυπῆ δὲ λέκτρων ἀνδρὸς ἔστερημένη « Par peur de toi , — inutile d'alléguer des prétextes ; je crains que tu ne fasses à mon enfant quelque mal irrémédiable. Maintes raisons contribuent à ma crainte : tu es habile et experte à plus d'un méfait, et tu souffres d'être dépossédée du lit conjugal ». Médée répond qu'en d'autres occasions, son image de sage lui avait valu une mauvaise réputation, et conclut (vv. 303-305) : σοφὴ γὰρ οὗσα, τοῖς μὲν εἰμ' ἐπίφθονος, / τοῖς δ' ἠσυχαία, τοῖς δὲ θατέρου τρόπου, / τοῖς δ' αὖ προσάντης, « Mon habilité me rend odieuse aux uns ; à d'autres je semble hostile ».

C'est peut-être surtout dans les *Peliades* que sa physionomie de magicienne était marquée, et peut-être dans les *Rizotomoi* (*Cueilleuses d'herbes*) de Sophocle, dont les deux fragments survivants ont un caractère de rite magique. Dans le fr. 534 R. Médée est représentée en train de cueillir des plantes pour ses potions : « Elle, détournant les yeux de ses mains, recueille le sérum blanc qui coule de la coupe en récipients en bronze [...] Des paniers secrets gardent les racines coupées, qu'elle a récoltées, nue, avec des faucilles en bronze, en criant, en hurlant (ὄς ἦδε βοῶσ' ἀλαλαζομένη / γυμνὴ χαλκείοις ἤμα δρεπάνοις) ». Dans le fr. 535, une invocation est conservée, dans laquelle le poète tente de recréer une atmosphère de pratiques magiques :

« Soleil, notre seigneur, et toi le feu sacré dans la main de la protectrice des routes, Hécate, qu'elle amène à l'Olympe et aux croisements sacrés de la terre, couronnée de chêne, entourée des spires de serpents féroces... ». Nous ne savons pas si la tragédie se déroulait en Colchide et si la potion a été utilisée pour tuer le dragon, ou si son destinataire était Pélias¹³⁹⁷ : dans les deux cas, la magie a joué un rôle prépondérant. Malheureusement, nous n'avons pas suffisamment d'éléments sur le rôle de la magie dans les autres drames consacrés à Médée.

La caractérisation de l'héroïne comme une magicienne sera plus tard reprise par Apollonios de Rhodes et par Diodore, qui fera de Médée la fille d'Hécate (également caractérisée comme empoisonneuse, meurtrière et même parricide) et la sœur de Circé¹³⁹⁸. Diodore (IV 46,1) affirme que Médée, bien qu'elle ait appris d'Hécate et de Circé les pouvoirs des *pharmaka*, en faisait un usage contraire, sauvant les étrangers : peut-être un souvenir de l'ancienne déesse bienfaitrice ? Selon l'historien, Médée se proposa pour organiser l'assassinat de Pélias car il s'agissait d'un homme mauvais (IV 50,5) : « elle leur dit qu'elle portait avec elle beaucoup de poisons de propriétés étranges, inventés par Hécate, sa mère, et par Circé, sa soeur ». Dans le récit détaillé du *dolos* qui culmine avec le meurtre de Pélias, Diodore insiste sur les clichés de la magicienne en action (IV 51-52) : Médée prépare les *pharmaka* et les cache dans une statue creuse d'Artémis, elle se vieillit avec un onguent magique, entre dans la ville en se montrant inspirée par la fureur divine, se rend à Pélias, montre qu'elle peut se rajeunir en utilisant un antidote à l'onguent et fait enfin apparaître des images de dragons. S'ensuivent le démembrement et la résurrection du bélier, des prières à la lune, des formules obscures dans une langue barbare et enfin, le meurtre de Pélias. Au contraire, dans la description par Plutarque de la tentative de meurtre de Thésée (*Thes.* 12), la dimension surnaturelle semble avoir disparu : Médée est décrite comme une belle-mère ordinaire, intrigante et empoisonneuse, dépourvue de tout charme exotique.

Une autre femme dangereuse de la lignée du Soleil que nous avons déjà rencontrée, une tante de Médée, semble également exercer de temps en temps les arts magiques : il s'agit de Pasiphaé qui, selon Apollodore (III 15,1), avait exercé une magie assez étrange sur son mari, trop enclin aux aventures extra-conjugales : « Quand une femme s'unissait à Minos, elle n'avait aucune chance d'en réchapper, car Pasiphaé, lasse de voir Minos coucher avec quantité de femmes, lui avait administré une drogue (ἐφαρμάκευσεν) : chaque fois qu'il couchait avec une autre femme, il éjaculait dans ses parties intimes des bêtes malfaisantes et toutes en mouraient »¹³⁹⁹. Procris, une autre épouse infidèle¹⁴⁰⁰, pour survivre au rapport

¹³⁹⁷ Moreau 1994, 68 n. 36 penche vers la première hypothèse, Radt *TrGF ad loc.* vers la seconde. Médée préparait des potions magiques déjà dans Pind. *Pyth.* IV 219-222 : « Aussitôt Médée lui apprit les moyens d'accomplir l'exploit que réclamait son père ; elle mêla avec de l'huile des herbes capables de le protéger contre les douleurs redoutables et lui donna cet onguent ».

¹³⁹⁸ Diod IV 45,2 : Hécate « devenue habile dans la composition des poisons mortels [...], expérimentait la puissance de chaque poison en le mélangeant aux aliments qu'elle donnait aux étrangers. Possédant ainsi une grande expérience dans ces choses, elle empoisonna d'abord son père, et s'empara du royaume [...]. Après avoir épousé Aétès, engendra deux filles, Circé et Médée ». Selon la tradition la plus ancienne, la mère de Médée était Idyie, et Circé était la sœur d'Étès.

¹³⁹⁹ Antoninus Liberalis (*Met.* 41,4), dont la version du mythe est en partie différente, précise que les animaux éjaculés par Minos étaient des serpents, des scorpions et des scolopendres.

¹⁴⁰⁰ Éos, déesse de l'aurore, avait tenté de séduire Céphale, époux de Procris. Lorsqu'il la refuse, Éos lui conseille de tester la loyauté de sa femme. Céphale se présente alors déguisé à Procris et lui offre des bijoux en or en échange d'une nuit d'amour. Procris cède, et après la découverte de l'identité de l'homme, elle

sexuel avec Minos, lui fait boire « de la racine de Circé (Κιρκαίαν ρίζαν), pour qu'il ne lui fasse pas de mal, et elle couche avec lui ». Comme beaucoup de femmes dangereuses, Pasiphaé n'accepte pas – même si elle est elle-même adultère – la sexualité extra-conjugale de son mari et bloque son pouvoir de reproduction, donc sa capacité à reproduire la lignée. Mais le *pharmakon* de Pasiphaé est contré par un *alexipharmakon*, préparé par sa propre nièce Circé.

Dans la tragédie, la Déjanire des *Trachiniennes*, qui n'est pas une *pharmakis*, agit également comme si elle l'était, en tuant Héraclès avec un prétendu philtre d'amour qui s'avérera être un poison¹⁴⁰¹. La magie érotique est également mentionnée par la nourrice de Phèdre dans *Hippolyte couronné*. Ce personnage représente toute une catégorie sociale, celle des femmes du peuple qui jouent un rôle dans la communauté comme sorcières, sages-femmes, guérisseuses, cueilleuses d'herbes, et qui détiennent et probablement transmettent de génération en génération leur savoir¹⁴⁰². La nourrice offre à Phèdre, pour vaincre sa passion, ἐπωδαὶ καὶ λόγοι θελκτήριοι et un φάρμακον pour sa maladie (vv. 477-479) : comme nous l'avons vu, cependant, il n'est pas clair s'il s'agit de véritables filtres d'amour et de sorts ou si ces mots indiquent finalement le pouvoir de séduction de la parole, ce pouvoir que la nourrice tentera d'exercer sur Hippolyte. Mais là aussi, l'imbrication du discours persuasif et des sortilèges que nous avons déjà rencontrée dans d'autres sources est rappelée.

Dans l'*Andromaque* d'Euripide, la protagoniste est accusée d'utiliser la magie nocive (vv. 32-35) : elle affirme qu'Hermione « dit que mes philtres cachés la rendent stérile et odieuse à son époux, et que moi-même je prétends occuper cette maison à sa place, en lui arrachant ses droits d'épouse ». Mais une bonne épouse n'a pas besoin de magie, et Andromaque déplace le problème à un niveau loin d'être surhumain (vv. 205-206) : « Non, ce ne sont pas mes maléfices qui te rendent odieuse à ton époux, mais ton inaptitude à la vie commune ».

La présence de la magie dans la comédie date déjà de Sophron, auteur d'un mime intitulé *Femmes qui prétendent chasser la déesse* (Ταὶ γυναῖκες αἰ τὰν θεὸν φαντι ἐξελαῖν)¹⁴⁰³. Les fragments survivants (fr. 3-9 K.-A.) font allusion à ἀλεξιφάρμακα, c'est-à-dire à des antidotes magiques, à un sacrifice de chiens, à un rituel de purification par le sel, la poix et le laurier, à une scène scatologique et à Séléné ; des éléments qui font probablement référence à un rituel apotropaïque avec le parrainage d'Hécate. Dans le fragment 4a K.-A., un orateur qui gère le rituel donne des ordres à ses assistants : la présence des femmes est certaine, mais un participe au pluriel masculin suggère aussi une intervention des hommes. À la l. 27 du fr. 4b

s'enfuit en Crète où elle devient l'amante de Minos. Par la suite, le couple se réconcilie, mais Procris, craignant que Céphale ne la trahisse avec Éos, se cache pendant une chasse pour l'espionner. Céphale, entendant un bruissement dans un buisson et pensant qu'il s'agit d'un animal, jette sa lance et poignarde sa femme.

¹⁴⁰¹ Sur la magie dans les *Trachiniennes*, voir Faraone 1994.

¹⁴⁰² Concernant Rome, certaines sources précisent que les nourrices pratiquaient les arts magiques pour protéger les enfants qui leur étaient confiés (Ov. *Fast.* VI 147, Plin. *NH* XXVIII 39), ainsi que pour favoriser leurs amours une fois ceux-ci devenus adultes (Ov. *Her.* 11,39). D'autres sources romaines établissent un lien entre les nourrices et les *striges*, qui obligeaient les enfants à téter leur lait toxique (Plin. *NH* XI 232; à cet égard, voir Mencacci 1995). Le modèle bipartite qui s'applique en général au *genos gynaiikon* est donc aussi attesté par rapport à la figure de la nourrice : la bonne nourrice, comme Euryclée, se conforme aux attentes des maîtres, tandis que la mauvaise nourrice peut trahir ou provoquer la ruine de son protégé ou de sa famille.

¹⁴⁰³ Sur le débat concernant le titre du mime et l'identification de la déesse, voir Drago 2009, 13 ss.

K.-A., on lit également μορμολυκ, qui évoque des croquemitaines, dont il sera question plus loin. De nombreux commentateurs ont observé, également sur la base de l'*hypothesis* et des scholies à Theocr. *Id.* 2 (= fr. 5 et 6 K.-A.) la dette de Théocrite envers ce mime ; le poète hellénistique aurait repris Sophron dans la *Pharmakeutria* notamment à travers des citations ponctuelles, bien que ce soit dans le cadre de rites magiques différents, apotropaïque pour le premier et de magie érotique pour le second. Outre le titre du mime, la relation entre les deux textes suggère également que la *persona loquens* du fr. 4a et au moins un de ses assistants étaient des femmes, comme Simaitha et Thestylis¹⁴⁰⁴.

La comédie d'Aristophane caractérise de façon comique la préparation de *pharmaka* et l'empoisonnement de maris comme des activités normales et quotidiennes du *genos gynaiikon* ; on en trouve un exemple dans *Th.* 560-565 dans un catalogue de méfaits féminins : « [...] ni qu'une autre abattit son mari avec la hache, je ne l'ai pas dit ; ni qu'une autre avec des drogues rendit son mari fou ; ni qu'un jour sous la baignoire [...] une Acharnienne enfouit son père [...] ni que toi, comme ta servante avait mis au monde un enfant mâle, tu t'approprias l'enfant et lui passas, à elle, ta petite fille »¹⁴⁰⁵.

La présence entre le V^e et le IV^e siècle de comédies ayant pour titres *Circé* (Anaxilas, Éphippos), *Médée* (Strattis, Antiphane, Eubule, Cantharos, etc.), *Prêtre itinérant* (Ménandre, Μηναγύρτης ; Antiphane, Μητραγύρτης ; Philémon, Ἀγύρτης), *La rajeunisseuse* et *La rajeunie* (Philippidès, Ἀνανεοῦσα et Philémon, Ἀνανεουμένη) et *Mandragorizomene* (Alexis), laisse penser que le thème de la magie a connu une certaine vivacité dans ce genre littéraire. Ménandre a écrit une comédie intitulée *La Thessalienne*, qui parle d'une sorcière¹⁴⁰⁶ : mais la référence à la Thessalie comme le foyer des arts magiques féminins était déjà proverbiale au V^e siècle. La référence allusive dans *Ar. Nub.* 749 à une γυναῖκα φαρμακίδ'... Θεσσαλὴν à propos de la spécialité des sorcières de Thessalie, celle de faire descendre la lune du ciel (sur laquelle voir aussi Plato *Gorg.* 513a), montre que le spectateur a parfaitement compris ce à quoi le poète faisait référence.

Les sorcières de Thessalie, qui trouveront leur représentation la plus emblématique en Apulée, sont représentées par de nombreuses sources comme des vieilles femmes (Alciph. 3,8,1 et Luc. *D. Meretr.* IV 1, etc.) : elles représentent un type de sorcière différent de celle fascinante, qui cache sa dangerosité sous de belles apparences. La magicienne séduisante et la vieille sorcière au nez crochu et laid sont, après tout, les deux stéréotypes de la sorcière encore répandus aujourd'hui. La comédie, qui dénigre souvent des personnages de vieilles femmes vicieuses, a peut-être mis en scène quelques personnages de ce type, comme la *pharmakis* nymphomane et ivrogne du fr. 186 K.-A. *incertae fabulae* de Phérécrate (ἀνδροκάπραινα καὶ μεθύση καὶ φαρμακίς)¹⁴⁰⁷. À l'époque hellénistique, nous trouverons des magiciennes âgées chez Théocrite (II 91, VI 40, VII 126) et Lucien (*D. Meretr.* I 2, IV 1), puis dans le monde

¹⁴⁰⁴ Pour une analyse plus détaillée des aspects magiques de ce mime et de sa relation avec l'*Idylle* II de Théocrite, voir Hordern 2002 et 2004 *ad loc.*, Drago 2009 ; Verdejo Manchado 2010.

¹⁴⁰⁵ Voir également *Thesm.* 428-431 : « Je suis d'avis qu'il nous faut manigancer sa perte d'une manière ou d'une autre, soit par les poisons, soit par un moyen quelconque (ἢ φαρμάκοισιν ἢ μιᾷ γέ τῳ τέχνῃ) ».

¹⁴⁰⁶ Plin. *NH* 30,7 : *Menander* [...] *Thessalam cognominaret fabulam complexam ambages feminarum detrahentium lunam*.

¹⁴⁰⁷ On trouve également des références au vin dans le fr. 11 K.-A. de la *Circé* d'Éphippos et dans le fr. 170 K.-A. de la *Thessalienne* de Ménandre.

romain, chez Horace, Tibulle, Propertius et Ovide. Beaucoup d'entre elles sont décrites avec mépris : selon certains chercheurs, la représentation des magiciennes âgées provient également de la peur des Grecs vis-à-vis de l'autonomie des femmes âgées, qui, probablement plus libres dans leurs mouvements que les femmes mariées, se prêtaient à aider ces dernières dans leurs amours¹⁴⁰⁸. Nous ne savons pas si les femmes plus âgées s'occupaient de magie plus souvent que les jeunes femmes, par exemple pour bénéficier d'une source de revenus lorsque l'âge ne leur permettait pas de faire un travail trop pénible ; même l'imaginaire a probablement joué son rôle.

LES PLAIDOYERS DU IV^e SIÈCLE

Au IV^e siècle, une source très pertinente sur la perception et la représentation des « magiciennes » sont les plaidoyers : une source, comme nous l'avons vu, non moins idéologique que la poésie, mais qui donne au moins quelques détails sur les procès tenus à Athènes contre des femmes – et seulement des femmes – qui pratiquaient une forme de magie¹⁴⁰⁹. Cependant, en raison de la brièveté des sources et de leur discordance, le problème consistant à discerner la nature exacte de l'accusation portée contre ces femmes reste souvent sans réponse.

Un premier cas est celui de la prêtresse Ninon mentionnée à plusieurs reprises par Démosthène et accusée d'avoir introduit des cultes étrangers à Athènes (probablement celui de Sabazios), d'avoir parodié les Mystères ou d'avoir préparé des philtres d'amour pour les jeunes gens (*Dem. C. Boeot.* 1,2 ; 2,9, *De falsa legat.* 281 et *Scholia ad loc.*). Flavius Josèphe l'inscrira sur une liste de femmes jugées pour *asebeia* et précisera que le chef d'accusation était de célébrer des initiations aux Mystères de divinités étrangères, activité interdite qui prévoyait la peine de mort (*C. Apion* II 267).

L'accusation d'*asebeia* a également été portée contre la célèbre hétéra Phryné¹⁴¹⁰, acquittée par la suite, qui aurait participé à des fêtes obscènes, introduit une nouvelle divinité et organisé des thiasos illégaux d'hommes et de femmes (*Anon. Seguerian. Ars Rhet.* 215, *Alciph.* IV 3). Le Pseudo-Aristote (*M. Mor.* 1188b 29-38) raconte aussi l'histoire d'une femme – une nouvelle Déjanire – qui aurait donné à un homme un philtre magique pour le faire tomber amoureux, provoquant sa mort. La femme aurait alors été jugée devant l'Aréopage et acquittée, le tribunal ayant reconnu qu'elle avait agi sans intention de donner la mort : bien qu'il soit d'une historicité incertaine, cet exemple témoigne de la prise de conscience de la notion d'homicide involontaire. Différent est le destin de l'empoisonneuse du plaidoyer d'Antiphon déjà mentionné (et peut-être fictif) *Contre la belle-mère*, dans lequel la concubine qui empoisonne sans le savoir son maître croyant lui donner un philtre d'amour est torturée et condamnée à mort. Dans ce cas, cependant, elle n'est pas une citoyenne, mais une

¹⁴⁰⁸ Selon Henderson 1987, 126, « witches were an imaginary personification of the social power of older women in its negative aspects ». Le pouvoir sinistre attribué aux sorcières découlerait en particulier de la proximité des femmes âgées avec les événements inquiétants et polluants entourant la naissance et la mort.

¹⁴⁰⁹ Sur l'identité complexe des praticiens de la magie entre le V^e et IV^e siècle, leurs noms et les processus qui les impliquent, voir notamment Collins 2000 et 2001 (l'un retravaillant l'autre), Dickie 2002, 47-78, Eidinow 2010 et 2016.

¹⁴¹⁰ Mais même sur ce chef d'imputation, les historiens ne sont pas d'accord.

esclave. Enfin, Élien (*VH* 5,18) mentionne un procès devant l'Aréopage contre une *pharmakis* dont il ne mentionne ni le nom ni l'imputation exacte, et qui s'est conclu par la peine de mort : l'accusée étant enceinte, la sentence a été exécutée après l'accouchement.

Le procès le plus célèbre du IV^e siècle concernant les pratiques magiques est cependant celui intenté contre Théoris de Lemnos. Dans le *Contre Aristogiton* (1,79-80), Démosthène déclare, à propos du frère de l'accusé : « Je tais le reste, mais ce pour quoi vous, vous avez condamné à mort la mauvaise Théoris de Lemnos (τὴν μιὰρὰν Θεωρίδα, τὴν Λημνίαν), l'empoisonneuse (τὴν φαρμακίδα), ces poisons et ces incantations (τὰ φάρμακα καὶ τὰς ἐπωδὰς) il les a reçus de la servante de Théoris, qui autrefois a dénoncé cette dernière et à qui ce sorcier (βάσκανος) a fait des enfants; il compose des sortilèges (μαγγανεύει). Abuse les gens, prétend guérir ceux qui sont atteints d'épilepsie, étant lui-même atteint de tout sorte de scélérateuse ». Plus tard, Plutarque, dans la *Vie de Démosthène* (14), a repris cet épisode en déclarant que « il accusa aussi la prêtresse Théoris de commettre de nombreux méfaits, et notamment d'enseigner la tromperie aux esclaves; il demanda pour elle la peine de mort, et elle fut exécutée (κατηγόρησε δὲ καὶ τῆς ἱερείας Θεωρίδος ὡς ἄλλα τε ῥάδιουργούσης πολλὰ καὶ τοὺς δούλους ἐξαπατᾶν διδασκούσης, καὶ θανάτου τιμησάμενος ἀπέκτεινε) ». Enfin, selon Philochore, Théoris était un devin et sa condamnation à mort a été prononcée sur la base d'une *graphe asebeias* (*FGrHist* 328 F 60 apud *Harpocr.* s.v. Θεωρίς· μάντις ἦν ἡ Θεωρίς, καὶ ἀσεβείας κριθεῖσα ἀπέθανεν, ὡς καὶ Φιλόχορος ἐν <ς> γράφει).

Les sources sont donc contradictoires tant sur le type de crime commis par Théoris que sur sa profession, à tel point que certains chercheurs ont douté que les sources parlent du même personnage : en effet, elle est mentionnée comme *hiereia*, *mantis* ou *pharmakis*, terme oscillant entre la sphère de la magie et celle de l'empoisonnement. La nature contradictoire des sources est cependant plus apparente que réelle ; comme nous l'avons vu, les activités liées au surnaturel ne répondaient pas à une taxonomie précise : « Although each term may once have been used to denote a specific skill, in general the ancient Greek market for such services does not seem to have demanded much precision. A *mantis* might be involved in supernatural activities other than fortune-telling, including the creation of *pharmaka*. As a result, the specific nature of Theoris' activities remains vague — and this may reflect the reality of her practice »¹⁴¹¹. Quant à l'accusation portée contre Théoris, nous ne sommes pas sûrs que la production de *pharmaka* et la pratique d'autres activités magiques aient pu constituer un crime au moment de ces procès : le peu de preuves dont nous disposons montre plutôt que ceux qui produisaient ou administraient les *pharmaka* étaient poursuivis si le résultat de ces pratiques était mortel. Dans ces cas, le crime était le meurtre¹⁴¹². Dans les autres cas examinés ici, l'imputation reste indéfinie : l'accusation très vague d'enseigner aux esclaves à tromper leurs maîtres peut difficilement être liée à un crime spécifique, tandis que

¹⁴¹¹ Eidinow 2010, 12-13.

¹⁴¹² Selon Collins 2001, le cas de Théoris devait également faire partie de cette type d'acte criminel et les accusations de magie ne devaient être qu'un facteur aggravant : ce n'est que de cette manière que pourrait s'expliquer sa condamnation à mort. Si tel est le cas, cela confirmerait l'hypothèse – pourtant impossible à prouver – de Vial 1985, 48, selon laquelle « l'empoisonneuse Théoris que Démosthène qualifie de “Lemnienne” n'est probablement pas une Athénienne habitant dans la clérouquie de Lemnos : “Lemnienne” est une insulte pour désigner une femme qui tue des hommes ». Selon Dickie 2002, 51-54, l'accusation était plutôt celle d'*asebeia*, comme dans le cas de Ninos.

celle d'*asebeia* peut inclure plusieurs délits.

Un fait est cependant clair : quel que soit le crime contesté, seules des femmes sont jugées pour des activités liées au surnaturel, dans un monde judiciaire qui, à en juger par les plaidoyers qui nous sont parvenus, voyait surtout des hommes à la barre. D'ailleurs, les femmes n'avaient pas de personnalité juridique indépendante. Le frère d'Aristogiton est appelé *baskanos*, Démosthène prétend avoir été accusé par Eschine d'être un *goes* (Dem. *De Cor.* 276) et retourne contre lui la même accusation (*De Falsa. Leg.* 109), mais, à part des insultes de ce genre, aucune information ne nous est parvenue concernant des procès à Athènes contre des hommes pour des raisons similaires à celles décrites ci-dessus, pas même dans des plaidoyers fictifs. Alors que l'histoire stéréotypée de la « sorcière en procès » existe¹⁴¹³, il n'y a pas d'équivalent concernant le « sorcier », qui apparaît surtout dans les papyrus magiques ou sous la forme d'un charlatan itinérant.

Comment expliquer cette particularité si les professionnels de la magie étaient autant des hommes que des femmes, ou même majoritairement des hommes ?

LE SEXE DES « MAGICIENS »

Les éléments qui convergent dans la représentation de l'opérateur magique en tant que figure principalement féminine proviennent d'une part de la conception générale de la magie et d'autre part de la conception générale de la « nature » féminine. D'un côté, il faut rappeler que, surtout à partir de l'époque classique, l'ensemble des pratiques que nous avons définies comme « magie » sont une activité discréditée. Dans les sources, l'appellation de « magicien » est le plus souvent utilisée comme une insulte ou une accusation, comme dans le cas de Démosthène et Eschine, ou comme le descripteur d'une activité charlatanesque. Il ne s'agit donc pas de sa légalité ou de son illégalité, mais de sa définition comme une occupation qui ne convient pas à un citoyen doté des vertus civiques prévues par la société. Il s'ensuit que l'idéologie dominante attribue – même contre toute évidence – cette activité discréditée à des groupes marginaux, comme les esclaves et les femmes, qui sont eux aussi discrédités et doivent l'être pour en garder le contrôle. Cette tendance est par ailleurs continuellement attestée au fil des siècles : la persécution des groupes minoritaires et opprimés, en particulier des classes inférieures, a souvent été et est encore justifiée sur la base de leur prétendue relation avec l'occulte¹⁴¹⁴. Les chasses aux sorcières qui ont touché des milliers de femmes jusqu'au XVIII^e siècle en Europe n'en sont qu'un exemple.

¹⁴¹³ E.g. Aesop. *Fab.* 56 Perry : « Une magicienne (γυνή μάγος) faisait profession de fournir des charmes et des moyens (ἐπιφθὰς καὶ καταθέσεις) d'apaiser la colère des dieux. Elle ne manquait jamais de pratique et gagnait ainsi largement sa vie. Mais on l'accusa à ce propos d'innover en matière de religion, on la traduisit en justice, et ses accusateurs la firent condamner à mort. En la voyant emmener du tribunal, un quidam lui dit : "Hé ! La femme, toi qui te faisais fort de détourner la colère des dieux, comment n'as-tu même pas pu persuader des hommes ?". Nous pourrions utiliser cette fable pour les vagabondes qui promettent des miracles et sont incapables de faire les choses les plus normales ». Cependant, cette fable n'est conservée que dans une collection byzantine dont nous ne connaissons pas l'antiquité.

¹⁴¹⁴ Des meurtres, lynchages et tortures de sorcières présumées ont encore lieu aujourd'hui dans plusieurs pays africains (Gambie, Congo), en Inde et surtout en Papouasie-Nouvelle-Guinée. En Arabie Saoudite, au Kenya, au Cameroun et au Togo, la sorcellerie est un délit pénal, souvent puni de mort. Les victimes sont en grande partie des femmes.

En Grèce également, le groupe marginal le plus approprié auquel attribuer les pratiques magiques est celui des femmes, dont certaines se consacrent effectivement aux arts occultes ; de nombreuses caractéristiques « naturelles » féminines se prêtent à être associées à la magie. Tout d'abord, dans de nombreuses cultures, y compris la culture grecque, il existe une croyance répandue selon laquelle les femmes sont plus proches que les hommes de la nature, de la vie et de la mort, et ont un lien privilégié avec la possession, les forces surnaturelles, la guérison. La femme est aussi une créature irrationnelle et cruelle, à laquelle on peut facilement attribuer un glissement de la *pharmakeia* à l'empoisonnement ; elle est enfin une séductrice, que le pouvoir de son *himeros* désigne comme une enchanteresse. Mais la nature féminine est aussi encline à la vengeance, à l'envie et à la jalousie, celles-ci étant toutes des causes de malédictions et de magie néfaste ; elle est enfin rusée et vile, et préfère les armes surnaturelles et silencieuses comme les sortilèges ou les potions mortelles, armes qui font peur aux hommes, car elles frappent par derrière¹⁴¹⁵. Des siècles plus tard, Pline l'Ancien définira la *pharmakeia* comme *feminarum scientia* (NH XXV 5,10) : une *techne* qui suppose une forme de *metis* peu noble et dangereuse, par opposition à celle du héros.

Le fait que, dans les sources, les victimes des magiciennes sont représentées comme étant presque exclusivement masculines confirme la présence d'une importante composante stéréotypée dans le portrait littéraire de la sorcière : il s'agit de la même tendance observée jusqu'à présent – une tendance nettement idéologique – à attribuer des victimes masculines aux guerrières, aux filicides, aux belles-mères et, bien sûr, aux séductrices, ce qui fait des femmes un danger spécifique pour le genre masculin¹⁴¹⁶.

L'attribution de la magie aux femmes est également un moyen d'expliquer les actions des hommes qui ne sont pas basées sur la *metriotes* et le sens civique dans le cadre de l'idéologie de la *polis* : comment justifier, par exemple, un homme qui favorise les enfants illégitimes dans son héritage au détriment des enfants légitimes ou qui quitte sa famille pour vivre avec une courtisane qui le vole ? Nous l'avons vu dans le cas d'Alké : la justification sociale est d'attribuer ces gestes masculins insensés à des philtres magiques administrés par des femmes dangereuses. Dans la loi athénienne du IV^e siècle, un testament peut être invalidé s'il est rédigé par un homme « persuadé par une femme » (Hyp. *C.Ath.* col. VIII 2-6) : « Elle [la loi sur les testaments] stipule qu'on est libre de disposer de ses biens, chacun à son gré, à moins d'avoir été privé de ses facultés par la vieillesse, par la maladie, par des troubles mentaux, par les suggestions d'une femme (γυ[ναϊκί] πειθόμ[ενο]ν), par la détention en prison ou par une contrainte quelconque ».

Puisque la « persuasion » des hommes était principalement assurée par des prostituées, il s'ensuit que, dans de nombreuses sources, celles-ci étaient représentées comme des expertes

¹⁴¹⁵ Des siècles après, Élien (*NA* I 54) rappellera avec insistance le danger des magiciennes/empoisonneuses, que l'auteur précise être de sexe féminin (*gyne pharmakis*) et définit plus toxiques qu'une vipère aspic : alors que le serpent doit mordre pour empoisonner, le contact avec la victime suffit pour les *pharmakides*.

¹⁴¹⁶ Dans le monde grec, les victimes de certains rites magiques étaient nécessairement des hommes, ainsi que les clients du magicien, car ils concernaient des domaines d'intérêt spécifiquement masculins : p. ex. les *défixiones* contre des adversaires dans les procès ou contre des auriges dans les compétitions sportives. Dans les *défixiones* érotiques, au contraire, où la situation est symétrique, ce sont les victimes féminines qui l'emportent. À cet égard, Graf 1994, chap. 5.

en potions et sortilèges, surtout dans le domaine de l'amour¹⁴¹⁷. Selon certains chercheurs, ce chevauchement aurait une base réelle : les prostituées et les *pharmakides* auraient appartenu au même milieu et beaucoup d'entre elles auraient exercé les deux métiers¹⁴¹⁸. En témoigne le passage cité du *Ploutos* d'Aristophane dans lequel Laïs se situe à la croisée de la magie et de la prostitution ; mais la magie ne pourrait être ici qu'une métaphore de la séduction érotique. Les preuves de ce que Démosthène a insinué sur la mère d'Eschine, accusée d'être une courtisane (avec un surnom de monstre féminin, Empousa) et organisatrice de cérémonies d'initiation privées, ne sont pas plus concrètes¹⁴¹⁹. Étant donnée l'habitude athénienne – qui n'a pas du tout disparu à notre époque – d'insulter ses adversaires par le biais d'insultes à leur mère¹⁴²⁰, rien ne nous empêche de penser que les mots de Démosthène n'étaient qu'une calomnie.

Si le féminin est un vecteur utile de la magie, cette dernière est, en revanche, un instrument utile dans la définition du féminin : attribuer des pratiques magiques aux femmes est en fait une autre pièce du processus d'altérisation du *genos gynaikon*, ainsi qu'un moteur de la gynécophobie. La magie est perçue comme une activité étrangère et exotique. La magicienne est en quelque sorte la personnification de la nature féminine irrationnelle, sournoise et dangereuse pour l'ordre patriarcal d'une *polis* qui considère la maîtrise de soi et la continence comme des qualités essentielles du citoyen : « the transformation of Circe and Medea is a good example of how something is labelled as magic because it does not fit the normative order or has to be kept at a distance »¹⁴²¹. En outre, la figure de la magicienne « can illustrate the consequences of inverting the “natural” order. When the female witch inverts the laws of Nature, all the boundaries that order the world are dissolved, and chaos results. The clear message is that the natural order must be preserved, in which men through their association with culture are dominant over women and nature »¹⁴²². Enfin, la *pharmakis* est un modèle négatif sur lequel il est possible de projeter une grande variété d'anxiétés et de désirs, et qui réaffirme par antithèse la validité du modèle féminin traditionnel.

Selon Kimberly Stratton, le thème de la magie – dans le monde antique et au-delà – s'inscrit dans les dynamiques qui conduisent à définir les notions d'autorité, de légitimité et d'altérité, et la physionomie de l'identité du citoyen masculin par rapport aux femmes et aux barbares, tous deux identifiés comme opérateurs de magie : « Magic, thus, came to designate the Other in Greek thought and combined with various strategies to marginalize activities, persons, or ideas considered to be unacceptable or illegitimate¹⁴²³ ». Dans le contexte de l'idéologie

¹⁴¹⁷ Voir *supra* cap. II.3.1.

¹⁴¹⁸ Dickie 2001, 79 ss.

¹⁴¹⁹ Dem. *De Cor.* 129 ἡ μήτηρ τοῖς μεθημερινοῖς γάμοις ἐν τῷ κλεισίῳ τῷ πρὸς τῷ καλαμίτῃ ἤρῳ χρωμένη ... ἐξέθρεψέ σε, « ta mère, grâce à ses mariages en plein jour dans la boutique voisine du héros Calamités, a élevé le beau portrait et l'excellent acteur de dernier ordre que tu es ? » ; 130 τὴν δὲ μητέρα [...] Γλαυκοθέαν, ἣν Ἔμπουσαν ἅπαντες ἴσασι καλουμένην, ἐκ τοῦ πάντα ποιεῖν καὶ πάσχειν δηλονότι ταύτης τῆς ἐπωνυμίας τυχοῦσαν, « [...] sa mère [...] Glaucothéa [...] chacun sait qu'on l'appelait Empousa et qu'elle avait reçu ce nom évidemment parce qu'elle faisait et subissait tout » ; 259 ἀνὴρ δὲ γενόμενος τῇ μητρὶ τελοῦση τὰς βίβλους ἀνεγίνωσκες, « Devenu homme, pendant que ta mère pratiquait ses initiations, tu lui lisais les livres ».

¹⁴²⁰ À cet égard, Villacèque 2014.

¹⁴²¹ Kunst 2007, 151.

¹⁴²² Stanley Spaeth 2014, 57-58.

¹⁴²³ Stratton 2007, 177 ss.

athénienne, de l'impérialisme et de la rhétorique démocratique, la menace de la magicienne aurait fusionné « with notions of barbarian religion (*mageia*), trickery (*manganeia*), charlatanism (*goeteia*), and harmful curses (*katadesmoi*), producing a potent discourse of alterity that characterized anything opposed to proper Athenian piety and masculine self-control »¹⁴²⁴.

Il s'agit bien sûr de mécanismes disciplinaires idéologiques anonymes et inconscients : qu'il s'agisse de fascination ou de poison, à l'époque classique, la magicienne est de plus en plus représentée comme un puissant archétype de menace pour la communauté, à l'instar des autres types de femmes dangereuses analysés jusqu'à présent. C'est à l'époque classique qu'elle devient définitivement un stéréotype culturel. Et c'est également sur la base de ce stéréotype culturel que s'expliquent les procès contre Théoris, Phryné, Ninós et les autres femmes mentionnées par Aristote et Élien, qu'il s'agisse de personnages historiques ou de simples expressions de la mentalité de l'époque. Ces jugements révèlent un lien, dans la perception courante, entre la magie, l'empoisonnement et la féminité. C'est sur la base de cette perception et sur la vision de la pratique de la magie comme une activité de peu de prestige que s'explique l'insistance sur les accusations de magie même en l'absence d'un crime de « sorcellerie » : en effet, si l'accusation réitérait ces arguments, cela signifie qu'ils pourraient influencer les juges comme éléments de dénigrement des accusées.

L'orateur et les juges partageaient donc un présupposé culturel général – la conviction de la tendance naturelle des femmes à frapper les hommes – et un présupposé plus spécifique – la prédisposition des femmes aux sorts et aux *pharmaka*, dans leur double sens de philtres magiques et de poisons. Cette double idée préconçue s'est greffée sur une situation historique particulière, celle de l'Athènes du IV^e siècle après la défaite de la guerre du Péloponnèse. Il s'agit d'une époque de relative instabilité politique, économique et sociale, dans laquelle, selon Esther Eidinow, la jalousie sociale, la culture de la suspicion et du commérage ont peut-être trouvé un terrain fertile : dans l'après-guerre, de nombreuses veuves, célibataires et orphelines étaient contraintes de subvenir à leurs besoins, même par des travaux discrédités, et étaient exposées à la suspicion et à la malveillance¹⁴²⁵. Ainsi, selon la chercheuse, le ressentiment social et l'envie étaient dirigés, par le biais des commérages, vers des « femmes dangereuses » qui agissent de manière indépendante, capables de compromettre l'intégrité de la famille et donc la bonne santé de toute la communauté¹⁴²⁶. Les commérages, en plus d'exercer des fonctions de cohésion sociale, ont également agi de manière destructrice et ont divisé, stigmatisant en particulier les groupes marginaux ou vulnérables : ils auraient semé l'inquiétude quant à l'utilisation de *pharmaka* nocives au sein de la *polis*. Comme l'ont observé de nombreuses études anthropologiques, dans les situations d'instabilité la stigmatisation de ces groupes est aggravée, dans ce cas précis par une cristallisation progressive de la notion de magie en tant qu'activité à la frontière entre le licite et l'illicite.

Un autre élément de gynécophobie envers les magiciennes pourrait être lié à leur relation avec

¹⁴²⁴ *Ibid.*

¹⁴²⁵ Selon Frankfurter 2014, l'utilisation de la magie par les femmes était également motivée par le besoin social et financier de protéger leur relation stable avec un homme. Mais les papyrus magiques montrent aussi des traces de sorts dans lesquels les hommes essayaient d'obtenir une femme riche pour le mariage.

¹⁴²⁶ Eidinow 2016, 265 ss. Sur les fonctions du commérage à Athènes, voir notamment Hunter 1994.

le contrôle des naissances : de nombreuses sources, dont certains papyrus magiques, montrent que les *pharmakides* possédaient des connaissances pharmacologiques qui comprenaient des prescriptions contraceptives et abortives¹⁴²⁷ : les enfants étant une possession du mari, qui pouvait décider de leur vie et de leur mort, la dépossession du contrôle des naissances devait être une cause d'anxiété pour les Athéniens.

Selon King, cependant, ce type de pratique n'était pas nécessairement aussi répandu : « the myth of effective plant-based contraceptives may thus be a male expression of a fear that women hold the knowledge which could enable them to control the fertility of the household »¹⁴²⁸.

Le mythe de la magicienne séductrice se poursuivra à l'époque hellénistique et au-delà : le texte poétique le plus célèbre, outre les *Argonautiques*, est la *Pharmakeutria* de Théocrite, dans laquelle le poète ne manque pas de renouer le dialogue avec la tradition antérieure attribuant à Simaitha ces paroles, qui relie le personnage à ses archétypes (II 14-16) : « Salut, Hécate redoutable ; assiste moi jusqu'au bout, et rends mes enchantements aussi forts que ceux de Circé, ou de Médée, ou de la blonde Périclète ». L'intérêt particulier pour la magie érotique est attesté par des scènes de rituels de ce genre chez des auteurs tels que Lucien (*D. Meretr.* 4) et dans le roman.

À Rome, la typologie de la vieille sorcière sanguinaire sera particulièrement répandue : ce sont des femmes, souvent étrangères, appelées *sagae*, *maleficae*, *veneficae*, *anus*, *strigae*, *striges*, objet de haine et d'horreur. Les exemples les plus connus sont Canidie et Sagane chez Horace, qui apparaissent dans *Sat.* I 8 et dans *Ep.* 5, où se concentrent toutes sortes de clichés sur les femmes meurtrières et les *pharmakides* : les magiciennes lubriques, horribles, balafrees et avec des vipères tressées dans les cheveux tuent un enfant libre pour préparer un philtre d'amour, réactualisant ainsi le mythe de Médée (évoqué aux vv. 60-66). Afin de n'oublier aucun stéréotype, Horace, dans la péroraison de l'enfant, qualifie Canidie de *noverca* et une autre sorcière, Folia de Rimini, de *masculae libidinis*¹⁴²⁹. Presque toutes les vieilles enchanteresses de la littérature latine utilisent la magie pour subjuguier les hommes qu'elles ne pourraient pas séduire sans le pouvoir coercitif des potions magiques : une fois de plus, une habitude commune est renversée, celle selon laquelle ce sont les hommes qui s'accouplent avec des femmes plus jeunes.

Dans le monde romain, plus que dans le monde grec, les rites de sorcellerie peuvent être qualifiés de sacrifice inversé et impie, le seul auquel les femmes puissent présider, dans lequel

¹⁴²⁷ Voir par exemple Plato, *Tht.* 149c-d, où les femmes plus âgées combinent les compétences de l'obstétrique, de la magie et du proxénétisme : « Bien connu aussi, le fait que les accoucheuses, par les médicaments qu'elles donnent et par leurs chants (διδούσαι γε αἱ μαῖαι φαρμάκια καὶ ἐπάδουσαι), ont le pouvoir à la fois d'éveiller les douleurs et de les rendre plus douces à volonté, et aussi de faire accoucher celles qui ont un accouchement difficile, tout comme, si leur avis est de faire avorter un jeune être, elles provoquent l'avortement. [...] Est-ce qu'en outre tu t'es aussi aperçu de ceci qui leur est propre : qu'elles sont aussi des entremetteuses (προμνήστρια δεινόταται) tout à fait imbattables, en ce sens qu'elles ont toute compétence pour ce qui est de savoir quelle compagne il faut à quel homme pour mettre au monde les enfants les meilleurs ». Ce sont des personnages très similaires à la nourrice de Phèdre. Médée montre également qu'elle contrôle la santé reproductive avec des pratiques magiques, traitant la stérilité d'Égée (*Eur. Med.* 718). Sur l'utilisation de *pharmaka* contraceptifs, voir Scarborough 1991, 158 ss., Riddle 1992, *passim*.

¹⁴²⁸ King 1998, 156.

¹⁴²⁹ Sur les sorcières romaines, voir Cherubini 2010. Pour une comparaison entre les sorcières grecques et romaines, Stanley Spaeth 2014.

des animaux sauvages ou des êtres humains sont mis à mort. En ce sens, la *strix* peut incarner la peur de l'homme romain pour la magie, mais aussi la peur que les femmes aient accès à des pratiques religieuses réservées aux hommes¹⁴³⁰. Le meurtre d'enfants pratiqué par les magiciennes, qui, comme nous le verrons, est également attribué à divers monstres féminins de la Grèce antique, souligne l'altérité suprême de ces figures par rapport au modèle féminin le plus important sur le plan social, celui de l'épouse et de la mère.

La peur de l'empoisonnement comme moyen occulte de meurtre est parallèle à la peur de la magie et s'y superpose. La série de morts mystérieuses qui a eu lieu à Rome en l'an 331 av. J.-C., décrite par Tite-Live (VIII 18), est bien connue ; des dizaines de matrones qui préparaient des filtres empoisonnés (*muliebri fraude civitate premi*)¹⁴³¹ en étaient responsables. Les crimes par empoisonnement, réels ou imaginaires, vont également ponctuer l'histoire impériale, à commencer par le meurtre de Claude, peut-être préparé – ça va sans dire – par deux femmes, son épouse Agrippine et la célèbre empoisonneuse Locuste, qui a ensuite aidé Néron à empoisonner Britannicus¹⁴³².

L'empoisonneuse restera dans les siècles la figure archétypale de la femme criminelle, une figure intemporelle qui représente dans les siècles le danger féminin sournois, car le poison est l'arme des faibles, des hypocrites, des traîtres, et la victime prédestinée est presque toujours l'homme et l'époux. Au Moyen Âge, les sources regorgent d'empoisonneuses et de métaphores sur le poison : le nom de « femme » devient synonyme de « poison », le péché originel est assimilé à l'empoisonnement d'Adam par Ève ; la valeur chevaleresque du combat singulier reléguera elle aussi le poison au rang des armes des femmes et des infidèles¹⁴³³. L'imagerie de l'empoisonneuse se poursuivra à l'époque moderne et contemporaine, toujours en relation étroite avec les vices féminins de lâcheté, de ruse et de perfidie contre des parents masculins, et même avec la magie¹⁴³⁴.

Comme dans le cas de la magie, la centralité féminine dans les représentations et dans l'imaginaire collectif sur l'empoisonnement ne correspond pas non plus à la réalité : comme nous l'avons fait remarquer, à partir de l'Antiquité, puis dans les siècles suivants,

¹⁴³⁰ Bologna 2015.

¹⁴³¹ « On ne sait si le drame qui marqua l'année suivante s'explique par les conditions climatiques ou s'il fut d'origine criminelle. [...] Pour ne taire aucun témoignage, je dois toutefois raconter l'histoire telle qu'elle nous est parvenue. Des hommes politiques présentaient à peu près les mêmes symptômes et mouraient presque tous de la même façon ; une servante vint alors trouver l'édile curule Q. F. Maximus et [...] elle révéla qu'à l'origine de ce drame national se trouvaient des empoisonneuses ; oui, c'étaient des femmes de la bonne société qui fabriquaient du poison et, s'ils voulaient bien la suivre, ils pourraient les prendre en flagrant délit. Ils la suivirent, trouvèrent certaines d'entre elles en train de préparer des drogues, d'autres avaient des poisons cachés chez elles. Le tout fut transporté au forum et un officier de police alla chercher les femmes chez qui on avait trouvé du poison ; il y en avait une vingtaine. Deux d'entre elles, Cornélia et Sergia, toutes deux de familles patriciennes, affirmèrent que c'étaient des médicaments. La dénonciatrice le nia et les invita à boire le breuvage pour prouver qu'elle avait menti. Elles prirent le temps d'en discuter entre elles, puis en parlèrent avec les autres à l'écart de la foule : toutes acceptèrent de boire et moururent de leur crime. Leurs compagnes furent aussitôt arrêtées, elles dénoncèrent un grand nombre de femmes : environ cent soixante-dix d'entre elles furent condamnées. Ce fut la première affaire d'empoisonnement à Rome. Cela relevait, croyait-on du prodige : plus qu'un crime, c'était une manifestation de délire collectif ». Sur la *sophia* des femmes en matière de poisons dans les sources romaines, voir Plin. *NH* XXV 5,10 et 25, 10, Quint. *Inst.* V 10, 25.

¹⁴³² Tac. *Ann.* XII 66, Suet. *Nero* 33–34.

¹⁴³³ Collard 2007, *passim*.

¹⁴³⁴ Bodiou *et al.* 2015, 11. Voir aussi Collard 2007, Cadiet *et al.* 2010, Demartini 2010, Bodiou *et al.* 2014.

l'empoisonnement est surtout une forme de crime politique, tant au niveau interne que dans les relations internationales, et est donc un crime essentiellement masculin¹⁴³⁵. Le poison est en effet une arme parfaite pour se débarrasser des ennemis sans être identifié (l'exemple d'Alexandre le Grand, entre mythe et réalité, est le plus célèbre de l'Antiquité), mais c'est aussi un moyen de pression psychologique : les tyrans grecs, par exemple, sont tourmentés par la peur d'être empoisonnés (voir *e.g.* Xen. *Hier.* 4). L'empoisonnement est aussi un moyen de discréditer ses adversaires en les accusant d'un crime caché dont on ne peut pas se disculper complètement. L'accusation d'empoisonnement sera généralement portée contre des reines de l'époque hellénistique, à commencer par la fille du roi d'Épire et mère d'Alexandre le Grand, Olympias¹⁴³⁶, décrite par les sources comme une meurtrière sanguinaire, empoisonneuse, bacchante et même belle-mère soupçonnée d'avoir causé la folie de son beau-fils, Arrhidée, par l'administration de *pharmaka* (Plut. *Alex.* 77,8). La mère d'Olympias venait de Thessalie, terre de sorcières : dans la meilleure tradition, selon laquelle les mères transmettent à leurs filles leurs pires attitudes, l'accusation de magie était également faite à Olympias (Plut. *Alex.* 2, 6-9) :

En outre on vit un jour un serpent étendu auprès d'Olympias endormie, et l'on dit que c'est ce qui affaiblit le plus l'amour et la tendresse de Philippe, au point qu'il n'alla plus que rarement partager le lit de sa femme, soit qu'il craignît d'être victime de sa part de quelques maléfices ou de quelques philtres (μαγείας καὶ φάρμακα), soit qu'il eût scrupule à l'approcher parce qu'elle s'unissait à un être supérieur. Mais il existe sur ce point une autre tradition : on dit que toutes les femmes de la région, s'adonnant aux rites orphiques et au culte orgiastique de Dionysos depuis un temps immémorial sous le nom de Clodones et de Mimallones, imitent en beaucoup de points les pratiques des Édoniennes et des femmes thraces du mont Hémon – c'est de là, semble-t-il, que vient le mot *threskeuein* appliqué à l'exercice des rites outrés et extravagants (ταῖς κατακόροις καὶ περιέργοις ἱερουργίαις) ; Olympias elle-même, qui plus que les autres pratiquait ces cérémonies et de manière plus sauvage (βαρβαρικώτερον) s'abandonnait à la possession, transportait de grands serpents apprivoisés dans le thiasse, qui souvent, émergeant des feuilles de lierre qui recouvraient les kystes sacrés et s'enroulaient autour des thyrses et des couronnes des femmes, terrifiaient les hommes.

Le rôle de l'historiographie ancienne dans la reposition de ces stéréotypes, qui font de certaines reines de véritables personnages de roman, est un objet d'étude encore à compléter.

¹⁴³⁵ Collard 2007.

¹⁴³⁶ Voir *supra*, chap. II.1.1. Une précurseur de ces reines hellénistiques empoisonneuses est Parysatis, épouse de Darius II, qui, comme nous l'avons vu, empoisonne sa belle-fille.

II.3.3 À l'ombre des jeunes filles dangereuses

Pouliche de Thrace, pourquoi donc, en jetant un regard oblique, me fuis-tu sans pitié ? Me crois-tu sans adresse ? Je pourrais, sache-le, te passer le mors de belle manière et, tenant les rênes, te faire tourner autour des bornes du stade. En ce moment, tu pais l'herbe des prairies et, légère, folâtres en bondissant. C'est que tu n'as pas un chevauteur habile pour te monter.

Anacréon, fr. 417 PMG

Contrairement à la *gyne*, la femme mariée, figure linéaire qui tend à se diviser en une double physionomie, celle de la « bonne épouse » (qui répond aux critères propres à son rôle) et celle de la « mauvaise épouse » (qui ne les remplit pas de diverses manières), la figure de la *parthenos* grecque est complexe et multiforme. En effet, dans la mythologie et dans ses représentations, elle se décline selon de multiples lignes directrices, oscillant sur un *continuum* qui va du pôle positif au pôle négatif : elle peut être caractérisée par la séduction, l'héroïsme, la fidélité au père, la pulsion homicide ou suicidaire, la folie et le lien avec la mort, l'incarnation de valeurs traditionnelles ou, au contraire, la fuite de la cité dans le monde du sauvage. Cette multiplicité est probablement liée à la liminalité de la *parthenos* et à son état de transition entre l'enfance et le mariage, deux conditions bien définies, entre lesquelles de nombreuses nuances sont possibles¹⁴³⁷ : la période virginale, étape obligatoire de l'agrégation sociale des femmes, est marquée par l'ambiguïté, même sexuelle, par l'indistinction des caractères, par une certaine proximité entre la jeune fille et l'éphèbe. C'est précisément cette indétermination, porteuse de déséquilibre et exigeant un contrôle, qui décrète son danger potentiel.

Mais qu'est-ce que la *parthenia* ? Dans la vision des Grecs, elle ne correspond pas à un état d'intégrité physique, à une entrée pas encore advenue dans la vie sexuelle¹⁴³⁸, mais plutôt à une condition sociologique ayant une donnée biologique comme marqueur : le terme définit ce moment de la vie d'une femme où la puberté a eu lieu, donc la fécondité, mais celle-ci n'est pas encore mise au service de la reproduction par la sexualité matrimoniale¹⁴³⁹. « In a society in which women are valued above all for their reproductive capacities, it is to be expected that a biological event or series of events will be used to form the entry to the category "mature women": in a society in which woman can also be seen as the "Other" to be brought under male control, it is to be expected that the cultural ideal will be one of a close connection between the male-controlled social event, marriage, and the less controllable

¹⁴³⁷ La liminalité de cet état est également évidente dans l'iconographie : Frontisi-Ducroux, Lissarrague 2001 définissent le corps de la *parthenos* comme un « corps absent », car, si certaines caractéristiques iconiques distinguent le *pais* de l'homme adulte, rien sur les vases de l'époque archaïque et classique ne distingue la *parthenos* de la femme mariée, sauf le contexte de la scène ou la présence du voile.

¹⁴³⁸ Les traités médicaux ignorent ou nient l'existence d'un hymen que le premier rapport sexuel déchirerait ; d'ailleurs les sources qui évoquent une mise à l'épreuve de la virginité féminine ignorent apparemment toute possibilité de vérification anatomique. À ce propos, voir Sissa 1987, 95-143.

¹⁴³⁹ Calame 1977, I, 65.

physical changes in a woman's life »¹⁴⁴⁰.

Cette signification éminemment sociologique du terme *parthenos* est démontrée par les nombreux contextes dans lesquels il est également appliqué aux jeunes femmes qui ont eu des rapports sexuels et même donné naissance, à condition toutefois que cela se soit produit en dehors du mariage. Cependant, Giulia Sissa a raison lorsqu'elle met en garde contre le fait de sous-estimer l'importance de la virginité anatomique dans le contexte de la notion de *parthenia* : dans une société comme celle de l'Antiquité, où la filiation légitime avait une importance symbolique et concrète aussi importante, il était considéré comme acquis que les jeunes filles se mariaient sans avoir eu de relations sexuelles¹⁴⁴¹. L'enjeu n'est pas spécifiquement la défloration : « plutôt que son sexe, l'«intouché» est bien son sang, qui est encore celui de son père, tant qu'elle ne l'a pas mêlé, en ses enfants, à celui d'un autre *genos* [...] Leur «virginité» n'est pas un trésor en soi, mais l'alibi de leur disponibilité pour celui que leur père aura choisi pour elles, le signe imaginaire de leur pure appartenance à la maison du père »¹⁴⁴².

De ce point de vue, le danger de la *parthenos* réside dans le fait que sa transgression peut mettre en danger la filiation : une menace non seulement pour l'*oikos*, mais pour la communauté entière, si l'on en croit Plutarque, selon lequel à Athènes une loi de Solon prévoyait qu'une jeune fille non mariée séduite ou violée n'appartenait plus à sa famille, mais pouvait être vendue¹⁴⁴³. C'est le seul cas dans lequel une citoyenne athénienne peut subir le sort d'une esclave : la famille expulse un corps qui n'est plus apte à des fins matrimoniales, soustrait à l'autorité paternelle et à son *telos* conjugal et reproductif. L'existence d'une loi qui réglementait ces aspects apparemment privés révèle l'importance politique pour la communauté de la reproduction des *oikoi* et donc des corps virginaux.

En fait, même si la *parthenie* n'est pas équivalente à la « virginité » au sens actuel, il faut en conclure que l'intégrité anatomique de la fille qui allait se marier était loin d'être sans importance : sinon, comment expliquer la loi de Solon mentionnée par Plutarque, et le grand nombre de mythes dans lesquels les pères chassent ou tentent de tuer les filles qui ont conçu un enfant hors mariage ? Le fait qu'elles soient généralement irréprochables subjectivement, puisqu'elles sont séduites ou violées par un dieu, n'est pas un facteur atténuant, reflétant la non-pertinence juridique de l'intentionnalité des femmes. Ces mythes illustrent la gravité des amours prémaritales des *parthenoi* ; dans la même veine, une légende racontée par Eschine (*C. Tim.* 182) relate que « un citoyen, ayant découvert que sa fille s'était laissée séduire (*διεφθαρμένην*) et n'avait pas conservé honorablement sa virginité jusqu'au jour du mariage, il l'emprisonna entre les quatre murs d'une maison isolée en compagnie d'un cheval qui devait nécessairement faire périr sa compagne de captivité. Aujourd'hui l'on voit encore dans notre ville l'emplacement de cette maison et cet endroit est appelé «le cheval et la jeune fille» »¹⁴⁴⁴.

¹⁴⁴⁰ King 1983, 112.

¹⁴⁴¹ Sissa 1987, 95-143.

¹⁴⁴² Sebillotte Cuchet 2004, 12 (en ligne).

¹⁴⁴³ Plut. *Sol.* 23,2 : « En outre, il [Solon] ne permet à personne de vendre ses filles ou ses sœurs, sauf si l'on s'aperçoit que l'une d'elles s'est approchée d'un homme avant d'être mariée ».

¹⁴⁴⁴ Une anecdote similaire se trouve également dans Diod. VIII 22,1. Sur ce passage et sur les relations entre le cheval et la *parthenos*, voir Ghiron-Bistagne 1985.

L'importance accordée à la virginité anatomique de la *parthenos* explique à la fois l'insistance des sources sur la nécessité de contrôler la jeune fille pubère et l'assimilation fréquente de cette dernière à une pouliche rebelle. Aristote illustre ainsi cette nécessité (*HA* VII 581b 11-17) :

Μάλιστα δὲ καὶ φυλακῆς δέονται περὶ τὸν χρόνον τοῦτον· μάλιστα γὰρ ὁρμῶσι πρὸς τὴν τῶν ἀφροδισίων χρῆσιν ἀρχομένων αὐτῶν, ὥστ' ἂν μὴ διευλαβηθῶσι μηδὲν ἐπὶ πλεῖον κινῆσαι οὐτὶ ἀτὰ τὰ σώματα μεταβάλλει μηδὲν χρωμένων ἀφροδισίοις, ἀκολουθεῖν εἴωθεν εἰς τὰς ὕστερον ἡλικίας. Αἶ τε γὰρ νέαι πάμπαν ἀφροδισιαζόμεναι ἀκολαστότεραι γίνονται

C'est à ce moment-là aussi que les filles ont surtout besoin d'être surveillées. En effet, elles ont le plus vif penchant à user des plaisirs de l'amour, quand ceux-ci commencent à les solliciter, au point que si elles ne se gardent avec soin de tout mouvement qui aille au-delà de ce qui correspond au changement qui s'opère dans leur corps, si elles ne s'abstiennent pas de plaisirs de l'amour, cela d'ordinaire les suit pour le reste de leur vie. Car les jeunes filles qui s'abandonnent aux plaisirs sans réserve deviennent de plus en plus débauchées.

La nécessité de domestiquer les jeunes filles est implicite dans la métaphore de la pouliche indisciplinée, attestée dans de nombreuses sources¹⁴⁴⁵. Elle repose sur une conception de l'enfance féminine comme une phase de sauvagerie qui se termine par le mariage : la fille doit être retirée du monde de la nature sauvage et intégrée dans la civilisation. Un exemple en est le rituel de l'*arkteia* de Brauron, utile pour consacrer institutionnellement le fait que la sauvagerie des jeunes filles (les « Ourses ») appartient à un temps antérieur au mariage, terminé une fois pour toutes. Ainsi, à travers le rite, l'animalité sauvage, potentiellement dangereuse pour les hommes, de la *parthenos* pas encore apprivoisée est exorcisée¹⁴⁴⁶. Les pains de blé présents dans le rituel de l'*arkteia* symbolisent le passage de la jeune fille sauvage à la vie « cultivée » par le mariage, qui à son tour est souvent assimilé au labourage d'un champ. Dans ce cas également, la vision des femmes comme une catégorie préculturelle associée à « l'idée de nature » est clairement attestée.

Aux yeux des Grecs, les jeunes hommes participent également à cet état sauvage et irrationnel¹⁴⁴⁷, mais, contrairement aux filles, ils n'ont pas besoin d'être guidés par un « dompteur » extérieur pour faire la transition vers la civilisation. Leur évolution se fera naturellement, par le développement d'une rationalité individuelle favorisée par l'éducation, tandis que sur la *parthenos* devra s'exercer un acte d'autorité qui sera ensuite consolidé dans

¹⁴⁴⁵ E.g. Anacr. fr. 417 *PMG*, Alc. fr. 1 *PMG*, Cratin. fr. 94 K.-A., Epicr. fr. 8,3 K.-A., Eur. *Hec.* 142, *Andr.* 621, *Hipp.* 546, dans laquelle Iole est décrite comme « jeune cavale d'Oechalie, étrangère au joug (πῶλον ἄζυγα), ignorante encore de l'homme et de l'hymen » ; sur les métaphores équine des *parthenoi*, voir Calame 1977, I, 411-420 et II, 67-72.

¹⁴⁴⁶ Sur les liens de la *parthenia* avec le monde de la nature sauvage, voir Calame 1977, I, 411-20 et II, 67-72, Gould 1980, 52 ss., Ghiron-Bistagne 1985. Calame souligne à la fois la connotation érotique et pédagogique de la métaphore et montre que nombre de *parthenoi* dangereuses ou transgressives de la mythologie grecque portent des noms comprenant la racine *hippo-* : outre Hippodamie, deux des Minyades s'appellent Leucippé et Arsippé (ou Arsinoé), tandis que les Proétides portent le nom de Lysippé et Hipponoé. Ces dernières sont appelés ἄδματοι θύγατρεις dans Bacch. XI 84 et 45 s., où il est dit qu'Héra leur impose le joug (φρένας ζεύξασ'). Sur les Ourses de Brauron, voir Montepaone 1979 et les articles dans Gentili, Perusino 2002.

¹⁴⁴⁷ E.g. Plato *Tim.* 44a-b, *Leg.* II 653d-e. Dans *Leg.* 666e, cependant, la métaphore du poulain, qui a besoin d'un éleveur qui le sauvera de la sauvagerie, apparaît également en application aux enfants mâles.

un contrôle stable et durable dans le mariage ; en effet, les femmes, en tant qu'éternels enfants, auront en permanence besoin d'une rationalité extérieure pour rester dans les limites et respecter les normes sociales¹⁴⁴⁸.

Le comportement des *parthenoi* est donc un réel danger : leur contrôle est nécessaire, car, si elles ne sont pas correctement apprivoisées et éduquées, elles détruiront leur chance de se marier à cause des amours prémaritales ou contamineront la filiation légitime après le mariage à cause de la *machlosyne* « contractée » dans leur phase virgine. Dans les deux cas, la transmission ordonnée des héritages est compromise ; enfin, l'autorité du père est lésée, autorisé par la société à utiliser ses filles comme instruments d'alliances matrimoniales et pour la circulation des femmes et des dots¹⁴⁴⁹.

LA FOLIE VIRGINALE ENTRE MYTHOLOGIE ET MÉDECINE

C'est précisément parce que la *parthenos* est une source possible de désordre familial et social que son état se prête à une pathologisation : sa prétendue tendance à la transgression est transposée comme une folie, une fureur virgine, non pas d'origine divine, comme la *mania* d'Agavé ou la *nosos* de Phèdre, mais physiologique¹⁴⁵⁰. Un exemple de cette pathologisation se trouve dans la très courte section qui nous est parvenue d'un traité perdu du *Corpus hippocraticum*, peut-être extrapolée pour être jointe aux travaux gynécologiques et intitulée *Sur les maladies des vierges* (Περὶ παρθενῶν). Les pages restantes sont consacrées aux terreurs suicidaires, dont les femmes, selon l'auteur du traité, sont plus sujettes que les hommes « car plus sujette au découragement et au laisser aller est la nature de la femme » (1,2). Les jeunes filles en âge de se marier souffrent de ces maux au moment de la descente des règles, lorsque le sang s'accumule dans l'utérus et ne s'écoule pas, comprimant le cœur et le diaphragme. « Quand donc ils en sont remplis, le cœur devient torpide, puis à la torpeur succède l'engourdissement, et, à la suite de l'engourdissement, il y a perte de la raison » (2,2) : cela provoque la perte des sentiments et la fureur (παραφροσύνην καὶ μανίην).

La symptomatologie qui suit est particulièrement intéressante, notamment en raison des similitudes qu'elle présente avec l'étouffement hystérique décrit dans les traités gynécologiques : « À ce stade, la malade est prise de fureur (μαίνεται) à cause de l'inflammation aiguë, a des envies de meurtre (φονῆ) à cause de la corruption, éprouve terreur et crainte à cause de ce qui est sombre, elles accomplissent des pendaisons à cause de la pression au niveau du cœur et l'esprit, égaré et tourmenté à cause du mauvais état du sang, est attiré vers ce qui est mauvais : elle s'adresse à des créatures étranges et terrifiantes : et elles

¹⁴⁴⁸ Comme l'observe Franco 2008, 85 et n. 43, même une métaphore apparemment symétrique comme celle du joug du mariage présente une disparité : « è infatti il marito l'agente – colui che “aggioga” o che “si appaia al giogo” una donna – oppure il padre della ragazza da sposare che “aggioga” la figlia a un marito, mentre la donna subisce sempre l'azione [...]. Negli unici casi in cui anche il marito subisce l'azione – viene cioè “aggiogato” – ciò avviene per opera di un agente superiore come una divinità (Eur. *Alc.* 166; *Hipp.* 546) o una consuetudine civica (Aristot. *Pol.* 1335a 16, Xen. *Oec.* VII 30) oppure si tratta dell'autore di un racconto che “fa sposare” due personaggi (Aristot. *Pol.* 1269 b 28) ».

¹⁴⁴⁹ Sur les *parthenoi* comme instruments de pouvoir du père, voir Hoffmann 1992, 161 ss., 270 ss.

¹⁴⁵⁰ Sur la virginité dans la littérature médicale grecque et sur le *Peri parthenion*, voir notamment Manuli 1983, Sissa 1987, 95-143, Andò 1990, Bonnet-Cadilhac 1993, King 1998, 75-88 et 188-204. Sur la différence substantielle entre la folie des héroïnes tragiques et celle des *parthenoi* d'Hippocrate, voir Andò 2003.

lui enjoignent de courir se jeter dans un puits ou de s'étrangler comme choses préférables et tout à fait utiles » (2,3). Les *parthenoi* guérissent si le sang commence à s'écouler : « je recommande donc, quand les jeunes filles souffrent d'un trouble de ce genre, de les marier au plus vite ; car si elles deviennent enceintes, elles guérissent ; sinon, soit juste au moment de leur puberté, soit un peu plus tard, leur matrice sera saisie d'une maladie ; car chez les femmes adultes, celles qui sont stériles souffrent de ces maux » (2,5).

Le remède à ce mal est le même que celui proposé dans d'autres traités gynécologiques hippocratiques, à savoir la thérapie phallique et la grossesse qui s'ensuit, qui favorisent l'écoulement du sang¹⁴⁵¹. Puisque la stagnation du sang provoque la *mania*, on peut conclure que la bonne santé mentale des femmes dépend aussi d'une pratique hétérosexuelle correcte. Toute forme de virginité volontaire (et d'homosexualité féminine) est implicitement découragée, car l'accouchement est à la fois bénéfique pour la santé des femmes et pour la reproduction de la cité. Décrire les *parthenoi* qui refusent le mariage comme dangereuses pour elles-mêmes et pour les autres – puisque la stagnation du sang provoque également un instinct meurtrier¹⁴⁵² – revient donc à stigmatiser celles qui sortent de leur rôle socialement assigné¹⁴⁵³. Si toutes les femmes, en raison de l'utérus, sont prédisposées aux troubles mentaux, les vierges qui ne se marient pas le sont particulièrement ; leur menace est donc potentiellement grave.

L'idée que la puberté féminine est un âge dangereux, qui marque l'entrée des femmes dans une longue maladie dont le symptôme est la menstruation, est bien attestée dans la pensée médicale encore aux XVIII^e et XIX^e siècles. Selon des médecins tels que Cabanis, Saint-Lambert et Jouard, au moment de la puberté, l'utérus commence à tyranniser la femme, provoquant une sensibilité excessive, signe avant-coureur de troubles physiques et mentaux. Un déséquilibre de la sensibilité qui, selon les théories de l'époque, affaiblit le cerveau : la puberté bloque donc le développement intellectuel, mais uniquement des femmes.

Le binôme *parthenia*/folie, avec parfois des conséquences suicidaires, caractérise, à différents niveaux, de nombreux personnages féminins de la mythologie grecque, comme Io, les Proétides, et les vierges protagonistes des histoires de suicides collectifs, qui utilisent la pendaison pour s'ôter la vie. C'est une mort anti-héroïque et féminine, souvent associée à la *parthenia*¹⁴⁵⁴, qui était liée à l'anatomie féminine et virginale : la suffocation correspond au déplacement interne des organes causé par la stagnation du sang et à la « fermeture » du

¹⁴⁵¹ Voir *supra*, chap. I.3.3.

¹⁴⁵² Le verbe φονάω signifie « je suis assoiffé de sang », « je suis avide de tuer ».

¹⁴⁵³ Bourbon 2012, 186-189, estime que les différences entre les sexes ne sont guère effectives dans le *Corpus hippocraticum* et que le *Peri parthenion*, dont l'état fragmentaire n'offre aucune certitude, a été utilisé à mauvais escient pour affirmer le contraire. La chercheuse note que la symptomatologie décrite dans le texte (tentatives de suicide, convulsions) se retrouve, par rapport à d'autres maladies, également chez les hommes et que même dans le corps de ces derniers se produisent des accumulations de sang qui se dirigent vers le diaphragme, puis vers le cœur et qui provoquent la folie. Ces observations correctes ne tiennent toutefois pas compte du fait qu'en aucun cas il n'est conseillé aux hommes de recourir à la thérapie vaginale ou au mariage pour combattre ces symptômes, et que le bon fonctionnement du corps masculin n'est jamais lié à l'action régulatrice des femmes. De plus, la virginité des hommes ne provoque pas de maladies du corps ; plus généralement, la nosologie masculine n'est pas liée au sexe auquel ils sont affectés.

¹⁴⁵⁴ Cela a déjà été noté par Brelich 1969, 443-444, n. 2. Dans la mythologie, certaines femmes mariées se pendent également, mais dans l'ensemble de la tradition mythique, il s'agit d'une mort typique des *parthenoi*. Pour une étude approfondie de ce sujet, voir Loraux 1985a.

deuxième *stoma* du corps féminin, le col de l'utérus¹⁴⁵⁵. Étouffées par le bas, les jeunes filles cherchaient un remède en s'étranglant au sommet. Les *parthenoi* folles du traité d'Hippocrate choisissent alors cette mort, ou la précipitation dans un puits.

Les exemples de ces décès sont nombreux. Par exemple, Plutarque (*Mul. virt.* 249b-d) rapporte une épidémie de suicides de vierges par pendaison à Milet, tandis que Pausanias (IV 4,2 ss.) raconte qu'un groupe de jeunes filles spartiates, violées par les Messéniens alors qu'elles assistaient aux rites d'Artémis Limnatis, s'étaient pendues à un noyer à cause de la honte. Dans *Schol. Stat. Th.* IV 225, on rapporte qu'à Carie, en Arcadie, un rite réactualisait la mort d'un chœur de vierges qui, en dansant, s'étaient pendues par peur d'un danger imminent ; une autre fête caractérisée par une pendaison rituelle pour célébrer un suicide de vierge avait lieu à Delphes, tandis qu'à Athènes, pendant les Anthestéries, la mort d'Érigone était rappelée dans le αιώραι, dont la pendaison avait provoqué une épidémie de suicides de vierges, finalement arrêtée par un oracle. Selon l'indication de ce dernier, des balançoires avaient été construites de manière à ce que les jeunes filles puissent se balancer d'en haut sans mourir (Apollod. III 14,7, Hyg. 130). Parmi les épisodes de suicides isolés, on peut également mentionner celui d'Aspalis, qui s'est pendue pour éviter la violence sexuelle d'un tyran (Ant. Lib. 13, qui emprunte l'histoire à Nicandre)¹⁴⁵⁶.

Les pendaisons individuelles ou collectives de vierges racontées par les mythes, ainsi que le saut dans un précipice, ont été interprétées par de nombreux chercheurs comme des morts initiatiques et liées à des rites de passage à l'âge adulte¹⁴⁵⁷, souvent avec l'appui d'Artémis. Beaucoup d'entre eux ont une connotation érotique. Il n'est pas possible ici d'approfondir les valeurs religieuses complexes de ce groupe de mythes : nous nous limiterons à observer la cohérence entre les récits mythiques et le discours scientifique, cohérence qui découle d'une même conception de la puberté féminine comme un moment dangereux pour les filles elles-mêmes. Nous verrons bientôt comment la *parthenia* est tout aussi pernicieuse pour les autres, et pour les hommes en particulier. Cette conception apparaît fortement idéologique en raison de son asymétrie par rapport à l'adolescence masculine : bien que quelques histoires de suicides soient attestées également chez les jeunes hommes, elles sont moins fréquentes et surtout ne sont pas structurellement (et donc naturellement) liées à l'anatomie et à la physiologie masculines.

Comme paradigme de cette vision de l'adolescence, nous nous limiterons à un bref examen du mythe des Proétides, l'un des récits de folie virginal liés à des rites initiatiques. Ce mythe apparaît particulièrement significatif de par la richesse des éléments qu'il offre à l'analyse ; de plus, il propose à nouveau sur le plan mythique le même schéma que celui du traité

¹⁴⁵⁵ Selon Loraux 1985a (1988), 85, le lacet avec lequel les femmes se pendent est un instrument de la *metis*, un piège à mi-chemin entre la chasse et le tissage ; même les vêtements féminins peuvent devenir des instruments de mort lorsque les femmes s'étouffent avec leur voile ou leur ceinture.

¹⁴⁵⁶ Pour un vue d'ensembles de ces épisodes, pas uniquement, mais surtout féminins, voir De Lazzer 1997. Voir aussi Andò 1990, Johnston 1999, chap. VI, Cantarella 2002, 169-171, Dillon 2002, 69-70 et 213. Beaucoup de ces rites sont liés à Artémis, une déesse qui supervise les transitions d'état : Paus. VIII 23, 6-7, relate qu'à Carie, en Arcadie, était célébré un culte d'Artémis *Apanchomene*, « étranglée » (sur ce sujet, King 1983). Des mythes de pendaison concernent également les figures mythiques d'Hélène et d'Ariane.

¹⁴⁵⁷ Pour une lecture globale des mythes du suicide virginal sous un angle initiatique, voir Dowden 1989, De Lazzer 1997. Pour l'analogie entre les deux types de suicide (pendaison et saut dans le vide), voir Andò 1990.

d'Hippocrate, selon lequel la folie des *parthenoi* est guérie par le mariage.

LES PROÉTIDES

L'histoire des Proétides est rapportée par de nombreuses sources et présente d'innombrables variantes : le récit donné par Apollodore (II 2,2) a le mérite de mentionner les versions d'Hésiode et d'Acousilaos :

De Sthénéboïa, Proïtos a Lysippè, Iphinoè et Iphianassa. Ces dernières, devenues adultes (ἐτελειώθησαν), furent frappées de folie (ἐμάνησαν), soit parce qu'elles refusaient d'accueillir les rites mystiques de Dionysos, comme le dit Hésiode, soit parce qu'elles avaient dédaigné l'idole de bois d'Héra, comme le dit Acousilaos. Dans leur délire, elles erraient dans toute l'Argolide (γενόμεναι δὲ ἐμμανεῖς ἐπλανῶντο ἀνὰ τὴν Ἀργεῖαν ἄπασαν), puis traversant l'Arcadie [et le Péloponnèse], en proie à tous les dérèglements (μετ'ἀκοσμίας ἀπάσης), elles couraient dans les lieux déserts. Mélampous, le fils d'Amythaon et d'Eidoménè, fille d'Abas, qui était devin et avait inventé le premier le traitement des maladies à l'aide de drogues et de purifications, promet de soigner les jeunes filles s'il recevait le tiers du royaume. Comme Proïtos refusait de lui donner ses filles à soigner à ce prix, leur folie empira et, en outre, gagna toutes les autres femmes. Elles abandonnaient leurs maisons, tuaient leurs propres enfants et vagabondaient dans les lieux déserts (ἔτι μᾶλλον ἐμαίνοντο αἱ παρθένοι καὶ προσέτι μετὰ τούτων αἱ γυναῖκες· καὶ γὰρ αὗται τὰς οἰκίας ἀπολιποῦσαι τοὺς ἰδίους ἀπώλλουον παῖδας καὶ εἰς τὴν ἐρημίαν ἐφοίτων).

Après une négociation sur le prix de la guérison, Proéto est contraint de se rendre : donc « Mélampous prit avec lui les plus vigoureux des jeunes gens et, en poussant des hurlements et en dansant comme des possédés, ils traquèrent les femmes hors des montagnes jusqu'à Sicyone. Au cours de la traque, la plus âgée des filles, Iphinoè, expira. Les deux autres, après avoir subi des purifications, finirent par retrouver la raison. Proïtos les donna en mariage à Mélampous et à Bias ».

Le récit d'Apollodore fournit deux versions de la culpabilité des Proétides, punies par Héra ou par Dionysos pour un manque de respect de leur culte : Élien (*VH* 3, 42) attribue l'action vengeresse à Aphrodite, mais ne mentionne pas la cause de sa colère. Dans d'autres sources, les raisons sont différentes, mais les divinités qui punissent sont toujours Dionysos ou Héra¹⁴⁵⁸. Le fait que la divinité change en fonction des sources indique que ce n'est pas la physionomie du dieu qui est centrale dans ce mythe, mais plutôt le thème de l'initiation : les différentes phases du récit correspondraient en effet aux phases dans lesquelles s'articulent les rites de passage. La transgression des Proétides était probablement liée à l'origine à la sphère nuptiale, placée sous la protection d'Héra ; de nombreuses sources, dont Apollodore, soulignent que la folie des Proétides coïncidait avec leur puberté et les placent au seuil du mariage¹⁴⁵⁹.

Ce n'est que plus tard que la responsabilité de la punition sera transférée à Dionysos, en tant

¹⁴⁵⁸ On trouvera un examen des variantes du mythe des Proétides dans Cairns 2005, 40-46. Outre les sources citées plus haut, il convient de mentionner Pherec. *FGrHist* 3 F 114, Diod. IV 68, Paus. II 7,8.

¹⁴⁵⁹ Hes. fr. 130 M.-W. affirme, par exemple, que les Proétides avaient de nombreux prétendants.

que divinité par excellence qui se venge de ceux qui s'opposent à son culte et à cause de l'analogie du comportement des Proétides avec celui des Ménades¹⁴⁶⁰. Le récit d'Apollodore et d'autres sources nous montre en effet trois jeunes filles en proie à la *mania*, suivies par d'autres groupes de femmes qui, ayant abandonné leurs maisons, courent dans des lieux sauvages et inhabités¹⁴⁶¹ et assassinent des enfants ; Bacchylide (*Ep.* XI 55-56) rappelle leurs « cris épouvantables » (σμερδαλέαν φωνάν). Ce sont les mêmes caractéristiques observées dans d'autres mythes sur les femmes rendues meurtrières par la folie divine, comme les Minyades et les filles de Cadmos.

Par rapport à ces deux groupes mythiques¹⁴⁶², composés de femmes mariées, les filles *parthenoi* de Proétos présentent une différence d'une importance considérable, déjà préfigurée dans l'expression d'Apollodore μετ'ἀκοσμίας ἀπάσης « en proie à tous les dérèglements ». Leur folie se distingue de celle des Ménades par une caractérisation sexuelle marquée qui lui est attribuée par certaines sources, dont la plus ancienne est Hésiode¹⁴⁶³. En effet, dans le 132 M.-W. il est dit : εἵνεκα μαχλοσύνης στυγερῆς τέρεν ὄλεσεν ἄνθος, « A cause de leur honteux libertinage, elles perdirent la tendre fleur de leur beauté » ; la source de ce passage confirme que le terme μαχλοσύνη, indiquant une luxure prononcée, a été utilisé à propos des Proétides¹⁴⁶⁴. Le fr. 133 M.-W. ajoute un détail révélateur : καὶ γὰρ σφιν κεφαλῆσι κατὰ κνύου αἰνὸν ἔχευεν / ἀλφὸς γὰρ χροῖα πάντα κατέσχ<εθ>εν, αἱ δὲ νυ χαῖται / ἔρρεον ἐκ κεφαλέων, ψίλωτο δὲ καλὰ κάρηνα « ... répandit sur leurs têtes une gale affreuse, car la dartre envahit toute leur peau ; les cheveux tombaient de leurs têtes, et ces belles têtes devenaient chauves ».

Le passage n'indique pas clairement si la lascivité des Proétides était une cause ou une conséquence de leur infraction religieuse : seule une source ultérieure précise que la *machlosyne* fait partie de la punition divine. Il s'agit d'un passage d'Élien (*VH* 3,42) dans lequel il est dit que les Proétides (réduites à deux et portant des noms différents, ce qui indique peut-être qu'Élien acceptait une tradition différente), rendues lascives (μάχλους) par Aphrodite, erraient nues et folles (γυμναὶ μαινόμεναι) dans toute la Grèce. Bacchylide, qui dans l'*Épinicie* XI reprend largement l'histoire des filles de Proétos, insiste au contraire sur la pureté des protagonistes du mythe, comme pour s'éloigner de la tradition sur leur *machlosyne*. Les jeunes filles sont définies ἄδματοι θύγατρεις (v. 84) et la fonction de guérisseuse de la folie est attribuée à Artémis¹⁴⁶⁵.

On a beaucoup discuté de la relation entre la lascivité, la gale et le vitiligo qui rendent chauves les Proétides dans le passage d'Hésiode¹⁴⁶⁶ : quelle que soit la vérité, il n'en demeure

¹⁴⁶⁰ Vian 1965, 30, Acker 2002, 98, Costanza 2010, 4.

¹⁴⁶¹ La ségrégation dans des lieux isolés est typique des rites de passage : comme le rappelle Gourmelen 2007, « l'Arcadie, région limitrophe de l'Argolide, enclavée au centre du Péloponnèse, fermée sur elle-même, n'a rien, aux yeux des Grecs, du charme bucolique que ce nom peut nous évoquer. Elle est terre de la sauvagerie par excellence, patrie de Lykaon, le loup-garou, dont la fille Kallistô fut métamorphosée en ourse. Elle est le lieu de toutes les errances, de toutes les confusions, où se brouillent les frontières entre l'homme et l'animal, le sauvage et le civilisé ».

¹⁴⁶² À ce sujet voir *supra* chap. II.2.2.

¹⁴⁶³ Une analyse perspicace de la folie lascive des Proétides se trouve dans Marzari 2010.

¹⁴⁶⁴ *Sud. s.v.*; *Schol. Hom. Il.* XXIV 25-30. Sur la signification du terme, Hesych *s.v.* ἡ περὶ τὰ ἀφροδίσια καταφέρεια, ἀκολασία, πορνεία.

¹⁴⁶⁵ Sur les Proétides dans Bacchylide, voir notamment Cairns 2005, Gourmelen 2007, Costanza 2010.

¹⁴⁶⁶ Les hypothèses sont innombrables : des chercheurs croient qu'il s'agit d'un symbolisme initiatique (selon

pas moins qu'il s'agit de marqueurs physiques perçus comme dégoûtants, signalant une violation à caractère religieux ou de l'ordre naturel et social, une contamination, tout comme la *dysosmie* des Lemniennes. La mauvaise odeur est également liée aux Proétides¹⁴⁶⁷ : c'est un élément lié à l'éloignement des hommes, comme le montre la coutume d'ingérer de l'ail par les femmes lors de certaines fêtes de séparation, comme les Thesmophories. Dans le cas des Proétides, la violation semble être identifiée au refus de se marier¹⁴⁶⁸, ce qui se traduit en termes narratifs par une offense à Héra, la divinité tutélaire du mariage. Le choix d'Élien de donner à la divinité offensée l'identité d'Aphrodite, punisseuse des jeunes qui refusent l'amour et le mariage, répond à la même logique.

La connotation sexuelle de la *mania* des Proétides, qui commettent des actes similaires à ceux des Bacchantes, y compris l'infanticide, exprime un élément de ἀκοσμία bien remarqué par les sources iconographiques, qui représentent les jeunes filles nues ou à moitié nues, avec les seins et les jambes découverts ; un relief en ivoire du VII^e siècle les montre avec leurs organes génitaux visibles, un fait qui serait significatif, si l'identification des figures féminines en question n'était pas incertaine¹⁴⁶⁹.

Sur une *nestoris* lucanienne conservée à Naples¹⁴⁷⁰ et datant du début du IV^e siècle, la guérison des jeunes filles par Mélampous est représentée : les Proétides sont à moitié nues et la guérison a lieu sous une statue d'Artémis. Cette nudité, qui n'appartient généralement pas à l'iconographie des Bacchantes, est d'autant plus frappante que les peintres grecs hésitent à représenter les corps nus de femmes libres. Nous sommes donc d'accord avec la conclusion de Marzari selon laquelle, malgré la présence de Dionysos ou de son entourage à la fois sur la *nestoris* et sur le cratère de Syracuse, l'excitation et la nudité des Proétides dans ces représentations ne peuvent pas être assimilées au schéma iconographique de la fureur des Ménades¹⁴⁷¹. Ces représentations semblent plutôt dériver de la tradition sur leur *machlosyne* et surtout de l'arrière-plan culturel commun aux médecins, aux artistes et aux poètes, à savoir la conception répandue sur le danger de la folie et de l'érotisme incontrôlé des *parthenoi*.

Même l'attribution aux Proétides d'infanticides, déjà attestés dans les mythes des filles de Cadmos et de Minyas, va de pair non seulement avec les croyances sur les propensions sanguinaires des femmes, mais aussi avec les crises de fureur meurtrière décrites par l'auteur du *Peri parthenion* : « Ecco, dunque, chiudersi il cerchio tra *parthénos*, *mania* e *machlosyne*,

Dowden 1989, 88, la chute des cheveux fait allusion au rasage des jeunes épouses Spartiates décrit par Plut. *Lyc.* 15,5), d'autres font référence à la transformation des Proétides en vaches mentionnée dans la tradition latine, d'autres encore l'interprètent simplement comme une punition dirigée contre la beauté des filles. Pour un examen de la question, voir Marzari 2015, qui montre comment le vitiligo, la calvitie, la lascivité et la folie composent dans la tradition médicale grecque un cadre nosologique cohérent et correspondant, avec un langage différent, à la description du mythe.

¹⁴⁶⁷ Paus. IV 5,10 rapporte que l'odeur singulière émise par le fleuve Anigros provenait du fait que Méléagre y avait immergé les Proétides pendant le rite de guérison. Sur les fonctions de la *dysosmie* dans les sources anciennes, voir Mehl 2011.

¹⁴⁶⁸ E.g. Calame 1977, 214-220.

¹⁴⁶⁹ New York, Metropolitan Museum 17.190.73 = LIMC s.v. *Proitides* 3. Une incertitude similaire subsiste quant à l'identification de l'autre représentation de la période archaïque, un *pinax* à f.n. (Athènes, Musée National 13413 = LIMC s.v. *Proitides* 1), également du VII^e siècle.

¹⁴⁷⁰ Museo Archeologico Nazionale 82125 = LIMC s.v. *Proitides* 4 (FIG. 43). Les Proétides apparaissent également entièrement nues et désemparées sur un cratère sicélotte de 350-325 av. J.-C., Syracuse, Museo Regionale.

¹⁴⁷¹ Marzari 2010, 56.

trinomio ben radicato nelle credenze mediche antiche e miticamente sintetizzato dalle figlie di Preto »¹⁴⁷².

La conclusion de l'histoire, caractérisée par le retour à l'ordre selon le mécanisme d'infraction/réintégration, confirme cette interprétation : par la chasse et l'action d'un homme, Mélampous, le mariage et la « thérapie phallique », les dangereuses *parthenoi* émergent de leur sauvagerie (la fuite dans les bois) et guérissent de leur *nosos*¹⁴⁷³, en rentrant dans les rangs. Mais attention, l'une d'entre elles, Iphinoé, meurt pendant la poursuite : un avertissement à toutes les femmes de ne pas refuser le rôle que la communauté a choisi, en se détachant à temps de leur *oikos* d'origine¹⁴⁷⁴.

Enfin, il convient de rappeler que la mère des Proétides est Sthénébée, une héroïne dangereuse protagoniste d'une affaire de séduction et de calomnie qui a failli causer la mort de Bellérophon¹⁴⁷⁵ : une fois encore, comme dans le cas d'Althée et Déjanire ou des femmes de la lignée d'Hélios, nous pouvons constater que le danger féminin est souvent transmis de manière matrilineaire. Même du côté du père les Proétides ont des ancêtres tristement célèbres sur le plan de l'*androktonia*, puisqu'elles descendent des Danaïdes, meurtrières de maris. Enfin, le mythe des Proétides, femmes qui tuent en groupe, nous rappelle que la folie caractérise le *genos gynaiikon*, tant dans ses composantes individuelles que comme communauté, pour souligner le danger de l'union entre les femmes. Outre la *mania* qui s'empare des Bacchantes, de nombreuses sources citées jusqu'à présent mentionnent des groupes de femmes qui se livrent à la folie, à l'irrationalité ou à la panique¹⁴⁷⁶. Très souvent, la folie des femmes se traduit par la négation de leur rôle social : le meurtre des maris et des enfants pour les femmes mariées, le refus du mariage pour les vierges.

L'hypothèse a été émise que des vicissitudes telles que celles des Proétides n'étaient pas seulement l'expression d'un schéma idéologique, mais correspondaient à une certaine forme de réalité ; le tableau des symptômes décrits par les sources de ces épisodes correspondrait en fait aux formes de « possession » typiques de la sphère féminine, comme le tarentisme, que l'ethnopsychologie a étudié en relation avec d'innombrables cultures¹⁴⁷⁷. Ces formes sont typiques des sociétés caractérisées par des modèles de comportement rigides et un contrôle social fort. La principale demande sociale adressée aux femmes étant l'accomplissement de leurs devoirs matrimoniaux, reproductifs et de soins, les « déviantes » sont celles qui vont au-delà de la norme à cet égard. Leur comportement reçoit une sanction culturelle, mais aussi un

¹⁴⁷² Marzari 2010, 62.

¹⁴⁷³ Hdt. IX 34,1 et Ael. *VH* 3,42 définissent ainsi la folie des Proétides. Bacch. *Ep.* XI la qualifie de *lyssa*.

¹⁴⁷⁴ Selon Massenzio 1970, le mythe des Proétides, comme celui des Danaïdes, signale les dangers d'un lien excessif avec le père, qui conduit au refus du mariage. À cet égard, voir aussi Ryzman 1989.

¹⁴⁷⁵ Voir *supra*, chap. II.3.1.

¹⁴⁷⁶ Prenons, par exemple, les premières scènes des *Sept contre Thèbes* d'Eschyle, qui montre des femmes terrorisées ou la réaction terrifiée des citoyennes spartiates mentionnée par Arist. *Pol.* 1269b-1270a. Quant à la *mania*, Aristoxène de Tarente (fr. 117 Wehrli) évoque une épidémie de folie qui se répandit parmi les femmes de Locres et de Reggio, tandis que Théopompe (*FGrHist* 115 F 77) raconte l'histoire d'un poète appelé à guérir les femmes spartiates d'un accès de folie collective. À cet égard, voir Guidorizzi 1995, 171-183.

¹⁴⁷⁷ Guidorizzi 1995, 174, identifie les similitudes et les constantes suivantes : 1) flambée soudaine de folie ; 2) incidence fréquente de ces manifestations chez les filles non mariées ; 3) découragement et dépression ; 4) thérapie basée sur la réorganisation rituelle des pulsions pathologiques ; 5) période de séparation de la communauté : les femmes errent hors de la ville ; 6) organisation en groupes ; 7) suicide par pendaison.

remède, le mariage, qui supprime la cause du malaise et réintègre les femmes dans la communauté. Les manifestations de la folie sont donc un prélude à la réintégration des femmes « possédées » par des pratiques sociales précises, visant en fin de compte à contrôler le malaise féminin exprimé sous des formes de folie ritualisée. Même le ménadisme a été lu à travers ce prisme, comme une récupération sociale de la marginalité. Si la *mania* d'origine divine, comme nous l'avons vu, est parfois aussi lancée contre les hommes, qui peuvent aussi tuer leurs propres enfants, mais toujours individuellement, la folie collective n'est propre qu'aux femmes : un autre symptôme de la vision du *genos gynaiikon* comme séparé, uni et dangereux.

Pour conclure l'analyse des rapports entre *parthenia* et folie, il faut rappeler brièvement que les *parthenoi* sont aussi le sujet idéal pour incarner une forme particulière de folie divine, la possession prophétique, qui en fait des médiatrices entre les hommes et le surnaturel : la virginité apparaît comme une condition nécessaire pour accepter le dieu, qui vient du fait de ne pas avoir accepté l'homme¹⁴⁷⁸. Le personnage du mythe qui incarne le plus cette condition est Cassandre, énigmatique, isolée et redoutée prophétesse de malheur, τῆς μαντιπόλου Βακχῆς « Bacchante prophétique » (Eur. *Hec.*121)¹⁴⁷⁹, qui suscite l'inquiétude de ceux qui la rencontrent.

VIERGES CHASSERESSES : LE MYTHE D'ATALANTE

Pour une société où le mariage et la maternité prennent les contours d'un devoir civique, le choix de la virginité comme condition perpétuelle ne peut qu'apparaître suspect. En effet, un tel choix menace la communauté entière, puisque le mariage est une institution fondatrice de la civilisation, comme l'agriculture et la cuisson des aliments, et garantit la survie de la communauté elle-même. C'est aussi une offense à Aphrodite, dont les dons sont méprisés : l'issue fatale de la chasteté d'Hippolyte est bien connue, et la déesse lui fait payer cher son choix. Les « vierges perpétuelles » de la mythologie grecque, généralement des femmes, ne restent presque jamais avec des résultats positifs : certaines meurent (Harpalycé¹⁴⁸⁰,

¹⁴⁷⁸ À cet égard, voir Sissa 1987, 25-93.

¹⁴⁷⁹ En raison de sa possession, Cassandre est souvent comparée à une Bacchante (e.g. Aesch. *Ag.* 1064, 1040, Eur. *El.* 1032, Eur. *Tr.* 169-172, 307, 349, 415), dans une fusion de sphères apolliniennes et dionysiaques.

¹⁴⁸⁰ Selon Hyg. 193, Harpalycé, fille d'Harpalycos, a été formée, comme un homme, aux armes et à la course. À la mort de son père, la vierge se réfugia dans les bois et vécut de chasse et de pillage jusqu'à ce que des bergers la conduisent dans un piège et la tuent.

Callisto¹⁴⁸¹), d'autres subissent une métamorphose (Polyphonte¹⁴⁸², Rhodopis¹⁴⁸³), d'autres finissent par se marier (Atalante), ou sont violées et donnent naissance à des enfants (Cyrène¹⁴⁸⁴). Ces dernières restent « techniquement » *parthenoi*, puisqu'elles n'entrent pas dans l'état de mariage, mais leur refus de l'amour et du sexe est vaincu par la force. Si la mythologie grecque choisit ces fins pour les histoires des « vierges perpétuelles », c'est parce qu'elles ont la fonction didactique de déclarer dangereux et contre nature le choix des jeunes filles : c'est le cas des *parthenoi*, comme Atalante, qui choisissent le service d'Artémis et des activités masculines comme la chasse.

Le mythe d'Atalante est bien connu : la jeune fille, abandonnée à la naissance sur le mont Pélion par son père (Iasos ou Maenalos ou Schœnée¹⁴⁸⁵), qui voulait un fils, est nourrie par une ourse, puis élevée par des chasseurs. Elle commence bientôt ses exploits : elle tue deux Centaures qui avaient tenté de la violer, participe, selon certaines sources, à l'entreprise de Jason, est la seule femme sur le navire Argo, prend part à la chasse au sanglier de Calydon, qu'elle est la première à frapper et bat Pélée à la lutte lors des jeux funéraires pour Pélias. Accueillie par son père, elle refuse de se marier et déclare qu'elle n'acceptera que le prétendant qui la battra à la course. Après de nombreuses victoires, Mélanion (ou Hippomène, selon la version) la bat grâce à la ruse et avec l'aide d'Aphrodite : pendant la course, il lance des pommes d'or qu'Atalante ramasse, et lui fait perdre ainsi la course. De cette union naît un fils, Parthénopée ; selon Apollod. III 9,2 et Hyg. 185, les deux époux sont finalement transformés en lions par Aphrodite, qui les avait surpris à s'aimer dans un temple.

Ces événements ne constituent pas une histoire unique, mais rassemblent une pluralité de traditions, de variations et de développements du personnage, liés notamment à la Béotie et à

¹⁴⁸¹ Callisto, nymphe des bois ou fille du roi d'Arcadie Lycaon, était une compagne de chasse d'Artémis. Elle fut violée par Zeus, qui avait pris la forme d'Artémis parce que Callisto rejetait les hommes ; en conséquence, elle avait été transformée par Artémis en ourse, puis tuée et transformée en constellation par Zeus. À ce propos, Apollod. III 8,2, Hyg. 176, 177.

¹⁴⁸² La seule source sur le mythe de Polyphonte est Ant Lib. 21. Polyphonte était une compagne vierge d'Artémis ; « Aphrodite, dont Polyphonte avait méprisé les œuvres, lui inspire une passion pour un ours et l'en rendit folle. Et Polyphonte saisie, par la volonté divine, d'un transport furieux, s'unit à l'ours ». Cela suscita la colère d'Artémis contre Polyphonte, qui donna naissance à deux fils de l'ours, Agrios et Orios, gigantesques, forts et cannibales. Zeus chargea Hermès de les punir, mais Arès obtint qu'ils soient transformés en oiseaux. Polyphonte est donc devenue une *stryx*, un oiseau qui annonce la guerre et les émeutes, Orios un oiseau de mauvais augure et Agrios un vautour, auquel les dieux ont inspiré un désir incessant de chair humaine. Cette source, qui s'appuie sur le récit du livre II de l'*Ornithogonie* de Boios, auteur antérieur au IV^e siècle, est la plus ancienne mention de l'entité maléfique ailée appelée *stryx*, qui aura une grande notoriété dans le monde romain.

¹⁴⁸³ Dans le roman d'Achille Tatius, *Leucippé et Clitophon* (VIII 12), on trouve un récit étiologique concernant une autre compagne de chasse d'Artémis, « une gracieuse jeune fille, du nom de Rhodopis, qui aimait les poursuites et la chasse ; pieds rapides, mains sûres au tir, ceinture et bandeau, tunique relevée au genou, et les cheveux coupés à la manière des hommes ». La jeune fille jure à la déesse de fuir la compagnie des hommes ; Aphrodite, furieuse, la frappe alors d'un violent désir pour un jeune homme, auquel elle se donne. La vengeance d'Artémis consiste à transformer la *parthenos* en eau « là où elle avait abandonné sa virginité ». Plus tard, dans cette fontaine, les jeunes filles accusées d'avoir perdu leur virginité pouvaient démontrer leur innocence en jurant : en cas de mensonge, les eaux les submergeaient jusqu'au cou.

¹⁴⁸⁴ Cyrène était une princesse thessalienne et une chasserresse habile qu'Apollon viola et fit mère. Pindare la dépeint d'une manière très similaire à Atalante (*Pyth.* IX 17-22) : « Cyrène aux bras admirables dédaigna le va-et-vient de la navette ; elle dédaigna la joie des festins, partagée avec ses compagnes, auprès du foyer. Javelots d'airain ou glaive en main, elle combattait contre les bêtes fauves et les détruisait ».

¹⁴⁸⁵ Dans ce troisième cas, Atalante aussi descendrait d'une héroïne dangereuse, car Schœnée est l'un des fils d'Athamas et de Thémisto, belle-mère des fils d'Ino (voir *supra*, chap. II.2.3).

l’Arcadie ; selon certains chercheurs, il s’agirait de l’union de deux personnages ou de deux phases distinctes d’un même personnage, celui de la vierge chasserresse et celui de la vierge qui défie les prétendants à la course, ou bien celui de la *parthenos* et celui de la mère et épouse¹⁴⁸⁶.

Quelle que soit l’évolution et l’intersection des mythes et des vicissitudes liés au personnage d’Atalante, ce qui est intéressant ici, c’est que tous ont pour point de départ le mythe du rejet de la sexualité et du mariage par l’héroïne, qui dès son plus jeune âge se défend vaillamment contre les tentatives de viol. La première attestation du mythe dans le *Catalogue* d’Hésiode insiste précisément sur ce thème : dans le fr. 73 M.-W. il est dit qu’Atalante a refusé « les noces des hommes mangeurs de pain » ; les frs. 75-76 M.-W. décrivent Schoénée en train d’annoncer la course dans laquelle Hippomène va mourir ou gagner les noces avec Atalante, puis l’épisode des pommes, dans lequel le choix de la virginité est réitéré (v. 31). Dans le récit, curieusement, la *parthenos* qui s’arrête pour ramasser la pomme d’or est comparée à une Harpie (v. 43 ὄσθ’Ἄρπυια), une comparaison qui ne correspond guère aux épithètes attribuées jusqu’ici à l’héroïne (v. 6 « aux chevilles fines » ; v. 15 « aux yeux vifs » ; v. 30 « aux pieds légers »). De même, Théognis (II 1289-94) rappelle à son *pais* la futilité de l’obstination de l’héroïne à maintenir sa virginité : « Je te blesserai si tu me fuis, si tu me fuis comme faisait, dit on, jadis la fille d’Iasios, la vierge Iasia, qui bien que mûre pour l’hymen (ὠραίνην περ εὐῶσαν) refusait sa main aux époux ; s’étant ceint la taille, elle réussit, la blonde Atalante, un impossible exploit, alors qu’abandonnant la maison de son père elle s’en allait sur les hautes cimes des monts pour fuir l’aimable hymen, don d’Aphrodite d’or ; mais elle se rendit enfin, quoique rebelle, à la raison (τέλος δ’ἔγνω καὶ μάλ’ἀναينوμένη) ». Dans le fr. 525 Kn. du *Méléagre* d’Euripide, la même chasseuse réitère son choix (« Si je venais à me marier – puisse cela ne jamais arriver ! – je mettrais au monde de meilleurs enfants que les femmes qui passent tous les jours au foyer. Car d’un père et d’une mère qui mènent une vie de dur labeur, les rejets sont meilleurs »), tandis qu’un autre personnage de la tragédie l’appelle « l’Arcadienne Atalante, détestée de Cypris » (fr. 530, 4-5 Kn.)¹⁴⁸⁷.

La constante du mythème du refus du mariage a conduit de nombreux chercheurs à identifier un caractère initiatique dans le mythe d’Atalante, et en particulier dans l’épisode de la chasse de Calydon, qui représenterait les passages de statut des éphèbes et des *parthenoi*¹⁴⁸⁸ : les sources définissent Atalante *kore* ou *parthenos*, et son état de passage et sa sauvagerie pré-nuptiale expliquent ses activités masculines et sa ressemblance avec un éphèbe, clairement visible – comme nous le verrons – dans l’iconographie de l’époque archaïque. La course, en plus d’être une activité virile et héroïque, est typique de l’étape pré-nuptiale (par exemple dans

¹⁴⁸⁶ Druilhe 2016, *passim*, Arrigoni 2019, chap. VII et chap. I sur la généalogie d’Atalante.

¹⁴⁸⁷ La présence d’Atalante dans le théâtre était considérable : outre les pièces dédiées à Méléagre, dont au moins certaines devaient inclure le personnage d’Atalante, nous avons des titres et des fragments de pièces, des V^e et IV^e siècles, consacrés à l’héroïne : une *Atalante* a été écrite par Eschyle (également auteur d’une *Callisto*) et Aristias pour les auteurs tragiques, et par Callias, (*Atalantai*), Euthyclès, Philétaire, Strattis (*Atalanta* ou *Atalantos*) et Philillios pour les auteurs comiques.

¹⁴⁸⁸ Barringer 1996, Barringer 2002, 147-161 (sur le passage de statut de Méléagre), Druilhe 2016, 21. Les vases sur lesquels sont représentés les épisodes du mythe d’Atalante sont souvent associés au mariage ou à la sphère féminine; cela confirmerait selon Barringer 2002, 160-161, la specularité entre le mariage et la chasse comme moments du changement de statut. Valderrábano González 2016, met en évidence les similitudes entre Atalante et Hippolyte dans le refus du mariage et des rites de passage qui lui sont inhérents.

le cas des rites de Brauron ou des courses des *parthenoi* spartiates¹⁴⁸⁹) ; de même, la chasse est une occupation qui, impliquant l'effusion de sang, est reliée à la guerre comme étant éminemment masculine, fait partie de la *paideia* des jeunes hommes et est également liée à la sphère initiatique. La chasse est représentée pour les hommes et les femmes comme un champ hors mariage, interdit à la *gyne* : l'un des époux que la tradition attribue à Atalante, Mélanion, était également un chasseur qui vivait dans les bois et évitait le mariage¹⁴⁹⁰.

La chasse se déroule dans des lieux frontaliers, dans les montagnes et les bois où les Bacchantes et les Proétides cherchent refuge et où se déplace la cour d'Artémis. Les bois sont représentés comme des espaces liminaires « dove i rapporti dominanti tra i due sessi sono sospesi »¹⁴⁹¹. Ce sont des lieux de comportement sexuel marginal, où la *parthenos* Polyphonte est poussée par Aphrodite à l'inversion la plus radicale de son choix de virginité, à savoir l'amour et le rapport tératologique avec un ours, dont naissent des enfants monstrueux. Ces derniers sont caractérisés par le renversement d'une autre norme de civilisation, l'*allelophagia*, et tous trois vont se métamorphoser en oiseaux maléfiques : l'épilogue du mythe de Polyphonte montre de façon didactique le danger de la négation de la norme de féminité, pour soi-même et pour les autres¹⁴⁹².

La sphère métaphorique de la chasse est souvent utilisée dans les sources grecques en relation avec la séduction amoureuse, qui prend des contours cynégétiques¹⁴⁹³ : même la course pour épouser Atalante, après tout, est une sorte de chasse, dans laquelle la proie féminine se transforme en chasseur, qui donne un avantage aux prétendants et les fait ensuite mourir comme des bêtes traquées. Dans cette inversion des rôles, le chasseur chassé devra utiliser un instrument féminin, la ruse, pour triompher d'Atalante grâce au piège de la pomme et rétablir les « bonnes » relations entre les sexes, en civilisant la *parthenos* sauvage avec le mariage.

La caractérisation d'Atalante en tant que chasseresse est fréquente dans les sources iconographiques, dans lesquelles les chasseresses sont généralement dotées d'attributs masculins qui décrètent leur danger : « the hunting dress with its weapons accessories gradually becomes a code – embodying negative connotations of a wild woman, beyond control – which is attributed to further mythical females who share a particular type of lifestyle and attitude »¹⁴⁹⁴. Deux des attributs masculins généralement conférés aux chasseuses sont les armes et le chiton court, qui les rapprochent des Amazones, des femmes pratiquant elles aussi la chasse : « the short dress visually defines unconventional females of active lifestyle, at least by classical Athenian standards, [...] who seize the opportunity to express themselves through male stereotypes (for example, anger, aggressiveness, revenge »)¹⁴⁹⁵. De même, Procris, une autre femme dangereuse de la mythologie grecque, non pas vierge, mais

¹⁴⁸⁹ Plut. *Lyc.* 14,3.

¹⁴⁹⁰ Selon le chœur de *Lysistrata* (vv. 781-792), Mélanion aussi, le « chasseur noir » étudié par Vidal-Naquet en relation avec l'éphébie (Vidal-Naquet 1981, 151-175), « fuyant le mariage, s'en fut en un désert. Il habitait dans les montagnes et chassait au lièvre avec des filets qu'il avait tressés ; et jamais plus il ne revint chez lui, par haine, tant il avait les femmes en horreur ».

¹⁴⁹¹ À ce sujet, voir Detienne 1977 (1983), 53.

¹⁴⁹² Sur les caractéristiques d'inversion du mythe de Polyphonte, voir Cherubini 2010b.

¹⁴⁹³ Detienne 1977 (1983), 60. Sur la chasse en tant que pratique sociale et sur ses valeurs métaphoriques, voir Schnapp 1997 ; sur l'iconographie de la chasse et des sphères adjacentes, Barringer 2002.

¹⁴⁹⁴ Parisinou 2002, 55.

¹⁴⁹⁵ Parisinou 2002, 61.

adultère par avidité et dévorée par la jalousie, est représentée habillée comme un chasseur avec un chiton court¹⁴⁹⁶.

Le chiton court est récurrent – comme nous le verrons dans le prochain chapitre – également dans l’iconographie des créatures féminines « monstrueuses », telles que les Gorgones, les Harpies, Scylla, les Érinyes. D’ailleurs, ces dernières sont qualifiées de chasseresses dans de nombreuses sources littéraires. La robe courte, la ceinture et les armes, que les Amazones, les monstres féminins et les chasseresses ont en commun, est donc un code iconographique partagé pour désigner des femmes indomptées, guerrières et dangereuses, généralement sans rapport avec le statut de la femme mariée : les « monstres » féminins que nous venons d’évoquer participent tous au statut de *parthenos*. En revanche, de nombreuses descriptions des Amazones décrivent les guerrières comme des *parthenoi* : il n’est en fait que rarement question de véritables mariages en rapport avec elles. Même les femmes spartiates sont parfois représentées en robe courte : rien de plus approprié, vue l’accusation de gynécocratie que les Athéniens font aux Lacédémoniens. Les Ménades, également chasseresses, mais pas *parthenoi*, portent au contraire le chiton long et tuent de leurs mains : une autre indication que le statut matrimonial est incompatible avec l’usage des armes, tandis que les *parthenoi*, qui incarnent un état de transition dans lequel le féminin et le masculin sont confondus, découvrent leurs jambes et lancent le javelot¹⁴⁹⁷.

Comment le mythe d’Atalante a-t-il évolué dans les sources littéraires et dans l’iconographie ?¹⁴⁹⁸ Dans la littérature, ce mythe peu répandu continue d’avoir comme caractéristique pertinente le mytheme de la « virginité perpétuelle », tant à l’époque archaïque que classique ; vers le V^e siècle, cependant, on assiste à un déplacement de la figure de l’héroïne de la sphère cynégétique et athlétique à la sphère matrimoniale : dans les tragédies, Atalante est éminemment considérée comme la mère de Parthénopée¹⁴⁹⁹ et dans le *Méléagre* d’Euripide, le thème érotique est inséré, différemment de la version homérique¹⁵⁰⁰. La colère d’Althée envers son fils dans la tragédie d’Euripide est en fait également provoquée par la jalousie envers l’amour entre Méléagre et Atalante ; Méléagre n’aurait d’ailleurs pas tué ses oncles involontairement, mais parce qu’ils se sont opposés à sa décision d’attribuer la peau de sanglier à Atalante.

L’iconographie confirme ce changement, assez semblable à celui des Amazones, dont le danger est féminisé et sexualisé dans le passage de l’âge archaïque à l’âge classique¹⁵⁰¹. Au

¹⁴⁹⁶ E.g. la *lekythos* à f.r. de 450 av. J.-C. environ (Mayence, Univ. 35 = *LIMC s.v. Prokris* 1), sur laquelle Procris porte le chiton court et des armes.

¹⁴⁹⁷ Cependant, Atalante est dans certains cas dotée des attributs des Ménades, comme la peau animale (p. ex. sur un fragment de *dinos* à f.n. attribué au Peintre de Kyllenios, 570-550 avant J.-C., Bolligen, Collection Blatter 673 = *LIMC s.v. Atalante* 5). À cet égard, voir Barringer 2002, 156-157 qui met l’accent sur l’assimilation de différents types de femmes dangereuses « ennemies de l’ordre » qui incarnent la nature sauvage du *genos gynaikon*.

¹⁴⁹⁸ Sur les sources littéraires et iconographiques concernant Atalante, voir Druilhe 2016 : l’ouvrage est accompagné en annexe d’entrées utiles sur les sources de l’époque archaïque à l’époque romaine.

¹⁴⁹⁹ Aesch. *Sept.*, 532-534, Eur. *Suppl.* 888-900, Eur. *Ph.* 1106-1109, Soph. *OC* 1320-1322.

¹⁵⁰⁰ Voir *supra*, chap. II.2.2. Cette tragédie, que de nombreux chercheurs datent de 416 av. J.-C., mais dont la chronologie est incertaine, est le premier exemple littéraire que nous connaissons dans lequel apparaît le thème de l’amour entre Atalante et Méléagre.

¹⁵⁰¹ Comme les Amazones, Atalante prend des caractères exotiques ou barbares sur certains vases, p. ex. sur la *pelike* à f.r. de l’Ermitage de Saint-Petersbourg (B4528 = *LIMC s.v. Atalante* 9, vers 370 av. J.-C.), sur laquelle l’héroïne est caractérisée par un arc, un bonnet scythe et les seins nus.

VI^e siècle, le thème de l'athlétisme et de la chasse au sanglier de Calydon prédomine dans la peinture sur vase¹⁵⁰² ; l'héroïne est représentée comme une figure androgyne, portant même parfois un casque hoplitique¹⁵⁰³. L'exemple le plus célèbre est le « Vase François », un cratère à figures noires signé de Kleitias et d'Ergotimos (vers 570 av. J.-C.) sur lequel Atalante ne se distingue des autres héros participant à la chasse que par sa peau pâle et sa forte ressemblance avec une Amazone¹⁵⁰⁴.

Plus tard, à la fin du VI^e siècle, mais surtout à partir de la seconde moitié du V^e siècle, le thème de l'amour s'impose, bien plus tôt que dans les sources littéraires qui subsistent ; le protagoniste masculin est surtout Méléagre, parfois représenté en train de donner la peau de sanglier à Atalante¹⁵⁰⁵. Bien que le contexte soit celui cynégétique, l'aspect d'Atalante en tant que chasseresse amoureuse ou objet d'amour est accentué par rapport à celui d'une chasseresse masculine aux traits hoplitiques qui la caractérisait sur les vases à figures noires¹⁵⁰⁶. La même érotisation se retrouve dans les images du combat avec Pélée, absentes de la littérature de l'époque archaïque et classique, mais déjà présentes dans l'iconographie du VI^e siècle : sur les vases de cette époque, les deux prétendants sont presque égaux dans la forme, sauf pour la couleur de leur peau, tandis qu'au V^e siècle, la féminité d'Atalante la distingue nettement de Pélée¹⁵⁰⁷. Dans certaines représentations à partir du V^e siècle, Atalante est nue ou en pagne¹⁵⁰⁸. Même la course, dans laquelle l'héroïne est représentée en tenue athlétique, se transforme en une course-poursuite érotique, souvent en présence d'Aphrodite ou d'Éros ; les pommes elles-mêmes sont également un symbole érotique.

Le désir suscité chez les hommes par Atalante (ainsi que par Callisto) est fort : de nombreux prétendants meurent en tentant de gagner la course (le thème de la course mortelle pour

¹⁵⁰² Les plus anciennes représentations d'Atalante dans l'art grec apparaissent sur une série de vases attiques datant d'environ 580-560 av. J.-C., dont le plus ancien est un *dinos* à f.n. datant d'environ 580 (Athènes, Musée de l'Agora P 334 = *LIMC s.v. Atalante* 1).

¹⁵⁰³ E.g. *hydria* à f.n., Florence, Museo Archeologico Etrusco 3830, vers 550 av. J.-C. = *LIMC s.v. Atalante* 8.

¹⁵⁰⁴ Florence, Museo Archeologico Etrusco 4209 = *LIMC s.v. Atalante* 2 (FIG. 44). Selon Barringer 2002, 143, 149, le fait que les anciens percevaient Atalante comme une figure de l'altérité semblable à une Amazone est démontré par de nombreuses peintures sur vase où l'iconographie de l'héroïne est similaire à celle d'une Amazone (e.g. l'*hydria* à figures noirs de la fin du VI^e siècle de Copenhague, Musée National 13567 = *LIMC s.v. Atalante* 12).

¹⁵⁰⁵ E.g. une amphore à f.r. apulienne vers 330 av. J.-C. (Bari, Museo Nazionale 872 = *LIMC s.v. Atalante* 27).

¹⁵⁰⁶ Le couple est présent sur de nombreux vases du Peintre de Méléagre (420-380 av. J.-C.), comme le calice de Würzburg, de la première moitié du IV^e siècle (Martin von Wagner Museum der Universität L522 = *LIMC s.v. Atalante* 41c) ; c'est presque toujours ce héros qui se trouve aux côtés d'Atalante sur des vases de la fin du V^e siècle, peut-être en raison de l'influence du théâtre. Sur le calice de Würzburg, sur l'amphore de Bari et sur de nombreux autres vases de cette époque, le couple est accompagné d'Éros. Sur une *lechythos* de la première décennie du VI^e siècle (Cleveland, Museum of Arts 66.114) Atalante, vêtue avec une robe élégante, une longue tunique et le voile, est poursuivie par trois Éros, tandis que sur un cratère en calice attique attribué au Peintre de Dinos, 430 av. J.-C., Aphrodite et les pommes dorées apparaissent (Bologne, Museo Civico Archeologico 300 = *LIMC s.v. Atalante* 81, FIG. 47). Une Atalante élégante et séduisante accompagne également Méléagre sur une amphore à figure rouges, de IV^e siècle av. J.-C., Athènes, Musée archéologique national 15113 (FIG. 48).

¹⁵⁰⁷ E.g. sur une coupe à f.r. de Bologne vers 510 av. J.-C. (Museo Civico 361 = *LIMC s.v. Atalante* 72). Sur l'*hydrie* attique à f.n. du Musée de Manchester (III, H 5), vers 550 av. J.-C. (FIG. 45) les deux lutteurs ont la même taille et la même couleur de peau.

¹⁵⁰⁸ E.g. sur le cratère attique de Bologne mentionné ci-dessus (*LIMC s.v. Atalante* 81) et sur une coupe à f.r. datant de 450-430 av. J.-C. (Rome, Museo di Villa Giulia 48234 = *LIMC s.v. Atalante* 85). Parfois Atalante a le sein nu (e.g. coupe attique à f.r., 450-430 av. J.-C., attribuée au Peintre de Aberdeen, Ferrare, Museo Archeologico Nazionale T 991, FIG. 46).

l'épouse est folklorique) et, dans la tragédie d'Euripide, Méléagre tue ses oncles pour donner à la jeune fille la peau du sanglier. La tournure érotique des exploits d'Atalante ne doit pas être interprétée comme un signe de son caractère héroïque¹⁵⁰⁹, mais semble plutôt liée à la vision des Grecs, selon laquelle la séduction est intrinsèque à la figure de la *parthenos*, la forme de féminité la plus fascinante, ambiguë et donc dangereuse. Les vv. 996-1005 des *Suppliantes* d'Eschyle, adressées par Danaos à ses filles, le montrent :

ὕμᾱς δ' ἐπαινῶ μὴ καταισχύνειν ἐμέ,
 ὄραν ἐχούσας τήνδ' ἐπίστρεπτον βροτοῖς.
 τέρειν' ὀπώρα δ' εὐφύλακτος οὐδαμῶς·
 θῆρες δὲ κηραίνουσι καὶ βροτοὶ – τί μὴν; –
 καὶ κνώδαλα πτεροῦντα καὶ πεδοστιβῆ. 1000
 † καρπώματα στάζοντα κηρύσσει Κύπρις
 κάλωρα κωλύουσιν θωσμένειν ἔρω, †
 καὶ παρθένων χλιδαῖσιν εὐμόρφοις ἔπι
 πᾶς τις παρελθὼν ὄμματος θελκτικίον
 τόξευμ' ἔπεμψεν, ἰμέρου νικώμενος. 1005

Je vous invite donc à ne pas me couvrir de honte, puisque vous possédez cette jeunesse qui attire les yeux des hommes. Le tendre fruit mûr n'est point aisé à protéger : les bêtes s'y attaquent tout comme les hommes, vous le savez, les oiseaux ailés comme les quadrupèdes. De même, des corps pleins de sève Cypris elle-même va proclamant le prix, en invitant l'amour à cueillir la fleur de jeunesse. Aussi, sur la délicate beauté des vierges, tous les passants, succombant au désir, lancent-ils le trait charmeur du regard.

En fait, même la mère de toutes les femmes et de toutes les séductrices, Pandore, est représentée par Hésiode comme une dangereuse *parthenos*. L'érotisation d'Atalante se fait donc parallèlement à la féminisation et l'érotisation progressives déjà observées d'autres figures féminines dangereuses de la mythologie, comme les Amazones et – comme nous le verrons – les monstres féminins.

Comme d'autres femmes dangereuses, Atalante aussi, selon Apollodore et Hygin, aura une fin tragique ; elle sera transformée en lion, suite à un comportement sexuel contraire au respect des dieux. La métamorphose de tant de jeunes filles en animaux sauvages met en garde contre la prolongation excessive de l'état sauvage de la *parthenia* et conseille plutôt de se soumettre au joug conjugal.

PARTHENOI MEURTRIÈRES : LES DANAÏDES

Le mythe lié aux Danaïdes est apparemment organique et structuré sur le thème folklorique du « mariage sanglant » : les cinquante filles de Danaos, pour échapper au mariage avec les cinquante cousins, fils de leur oncle, nommé Égyptos, s'enfuient de l'Égypte avec leur père et retournent dans leur ancienne patrie, Argos. Les cousins, cependant, les rattrapent et finissent

¹⁵⁰⁹ C'est l'avis de Druilhe 2016, 93.

par les forcer à se marier : pendant la première nuit, toutes les Danaïdes tuent et décapitent leurs époux, à l'exception d'Hypermnestre qui épargne le sien, Lyncée, selon certaines sources par désir d'enfants (Aesch. *Pr.* 856-868), selon d'autres parce que Lyncée avait respecté sa virginité (Apollod. II 1,5). Les Danaïdes sont ensuite purifiées et contractent un nouveau mariage. À ce stade, le mythe présente quelques variantes, probablement issues de différents courants de la tradition mythique : Lyncée tue Danaos et devient le nouveau roi d'Argos ou tue toutes les Danaïdes sauf Hypermnestre. Selon d'autres versions, Danaos survit et fait remarier ses filles, dont les descendants donneront naissance aux Danaens qui remplaceront les Pélasges. Selon Pind. *Pyth.* IX 111-116, à l'occasion du deuxième mariage, les jeunes filles constituent le prix pour une course de prétendants, selon le modèle folklorique également présent dans les mythes d'Atalante, d'Hippodamie, d'Hélène et de Pénélope¹⁵¹⁰. Enfin, selon certaines sources tardives, les Danaïdes auraient purgé pour leur crime une peine particulière dans le Tartare : remplir d'eau un tonneau percé.

Le mythe des Danaïdes est en effet très complexe et, dès la tradition la plus ancienne, il a dû se caractériser par de nombreuses variations, liées à la fois à des contextes géographiques et temporels différents, et à l'utilisation et à la resémantisation faite par différents auteurs : par rapport à d'autres mythes, il semble que les valeurs véhiculées au cours des siècles par cette histoire couvrent un spectre particulièrement large de significations. Les différents thèmes deviennent progressivement centraux : l'institution de la royauté argienne, le pouvoir paternel, le mariage, la punition dans l'au-delà. Ce dernier thème, par exemple, complètement absent des sources littéraires jusqu'au IV^e siècle¹⁵¹¹, fait l'objet de la plupart des représentations iconographiques des Danaïdes.

Les premières traces littéraires de ce mythe, qui provient probablement d'une histoire locale d'Argolide, sont constituées de quatre fragments d'un poème épique post-homérique intitulé *Danaïdes* (VII^e-VI^e siècle) et de quelques fragments du *Catalogue* d'Hésiode. C'est probablement ce dernier qui a diffusé l'histoire en dehors de l'Argolide¹⁵¹². Le fr. 1 de la *Danaïdes* décrit les Danaïdes comme des guerrières (« Et les filles de Danaos s'armèrent alors rapidement près du Nil souverain au cours abondant »). La scène se déroule en Égypte, mais on ne sait pas exactement qui sont leurs adversaires ; le fragment est cependant intéressant dans la mesure où il prouve que déjà dans les sources les plus anciennes, les Danaïdes étaient caractérisées par une certaine familiarité avec les armes et la violence. Le fr. 128,1 M.-W. du *Catalogue*, particulièrement pertinent pour comprendre l'évolution de ce mythe, montre au contraire qu'à l'origine (peut-être lors de l'essor d'Argos dans la région du Péloponnèse entre le VII^e et le VI^e siècle) les Danaïdes étaient des personnages pacifiques et civilisateurs, qui avaient apporté de l'eau à une région auparavant aride : Ἄργος ἄνυδρον ἐὼν Δαναὶ θέσαν Ἄργος ἔνυδρον, « Argos qui manquait d'eau, les Danaïdes l'ont fait riche en eau »¹⁵¹³. Cette

¹⁵¹⁰ Sur le second mariage des Danaïdes, voir Beriotto 2018.

¹⁵¹¹ La première occurrence de cet épisode du mythe des Danaïdes se trouve dans le *Gorgias* de Platon (493b).

¹⁵¹² Beriotto 2016, 5. Nous renvoyons à cette étude pour une analyse plus large des traditions sur les Danaïdes de l'époque archaïque à la production parémiographique.

¹⁵¹³ Selon Apollod. II 1,4, lorsque Danaos et ses filles atteignirent Argos, la cité était affligée par la sécheresse, causée par la colère de Poséidon : les Danaïdes étaient alors parties à la recherche de l'eau, enfin trouvée par Amimonné. La découverte de l'eau est liée à la défense de la virginité : un satyre avait tenté de violer la *parthenos*, mais Poséidon l'avait chassé avec son trident. Le coup du dieu avait éraflé le rocher d'où avait

fonction bénéfique n'est pas rappelée à l'époque classique et réapparaît dans la poésie hellénistique¹⁵¹⁴.

Le début de la tradition sur les Danaïdes est également lié à la formation de la royauté argienne. Le fr. 129 M.-W. du *Catalogue*, malheureusement très incomplet, développe la généalogie argienne de Lyncée jusqu'aux Proétides et parle d'un personnage qui « lui a fait payer la peine pour le grave outrage », probablement Lyncée tuant Danaos pour venger ses frères ; de même Jean Malalas (*Chron.* 48,1-7), source indirecte du fr. 305 W. d'Archiloque, indique qu'« après Inachus, régna sur les Argiens Phoronée et bien d'autres jusqu'au règne de Lyncée, époux de la Danaïde Hypermnestre. Et ce Lyncée, après avoir affronté le roi Danaos, le tua et prit sa souveraineté et sa fille, comme l'a écrit le très sage Archiloque »¹⁵¹⁵. Il convient de remarquer que l'élément pertinent de l'histoire jusqu'ici semble être une rivalité politique et non une affaire matrimoniale : dans ce contexte, le centre d'intérêt est le mariage de Lyncée et Hypermnestre, et non pas le mariage collectif entre les Danaïdes et les fils d'Égyptos. Comme nous le verrons, le conflit de pouvoir restera un élément important dans les développements ultérieurs du mythe.

À l'époque classique, les Danaïdes ont obtenu un certain succès dans le domaine théâtral : avant même les *Suppliantes* d'Eschyle, dont la représentation est datée entre 466 et 459 av. J.-C., Phrynichos avait écrit deux tragédies intitulées *Égyptiens* et *Danaïdes*, faisant probablement partie de la même trilogie. Dans la sphère comique, *Danaïdes* est le titre d'une comédie d'Aristophane qui a été mise en scène entre 420 et 411 ; d'après les quelques fragments survivants, le drame devait être centré sur le mariage sanglant¹⁵¹⁶. D'autres reprises théâtrales du mythe sont attestées au IV^e siècle¹⁵¹⁷.

Les *Suppliantes* d'Eschyle sont la seule source littéraire de l'époque classique entièrement conservée consacrée à cette histoire. Cette tragédie s'inscrit dans une tétralogie qui retrace toute l'histoire : la fuite vers Argos dans les *Suppliantes*, vraisemblablement la victoire des fils d'Égyptos et le mariage dans les *Égyptiens*, et enfin le meurtre des époux chez les *Danaïdes*. La tétralogie était clôturée par le drame satirique *Amimoné*¹⁵¹⁸.

La tragédie qui a survécu présente des problèmes nombreux et complexes, tant textuels que d'interprétation plus large, qui ne peuvent être abordés ici qu'en partie et de façon extrêmement synthétique : la question clé pour comprendre le sens de la pièce est de clarifier la raison pour laquelle les Danaïdes refusent avec horreur d'épouser leurs cousins. En effet, les jeunes filles montrent qu'elles abhorrent cette hypothèse matrimoniale, qu'elles qualifient d'impie (*Suppl.* 9 ἀσεβῆ), déclarent qu'elles excluent ces hommes de leur lignée (*Suppl.* 8 αὐτογενεῖ φυξανορία) et invoquent leur mort (*Suppl.* 37-39) : « périssent, avant d'avoir,

jailli une source.

¹⁵¹⁴ E.g. Callim. fr. 66 Pf.

¹⁵¹⁵ Sur Danaos en tant que fondateur de la royauté argienne, voir aussi Pind. *Nem.* X 1 et 6 (où les Danaïdes sont décrites comme ἀγλαόθρονοι « aux trônes splendides » et où il est dit d'Hypermnestre « est-ce qu'elle a failli, quand seule, elle garda dans le fourreau son glaive indépendant ? »), et Bacch. *Epin.* XI (dans lequel, concernant le conflit dynastique entre Proétos et Acrisios, la « race de Danaos et de Lyncée, le meneur de chevaux » est mentionnée).

¹⁵¹⁶ En particulier le fr. 257 K.-A. : « Entrez, parce que je veux connaître les dessous de cette affaire : il me semble en effet que cette histoire sente mauvais ».

¹⁵¹⁷ Sur les Danaïdes dans le théâtre du IV^e siècle, voir Beriotto 2016, 65-78.

¹⁵¹⁸ Une proposition de reconstitution de la tétralogie se trouve dans Jouan 1998.

malgré le Ciel qui le défend, asservi les nièces d'un père, en montant dans des lits qui ne les veulent pas ! » (ὄλοιντο / πρίν ποτε λέκτρων, ὧν θέμις εἶργει, / σφετεριζόμενοι πατραδέλφειαν / τήνδ' ἀκόντων ἐπιβῆναι). Les fils d'Égyptos et leurs actions sont également caractérisés très fréquemment par des termes liés à la sphère sémantique de l'*hybris* et de la *bia*.

Le rejet récessif des Danaïdes concerne-t-il le mariage en général ou ce mariage en particulier ? Dans le premier cas, les filles de Danaos entreraient dans la catégorie des « vierges perpétuelles ». Le fr. 44 R. des *Danaïdes*, contenant un éloge d'Éros par Aphrodite, a fait penser que le thème principal de la trilogie était la célébration de l'amour et du mariage en tant que lois et institutions universelles de la civilisation, à poursuivre cependant non pas par la violence, mais par l'alliance entre les hommes et la persuasion de l'épouse¹⁵¹⁹.

Dans le second cas, à savoir que les Danaïdes n'étaient pas opposés au mariage, mais à leurs époux, quelle serait la raison d'une telle répugnance pour les fils d'Égyptos ? Les chercheurs se sont concentrés sur quelques hypothèses, dont la plus connue explique ce mythe comme une réprobation du mariage entre cousins parallèles patrilinéaires, « la révolte des consciences devant une infraction à la loi fondamentale de l'exogamie »¹⁵²⁰, le rejet d'un mariage endogame perçu comme un inceste. Cependant, comme le montre l'institution de l'épiclétrat, le mariage entre cousins était autorisé à Athènes, et le mariage entre Danaïdes et Égyptiades n'aurait certainement pas posé de problème aux yeux des spectateurs des *Suppliantes*. De même, même l'« inceste de deuxième type » ne peut expliquer le dégoût des Danaïdes envers leurs cousins, puisque, comme le fait remarquer à juste titre Bonnard¹⁵²¹, les cinquante filles de Danaos ne sont pas utérines, et donc de même substance, car la mère ne peut pas avoir donné naissance à cinquante filles¹⁵²² : il n'est donc pas possible que les Danaïdes, toutes sœurs, accomplissent par l'intermédiaire de leurs maris, tous frères, une action équivalente à l'accouplement entre eux.

Une deuxième hypothèse est que les Danaïdes rejettent leurs cousins en raison de leur brutalité, souvent mentionnée, et des prévarications avec lesquelles ils veulent les dominer : une violence inacceptable, qui pousse Danaos à comparer ses filles à des colombes et leurs cousins à des faucons rapaces « consanguins changés en ennemis, qui veulent se souiller d'un crime à l'égard de leur propre race » (*Suppl.* 223-225 ἐν ἀγνῶ δ' ἐσμὸς ὡς πελειάδων / ἴζεσθε κίρκων τῶν ὁμοπτέρων φόβῳ, / ἐχθρῶν ὁμαίμων καὶ μαινόντων γένος). L'image du cannibalisme rend la perspective de cette union encore plus impie : « L'oiseau reste-t-il pur, qui mange chair d'oiseau ? » (*Suppl.* 226 ὄρνιθος ὄρνις πῶς ἂν ἀγνεύοι φαγῶν ;)¹⁵²³ ; à tel

¹⁵¹⁹ Garvie 1969, 221-223, offre une liste de passages en faveur de l'un ou l'autre argument. Pour un *status quaestionis* plus récent, voir Pörtulas 2009.

¹⁵²⁰ Benveniste 1949, 138.

¹⁵²¹ Bonnard 2002, 81-82. Voir également Vernier 2008.

¹⁵²² L'évidence biologique mise à part, Apollod. II 1,4, précise qu'Égyptos et Danaos ont eu chacun leurs cinquante enfants « de nombreuses femmes ».

¹⁵²³ Comme la Τηρεία ἄλοχος (*Suppl.* 58 ss), les Danaïdes sont expulsées de leur patrie et persécutées. L'analogie entre les Danaïdes et Procné implique une analogie entre les Égyptiades et Térée, un personnage qui incarne la violence et le cannibalisme ; par cette comparaison avec un mythe axé sur la violence sexuelle intrafamiliale, la haine des Danaïdes envers leurs cousins est légitimée. Les jeunes filles s'identifient à Procné sur la base des pleurs : mais le spectateur sait que, comme Procné, les jeunes filles deviendront bientôt des *androktonoi*. Sur les analogies entre Danaïdes et Procné, voir Neuhausen 1969.

point que les Danaïdes menacent à plusieurs reprises de se pendre – la mort typique des vierges¹⁵²⁴ – plutôt que d’accepter les noces. Si l’on accepte cette hypothèse, la consanguinité devient un facteur aggravant dans le crime des Égyptiades, qui utilisent la violence envers les jeunes filles *malgré* leur parenté : en d’autres termes, la question du lien parental est pertinente dans la tragédie, mais pas dans le sens où elle représente l’inceste¹⁵²⁵. Il est possible que dans ce cas le thème du choc des civilisations entre un peuple oriental despotique et une *polis* grecque soit également apparu dans la tragédie¹⁵²⁶.

Une troisième possibilité, qui s’articule bien à la précédente, est que le refus d’épouser les Égyptiades vient en premier lieu de Danaos : les filles obéiraient à un ordre paternel, dicté non seulement par des raisons familiales, mais surtout politiques. Comme nous l’avons vu, de nombreuses sources indiquent que la fuite de Danaos d’Égypte n’est pas pour éviter le mariage de ses filles, mais à la suite d’un conflit de pouvoir avec son frère¹⁵²⁷ ; le roi, sans fils et empêché de laisser le trône à ses filles, refuserait de perdre sa royauté au profit de ses gendres arrogants¹⁵²⁸. Eschyle ne met pas particulièrement l’accent sur le rôle de Danaos, qui semble en effet, dans de nombreuses situations, seconder ses filles : mais la tragédie conserve des traces de son protagonisme, par exemple dans les paroles des Danaïdes dans les premiers vers des *Suppliantes* (11-18) : Δαναὸς δὲ πατὴρ καὶ βούλαρχος / καὶ στασίαρχος τάδε πεσσονομῶν / κύδιςτ’ ἀχέων ἐπέκρινεν / φεύγειν ἀνέδην διὰ κῦμ’ ἄλιον, / κέλσαι δ’ Ἄργους γαῖαν, « Et Danaos, le père qui inspire tous nos desseins, qui inspira notre révolte (βούλαρχος καὶ στασίαρχος), a pesé tous les coups et, parmi les douleurs, choisi celle du moins qui sauvait notre gloire : la fuite éperdue à travers la houle des mers et la descente aux rives d’Argolide ». Danaos lui-même aux vv. 227-228 déclare son opposition au mariage : πῶς δ’ ἂν γαμῶν ἄκουσαν ἄκοντος πάρα / ἀγνὸς γένοιτ’ ἄν ; « Comment donc serait pur celui qui veut prendre une femme malgré elle, malgré son père ? ». De même, le mobile d’Égyptos serait politique et viserait à empêcher Danaos d’acquérir, par un mariage exogame, des gendres qui renforceraient son pouvoir¹⁵²⁹. L’*hybris* des Égyptiades contre laquelle les Danaïdes se rebellent résiderait ainsi dans la tentative de s’emparer de leurs cousines contre leur volonté et malgré l’ἀκουσία de leur père.

Le texte de la tragédie est ambigu et en plusieurs points altéré, et ne permet de valider aucune hypothèse de manière définitive : cependant, le fait que le mythe des Danaïdes soit dès son

¹⁵²⁴ Andò 1990, 728, rappelle que le passage dans lequel les Danaïdes invoquent le lacet ou la chute dans un précipice pour échapper au lit nuptial haineux (*Suppl.* 776-799) atteste du lien entre la *parthenia* et le désir de mort par pendaison ou saut dans le vide.

¹⁵²⁵ « È chiaro allora che l’ἀσέβεια consiste nella ὕβρις a dispetto della ἀκουσία delle vittime, cosicché la responsabilità degli Egiziadi riguarda una certa forma di comportamento e non già la violazione di una determinata norma giuridica » (Ferrari 1977, 1306). L’utilisation du terme *themis* par les Danaïdes est significative, car Eschyle l’associe également ailleurs à la sphère familiale « nel senso che un delitto, e più in generale una qualsiasi violenza, è tanto più grave se colpisce dei familiari » (Ferrari 1977, 1307).

¹⁵²⁶ Il existe de nombreuses interprétations du drame en fonction de l’actualité politique : nous n’en tiendrons pas compte ici.

¹⁵²⁷ Plus précisément, Égyptos et Danaos sont jumeaux : comme le rappelle Bonnard 2002, 83 (qui fait également référence à Frontisi-Ducroux 1992), la gémellité est parfois utilisée pour parler du pouvoir et de sa division.

¹⁵²⁸ Apollod. II 1,4, *Schol. Eur. Hec.* 886, Hyg. 168. À cet égard, voir Bonnard 2002, 84.

¹⁵²⁹ Bonnard 2002, 84. Ryzman 1989, 1-6 souligne également la dépendance des Danaïdes vis-à-vis de leur père, selon laquelle l’identité des points de vue entre Danaos et ses filles se reflète également dans l’identité des métaphores qu’ils emploient.

origine lié à la fondation de la royauté argienne et aux conflits de pouvoir laisse penser que le thème du pouvoir a eu un poids pertinent également dans la trilogie d'Eschyle. Certes, l'histoire est resémantisée dans une autre direction par Eschyle, qui porte également son attention sur le thème du mariage, et en particulier sur ce qui est ou n'est pas légitime dans le mariage ; par exemple, selon certains historiens la tragédie contenait des échos de débats contemporains et de tensions sociales qui ont précédé l'émergence de l'épiclérat¹⁵³⁰.

Comme le rappelle Geneviève Hoffman, les corps des *parthenoi* et le dispositif matrimonial constituent pour le père grec un formidable instrument de pouvoir¹⁵³¹, quoique sous des formes variables de l'époque homérique à l'époque classique, dans le passage entre endogamie familiale, recherche d'alliances matrimoniales extérieures et endogamie civique « corrigée » par l'épiclérat. Il n'y a donc aucune raison pour que le thème matrimonial ne soit pas combiné dans les *Suppliantes* avec celui, tout aussi central, du pouvoir paternel et avec celui de l'*hybris* des Égyptiades, afin d'arriver à la proposition d'un modèle matrimonial civil et civique conforme à la *themis* invoquée à plusieurs reprises au cours de la tragédie (*Suppl.* 37, 336, 360) et conforme également aux besoins matériels de reproduction de la *polis* athénienne. En effet, Piérart a raison de souligner que le mythe des Danaïdes a beaucoup à voir avec l'idéologie du mariage¹⁵³², qui, comme nous l'avons rappelé à plusieurs reprises, justifie à son tour des questions de pouvoir très concrètes.

En recourant à cet ensemble d'explications et non à un mépris générique du mariage, on clarifie une aporie qui n'est pas résolue par l'attribution aux jeunes filles d'un choix de « virginité perpétuelle » : si les Danaïdes, contrairement à d'autres « vierges perpétuelles », ne sont pas pathologisées, mais si leurs raisons sont considérées comme substantiellement valables par Pélasgos, roi d'Argos, et par les spectateurs, leurs mobiles ne peuvent être réduits à un choix subjectif, mais doivent être basés sur une raison plus « objective » qui peut être partagée par le public¹⁵³³. Cette raison objective réside précisément dans le fait que la loi attique prévoit que le veto du père au mariage (et non l'avis de la fiancée) soit infranchissable. L'*hybris* des Égyptiades a en cela sa cause première.

Quoi qu'il en soit et quelles que soient les raisons du refus des Danaïdes, chez Eschyle et dans les autres sources, quarante-neuf d'entre elles, en tant que femmes, ne restent pas dans les limites et tuent leurs quarante-neuf époux pendant la nuit de noces, ajoutant à la *stasis* des femmes le caractère barbare et cruel de la décapitation. Ce détail, dont on ne connaît pas l'ancienneté¹⁵³⁴, évoque la mutilation infligée par Agavé au corps de son fils ou l'acharnement

¹⁵³⁰ Il est vrai que Danaos est toujours vivant et qu'une véritable situation d'épiclérat ne peut donc être conceptualisée : selon McKinnon 1978, 78 ss., l'abus des Égyptiades serait précisément de revendiquer leurs droits de propriété sur leurs cousines sur la base de la parenté (vv. 930-933) malgré le fait que leur père soit vivant. Zeitlin 1988 insiste également sur la question du mariage.

¹⁵³¹ Hoffmann 1992.

¹⁵³² Piérart 1998, 187.

¹⁵³³ Selon Pörtulas 2009, 297-298, au contraire, les spectateurs des *Suppliantes* percevaient Danaos comme faisant preuve de trop de complaisance envers ses filles, dont la cause, comme l'affirme Pélasgos à plusieurs reprises (vv. 341, 356-358, 399-401, 474-477, etc.), a provoqué trop de morts : le mythe des Danaïdes servait donc à définir *a contrario* la pratique du mariage athénien, où les femmes n'étaient pas autorisées à choisir.

¹⁵³⁴ Seuls Apollod. II 1,5 et Paus. II 24,2 le mentionnent. Dans les vv. 853-869 du *Prométhée enchaîné*, dans lesquels l'histoire des Danaïdes est brièvement résumée, il est uniquement dit que « chaque épouse arrachera la vie à son époux et trempera dans son sang l'épée à double tranchant » (vv. 862-863). Le fr. 14 Sn. *incertae fabulae* de Phrynichos appartient peut-être aux *Égyptiens* ou aux *Danaïdes* ; en raison du participe féminin,

des Thraces sur le corps d'Orphée ; mais encore plus évidentes sont les similitudes de ce mythe avec celui des Lemniennes, dans lequel une multitude de femmes tuent leur époux en une seule nuit pour des raisons perçues par les hommes de l'époque comme n'étant pas à la mesure de l'offense reçue. Les Danaïdes, qui au début pouvaient se voir offrir de la solidarité, après leur geste deviennent des paradigmes de férocité, d'excès et de ruse féminine.

Mais, comme dans d'autres exemples du même modèle folklorique, les deux histoires se caractérisent par une exception : la présence d'une femme célibataire qui décide de ne pas s'abandonner à la sauvagerie, mais de se conformer à l'idéologie qui veut que les épouses aiment les hommes et prennent soin d'eux. En obéissant à ce devoir, Hypsipyle sauve son père et Hypermnestre son mari. Ces deux personnages sont superposables, dans leur fonction structurelle, à la bonne épouse d'Hésiode et à la *melissa* de Sémonide : ils représentent une exception positive – unique ou rare – à la nature négative généralisée du *genos gynaikon*.

Enfin, dans les deux mythes le meurtre des époux est immédiatement compensé par de nouveaux mariages, seul moyen de réintégrer les femmes dans l'ordre social. D'un mariage dysfonctionnel, nous passons à un nouveau mariage parrainé par le père : mais les spectateurs d'Eschyle se retrouvent avec l'image de tueuses d'époux incontrôlées, qui confirme la vision partagée de la barbarie des femmes et de la folie meurtrière des *parthenoi*, et fournit un fondement mythique supplémentaire au choix d'exclure les femmes des armes.

Le caractère d'altérité des Danaïdes, bien que Grecques, est d'ailleurs remarqué dans le drame par leur aspect exotique (*Suppl.* 277-286) et par la juxtaposition, directe ou indirecte, avec d'autres *androktonoi* de la mythologie, les Lemniennes, Agavé, les femmes de Thrace, Procné, mais aussi Clytemnestre¹⁵³⁵ et les Amazones ἀνάνδρους κρεοβότους « vierges carnassières » (*Suppl.* 287). Et même si ce n'est pas le mariage lui-même qui est rejeté par les Danaïdes, tout au long de la tragédie, leur conflit avec les Égyptiades prend la forme d'un choc des races, le *genos gynaikon* et les hommes détestables et répugnants¹⁵³⁶. Pòrtulas, à juste titre, affirme que « l'identificazione del matrimonio con la violenza risuona, come un basso continuo, durante tutta l'opera »¹⁵³⁷. Ce n'est pas pour rien qu'Hdt. II 171,3 attribue aux Danaïdes l'introduction en Grèce des Thesmophories, fêtes de la séparation des femmes¹⁵³⁸.

il peut se rapporter au meurtre des Égyptiades : τό γε μὴν ξείνια δούσας, λόγος ὡσπερ λέγεται, / ὀλέσαι κάποτε μείν ὀξεί χαλκῶ κεφαλάν « Ayant donné des cadeaux hospitaliers, comme le raconte l'histoire, elles les ont tués et leur ont coupé la tête avec le fer pointu ».

¹⁵³⁵ Moreau 1985a, 195-202 souligne l'homologie entre les Danaïdes et Clytemnestre, selon lequel les filles de Danaos partagent avec la Tyndaride l'intolérance envers la soumission au pouvoir masculin (*Suppl.* 392-393, 643-645, 763, 1069-70), l'androgynie (au v. 204 les jeunes filles parlent d'elles-mêmes au masculin), l'audace, qui oblige Danaos à leur prescrire la modestie et la discrétion (vv. 176, 724-726), ainsi que le recours à la ruse. Selon Moreau « les Danaïdes sont un piège. Corps de femmes et cœurs d'hommes, elles représentent, au même titre que Clytemnestre, l'hybridité, la monstruosité » (1985a, 201).

¹⁵³⁶ Sur cet aspect et sur la violence inhérente au mariage, voir Detienne 1988.

¹⁵³⁷ Pòrtulas 2009, 278.

¹⁵³⁸ Detienne 1988, 173 : « À toutes les femmes de la Grèce, ce sont elles qui révèlent les fêtes d'initiation de Déméter [...] où la gent féminine, retrouvant son autonomie au dedans même du mariage politique (au sens grec), se constitue en cité fermée et s'érige en gynécocratie reconnue et redoutée. Redoutée parce que dans l'enceinte du sanctuaire thesmophorique, interdit formellement à tout mâle, le rituel de Déméter invite les femmes à verser, et dans l'exception, le sang sacrificiel. Et ressurgissent alors dans la mémoire de la cité, et du plus profond de l'alliance conclue entre l'homme et la femme, la violence et le meurtre inoubliables des filles de Danaos. En instituant les Thesmophories des épouses très légitimes avec le rituel d'angoisse qui en est l'ombre interne, les Danaïdes révèlent que, si le contrat social du mariage peut exorciser le sang et la guerre entre les plus proches ou les plus semblables, le chiffre de l'union entre la femme et l'homme est la

Une caractérisation similaire dans une tonalité encore plus exotique et violente est donnée aux Danaïdes par Mélanippide de Mélos, un dithyrambographe dont la production remonte à la seconde moitié du V^e siècle. Un fragment survivant de la composition intitulée *Danaïdes* (fr. 757 *PMG*), court et incomplet, donne cependant une image des héroïnes qui va dans ce sens, les assimilant d'une part aux Amazones, d'autre part aux *parthenoi* chasseresses :

οὐ γὰρ ἄνθρώπων φόρευν μορφὰν ἐνειδος†
οὐδὲ ἴτάν αὐτὰν† γυναικείαν ἔχον,
ἀλλ' ἐν ἀρμάτεσσι διφρού-
χοις ἐγυμνάζοντ' ἄν' εὐ-
ήλι' ἄλσεα πολλάκις
θήραις φρένα τερπόμεναι,
<αἰ δ'> ἱερόδακρυον λίβανον εὐώ-
δεις τε φοίνικας κασίαν τε ματεῦσαι
τέρενα Σύρια σπέρματα

En effet elles n'avaient pas l'apparence habituelle des êtres humains, ni non plus la voix de femmes. Au contraire, montées sur des chars garnis d'un siège, elles s'exerçaient à travers les clairières ensoleillées des bois; leur cœur trouvait souvent plaisir à chasser, et souvent aussi à rechercher l'encens aux larmes saintes, les dattes odoriférantes et la casse, délicates graines de Syrie¹⁵³⁹.

Bien que les Danaïdes aient un passé de personnages bienfaisants et civilisateurs, il nous semble indéniable qu'au V^e siècle, leur image de femmes d'armes, déjà attestée dans la *Danaïs*, et d'assassines d'époux prévalait. Les Danaïdes porteuses d'eau douce et les Danaïdes assassines ont coexisté dans les sources archaïques (et le *Catalogue* en est une preuve), même si elles proviennent peut-être de traditions différentes, dont la première est épichorique¹⁵⁴⁰. À l'époque classique, seule la tradition des Danaïdes assassines est attestée, selon un processus évolutif que nous avons observé jusqu'à présent pour de nombreuses autres figures, dont la menace est accentuée par les sources du V^e siècle. Outre les textes mentionnés jusqu'à présent, cette image menaçante se retrouve également dans l'*Héraclès* d'Euripide (vv. 1016-1018 : « Le rocher d'Argos garde la mémoire du crime des filles de Danaos, et la Grèce n'en connaissait pas de plus fameux et de plus incroyable ») et dans Eur. *Hec.* 886-887, un passage que nous avons déjà cité à propos d'Hécube.

Le succès littéraire des Danaïdes dans le rôle d'assassines ne trouve pas de correspondance dans l'iconographie : le premier témoignage figuratif, en vérité très douteux, est un fragment de calice de Chios de 575-550 av. J.-C., sur lequel une femme tient dans sa main la tête coupée d'un homme¹⁵⁴¹. Les seules autres images de violence, dont l'identification est

violence, que la violence est à jamais fondatrice ».

¹⁵³⁹ Pour une analyse plus précise du texte et du contenu du fragment, voir Moreau 1985. La traduction de ce passage est tirée de cet article.

¹⁵⁴⁰ Beriotto 2016, 25-26. Trouver un élément unificateur entre les deux traditions est complexe : Piérart 1998, 192, pense que les deux volets du mythe des Danaïdes sont unis par le fait qu'ils marquent tous deux une transition du chaos à la civilisation.

¹⁵⁴¹ Londres, British Museum 1888.0601.510 = *LIMC s.v. Danaïdes* 32 (FIG. 49).

cependant controversée, sont un fragment de cratère apulien en forme de cloche à figures rouges datant du deuxième quart du IV^e siècle, sur lequel on peut apercevoir des hommes couchés sur des *klinai* et des femmes avec des épées, et une *nestoris* lucanienne à figures rouges datant de 375-350 avant J.-C., représentant une figure aux traits africains, peut-être Lyncée tuant Danaos¹⁵⁴². L'art attique représente ensuite l'arrivée des Danaïdes en Argolide avec leur père sur deux *hydriai* à figures rouges, tous deux datant de 450-400 av. J.-C.¹⁵⁴³, tandis que quatre vases apuliens représentent peut-être les Danaïdes comme des suppliantes avec leur père¹⁵⁴⁴ : mais cette identification est hypothétique. Pour le reste, sur la majorité des vases grecs et italiens à partir du IV^e siècle, c'est la scène du châtement dans l'Hadès qui prévaut, dans laquelle les Danaïdes sont surtout représentées comme des femmes pacifiques avec leurs hydries.

AU NOM DU PÈRE : VIERGES VENGERESSES ET VIERGES SACRIFIÉES

La vengeance, comme nous l'avons vu, convient aux femmes, sinon dans la réalité, du moins dans les représentations ; et la vengeance, comme le deuil, sied particulièrement à Électre, la fille *parthenos* d'Agamemnon. Le personnage d'Électre fait sa première apparition dans l'*Orestie* d'Eschyle¹⁵⁴⁵, où les thèmes de la vengeance et de la haine apparaissent déjà, mais dans laquelle Électre est représentée comme une jeune fille inexpérimentée, qui demande conseil au chœur et se demande s'il est juste d'espérer la mort de ses ennemis (vv. 117-123) ; dans la seconde moitié de la pièce, elle n'apparaît plus. Dans les deux tragédies qui lui sont consacrées, l'*Électre* de Sophocle et celle d'Euripide, Électre est au contraire une figure de proue, caractérisée par une personnalité bien définie ; dans les deux cas, elle est vierge, dans le premier drame parce qu'elle n'est pas mariée, dans le second parce que le mari paysan qui lui a été imposé par Clytemnestre et Égisthe l'a respectée, lui donnant le statut paradoxal de *gyne* et de *parthenos* à la fois. Dans l'*Oreste* d'Euripide, Hélène l'apostrophe ainsi, avec un soupçon de malice (v. 72) : « Électre depuis si longtemps vierge encore » (παρθένε μακρὸν δὴ μῆκος Ἥλέκτρα χρόνου).

L'inviolée Électre, même mariée – mais encore vierge – demeure donc liée à l'*oikos* d'origine par la fidélité ininterrompue à son père et à son frère, le deuil¹⁵⁴⁶ et le désir de vengeance,

¹⁵⁴² Collection L. Curtius = *LIMC* s.v. *Danaïdes* 5 (FIG. 50); Bonn Akademisches Kunstmuseum 2665 = *LIMC* s.v. *Danaos* 5.

¹⁵⁴³ Munich, Antikensammlungen 2429 de Vulci et Berlin Staatliche Museen 30928, d'Athènes = *LIMC* s.v. *Danaos* 1, 2.

¹⁵⁴⁴ Sur une amphore de l'Ermitage du troisième quart du IV^e siècle av. J.-C. (Saint-Petersbourg B 1705 = *LIMC* s.v. *Danaïdes* 1), apparaissent un homme armé d'une épée et un prêtre qui s'interpose entre lui et deux femmes suppliantes assises sur un autel.

¹⁵⁴⁵ Avant cette date, seules de brèves citations mentionnent le personnage, p. ex. Hes. fr. 23a, 16 M.-W. Sa présence dans l'épopée post-homérique est incertaine ; qu'Électre ait eu un rôle important dans l'*Orestie* de Stésichore n'est qu'une hypothèse. Dans l'iconographie, les premières représentations d'Électre remontent au début du V^e siècle, en particulier dans la scène de la mort d'Égisthe : les maigres restes d'une figure féminine sur un cratère protoattique des Staatliche Museen de Berlin (31573, vers 670-660 av. J.-C.), où certains savants ont voulu y reconnaître Électre, est d'une identité incertaine. La figure féminine qui semble soutenir Oreste pendant le matricide sur un trépied en bronze du musée d'Olympie (M 77, vers 570 av. J.-C.), pourrait également être identifiée comme Électre.

¹⁵⁴⁶ La fidélité aux parents masculins et le deuil sont des traits caractéristiques du personnage d'Électre, ce qui est également évident dans l'iconographie : la plupart des représentations vasculaires du personnage entre le

porté au paroxysme surtout dans le drame de Sophocle¹⁵⁴⁷ ; ici le chœur, déjà dans sa première rencontre avec la protagoniste, demande la raison de ses éternels pleurs (*El.* 123 ἀεὶ ... ἀκόρεστον οἰμωγάν). C'est la haine qui soutient Électre dans sa vie malheureuse et dégradée, aux marges de l'*oikos* : la fille d'Agamemnon prolonge dans le temps sa plainte funèbre pour sortir de l'oubli la mort impunie de son père et revendiquer l'actualité de la vengeance (*El.* 244-250) : « Si le malheureux mort devait rester gisant, réduit à n'être plus que néant et poussière, sans que les autres à leur tour en portent la sanglante peine (ἀντιφόνους δίκας), c'en serait fait à jamais pour les hommes de toute conscience, de toute piété »¹⁵⁴⁸. Lorsqu'Électre apprend la mort de son frère, elle déclare à Chrysothémis qu'elle a l'intention de tuer Égisthe, même au prix de la mort (*El.* 954-957) ; le doute et le repentir ne semblent pas la toucher, et le matricide a lieu, avec un sentiment de triomphe à l'exécution d'une vengeance longtemps désirée.

L'héroïne d'Euripide se complaît aussi dans la lamentation et est dominée par la pensée de la vengeance, qu'elle exprime à plusieurs reprises, et participe encore plus activement à la planification et au meurtre de sa mère ; les doutes d'Oreste mettent en évidence la détermination lucide de sa sœur. Il est significatif que le protagonisme féminin augmente à mesure que l'histoire se vide de ses traits religieux et que le matricide est dépouillé de tout caractère sacré dans le passage d'Eschyle à Euripide : sous l'égide d'une femme, Électre, le meurtre comme acte de justice commence à prendre les contours d'un acte de vengeance provoqué par la haine¹⁵⁴⁹. La plus grande humanité de la Clytemnestre d'Euripide par rapport à celles d'Eschyle et de Sophocle souligne l'implacabilité de la fille : en humanisant la victime, on déshumanise sa meurtrière, dont la stature héroïque avait déjà été insensiblement affectée par la ruse de l'accouchement simulé. Ce n'est que dans le final que les doutes et les remords sur le matricide apparaissent chez la jeune fille.

Les deux *Électre*, celle de Sophocle et celle d'Euripide, font l'objet de nombreuses controverses, depuis leur relation chronologique incertaine jusqu'à l'interprétation du rôle et de la physionomie des deux protagonistes. Nous nous limiterons ici à quelques brèves observations sur trois sujets : la menace ambiguë d'Électre en tant que femme et *parthenos*, sa relation controversée avec sa mère et le danger de la plainte ; la relation complexe entre le

V^e et le IV^e siècle montrent la scène de la rencontre avec Oreste, souvent sur la tombe d'Agamemnon.

¹⁵⁴⁷ En effet, c'est de ce dernier drame qu'Hugo von Hofmannsthal s'inspirera pour son *Elektra*, adaptée plus tard en livret pour l'*Elektra* de Strauss, centrée précisément sur le thème de la vengeance.

¹⁵⁴⁸ Aux vv. 103-109, 147-149, 1074-1077, l'histoire de Procné est assumée par Électre comme un paradigme de son propre destin : le chant incessant du rossignol rappelle celui d'Électre. Comme nous l'avons vu, les Danaïdes se comparent également à Procné, tout comme le chœur se compare à Cassandre dans *Aesch. Ag.* 1140-1145 : elles sont toutes des *parthenoi* qui, contrairement à Procné, sont *agamoï* et *apaidés*. Selon Loraux 1990a (1991), 54, le rossignol enfermé dans sa douleur est la figure emblématique de tout désespoir féminin, comme si pour chaque femme en deuil il n'y avait qu'un modèle, maternel, désespéré et meurtrier à la fois. Le personnage d'Antigone chez Euripide est également comparé à un oiseau « une seule fois mère » (*Ph.* 1515-1518 ; le texte de ces vers est cependant altéré). Sur le deuil du rossignol en relation avec le deuil féminin, voir aussi Loraux 1990a, chap. VI.

¹⁵⁴⁹ Électre elle-même reconnaît ses responsabilités après le matricide (*Eur. El.* 1182-1183) : « Que de larmes, mon frère ! Et moi j'en suis la cause (αἰτία δ' ἐγὼ). Je brûlais d'une haine atroce, moi la fille, contre cette mère qui m'enfanta ». Le chœur l'accuse également d'avoir imposé des actions terribles à « ton frère qui s'y refusait » (*El.* 1204-1205). L'héroïne se souvient également de sa propre participation active au meurtre dans *Eur. Or.* 32.

genos gynaiikon et la vengeance a déjà été analysée¹⁵⁵⁰.

La haine envers sa mère et envers Égisthe et le désir de vengeance caractérisent Électre comme une femme dangereuse, soutenue par la communauté des femmes du chœur¹⁵⁵¹. Dans Sophocle, le personnage, caractérisé par l'intégrité et la rectitude morale typiques de beaucoup de personnages de ce poète tragique, agit par déférence envers les hommes de la famille, son père et son frère, comme c'est le devoir de toute *parthenos*, qui appartient encore à l'*oikos* paternel ; c'est elle, comme Antigone, qui agit selon la loi morale, et non Chrysothémis, qui, comme Ismène, se plie aux puissants. Néanmoins, Électre menace l'ordre social en raison de ses émotions incontrôlées et de son deuil prolongé : la souffrance, le souvenir et la lamentation sont devenus pour elle une condition existentielle et son ressentiment implacable la pousse du côté de l'excès¹⁵⁵². Le chœur lui enjoint de contrôler ses pleurs « Et toi, en passant la mesure pour te plonger dans un deuil éperdu » (Soph. *El.* 140 ἀπὸ τῶν μετρίων) et d'atténuer son hostilité (vv. 217-219) : « Tu t'es toi-même procuré beaucoup plus que ta part de maux, en provoquant sans cesse des conflits par ton humeur impatiente ».

Cet aspect de la personnalité de l'héroïne a incité certains chercheurs, surtout depuis un article de F. Johansen paru en 1964, à affirmer qu'Électre, dévorée par la haine et influencée par la relation dégradée avec sa mère, est devenue une figure moralement similaire à Clytemnestre et caractérisée par la même force destructrice¹⁵⁵³. Malgré son refus constant de s'assimiler à cette dernière¹⁵⁵⁴, Électre est forcée à plusieurs reprises de se reconnaître dans la figure maternelle détestée, à laquelle l'Électre d'Eschyle avait déjà été confrontée¹⁵⁵⁵ : ἀλλ' ἐν τοῖς κακοῖς / πολλή 'στ' ἀνάγκη κάπιτηδεύειν κακά « le malheur oblige à être méchant », dit la jeune fille (Soph. *El.* 308), qui ajoute encore, s'adressant à Clytemnestre (vv. 605-609), « Aussi va, proclame devant tous, si cela te convient, que je ne suis qu'une fille méchante, criarde, éhontée. Si je suis naturellement experte en telle matière, c'est sans doute que je fais honneur à ton sang ». Le concept est repris un peu plus tard par Électre, s'adressant toujours à Clytemnestre (vv. 619-621) : « C'est ta malveillance, et ce sont tes actes qui me contraignent à agir comme je le fais malgré moi. Voir des actes honteux enseigne à en commettre ».

Comme nous l'avons observé, dans la pensée grecque apparaît souvent l'idée que les vices féminins sont hérités de mère en fille dans le paradoxal circuit fermé du *genos gynaiikon*, comme si les filles dangereuses étaient les filles sans père de mères dangereuses et les sœurs d'autres femmes dangereuses : Phèdre et Ariane filles de Pasiphaé, dont Érope est aussi une petite-fille, femmes de la lignée d'Hélios dont Médée est aussi descendante, Hermione fille d'Hélène, les Proétides filles de Sthénébée et descendantes des Danaïdes, Déjanire fille d'Althée, Atalante (selon une des versions du mythe) descendante d'Ino, les sœurs filles de

¹⁵⁵⁰ Sur ce sujet, voir *supra*, chap. II.2.6.

¹⁵⁵¹ Sur la relation d'Électre avec le chœur, voir Ierulli 1993.

¹⁵⁵² À cet égard, voir McHardy 2004, 108-114.

¹⁵⁵³ Johansen 1964 ; Nicoletseá 2006, Scarborough 2012.

¹⁵⁵⁴ Électre prend toujours ses distances avec sa mère (Soph. *El.* 597-598) : « je vois en toi une maîtresse (δεσπότην), beaucoup plus qu'une mère ». Elle adresse également à plusieurs reprises à Chrysothémis l'accusation selon laquelle elle est la digne fille de sa mère (Soph. *El.* 341-344, 365-368).

¹⁵⁵⁵ Dans sa prière à son père, l'Électre d'Eschyle avait supplié (*Co.* 140-141), « accorde-moi d'être plus sage que ma mère et plus pieuse dans mes actions ».

Cadmos, les Tyndarides, les Minyades. En dehors de la mythologie, Phano, la fille de Nééra, est accusée par l'auteur de la *Contre Nééra* d'avoir hérité l'*ethos* et l'*akolasia* de sa mère (50)¹⁵⁵⁶. Électre est-elle donc aussi une digne « fille de la plus misérable des mères » (Soph. *El.* 121 : *παῖ δυστανωτάτας Ἡλέκτρα ματρός*) ? La réponse ne peut pas être entièrement affirmative. Électre est complice d'un meurtre, même s'il n'est pas exécuté d'une main féminine comme celui de Clytemnestre ; la raison du crime est la même pour les deux personnages, à savoir la vengeance pour le meurtre d'un être cher. Malgré cela, et malgré le comportement autonome d'Électre et ses actions dérangeantes et souvent inappropriées¹⁵⁵⁷, l'héroïne ne devient jamais une femme anti-modèle comme Clytemnestre. La racine de cette différence se trouve déjà dans les deux premiers meurtres de la chaîne des crimes : alors qu'Agamemnon a sacrifié pour le bien commun Iphigénie, dont en tant que père il a le droit de disposer du corps, Clytemnestre a traîtreusement assassiné un homme, son mari et roi, par vengeance et jalousie. Les vengeances pour ces deux meurtres ne sont donc pas placées sur le même plan. Électre elle-même note (vv. 616-621) une différence importante entre elle et sa mère : alors que cette dernière a choisi son propre destin, les actions d'Électre, partisane de l'ordre de son père, ont été provoquées par les infamies des autres. Une interprétation que Clytemnestre n'aurait certainement pas partagée.

Quelle que soit l'interprétation qu'on en fait, le caractère d'Électre est aussi un exemple de la menace attribuée au deuil des femmes, toujours au risque de tomber dans l'excès : un danger non seulement théorique, mais dont prennent acte les législations d'Athènes et d'innombrables autres *poleis* grecques qui, à des époques différentes, réglementent les manifestations du deuil dans les funérailles privées¹⁵⁵⁸. Il n'est pas nécessaire de s'attarder sur un thème qui a déjà été traité de manière incisive par Nicole Loraux¹⁵⁵⁹ : il suffit de rappeler que le deuil et la féminité, comme le confirment de nombreuses sources, étaient perçus comme liés et que la lamentation était perçue comme une pratique éminemment féminine. On confie aux femmes l'espace politique du deuil et sa théâtralisation, comme dans le cas des « pleureuses »¹⁵⁶⁰, à condition de garder de la mesure et de rester dans le cadre civique prévu : la clarification est importante, car les femmes, comme les anciens l'ont théorisé et comme nous l'avons vu dans d'innombrables sources, ne contrôlent pas le deuil, conformément à leur

¹⁵⁵⁶ Sur la transmission maternelle, voir Gherchanoc 2015b, qui note comment elle agit particulièrement sur les filles, tandis que les fils semblent moins marqués par l'empreinte maternelle. Envers les fils, les bonnes mères sont principalement des transmetteurs dociles de l'idéologie dominante et des valeurs traditionnelles.

¹⁵⁵⁷ Soph. *El.* 616-618 (Électre à Clytemnestre, qui lui reproche son attitude agressive) : « De la honte, si ! J'en ai ; j'en ai de tout ce que je fais ici ; j'en ai, même si tu ne la vois pas. Je comprends que mes façons ne répondent ni à mon âge ni à mon rang ». Selon Wheeler 2003, l'inadéquation des actions d'Électre est liée à sa virginité prolongée et se place sous le signe de la masculinité, subvertissant certains éléments de l'idéologie de genre athénienne.

¹⁵⁵⁸ Loraux 1990a, chap. II n. 34, rappelle comment dans la législation fictive des lois platoniciennes (XII 960a) mais aussi dans de nombreuses lois réelles (règlements funéraires de la phratrie des Labiades de Delphes vers 400 av. J.-C. [LSCG 77c], loi de Céos du V^e siècle [LSCG 97], inscription de Gambreion du III^e siècle [LSAM 16]), on trouve, en plus des prescriptions somptuaires, les interdictions de crier, pleurer et former de trop grands groupes de femmes. Pour d'autres exemples, voir Manfredini, Piccirilli 1977, 234-237.

¹⁵⁵⁹ Loraux 1990a, chap. II. Voir aussi Gherchanoc 2011.

¹⁵⁶⁰ Le rôle de la pleureuse rémunérée est resté féminin au cours des siècles. Cette pratique, déjà attestée dans l'Égypte ancienne et la Mésopotamie, est demeurée dans le Sud de l'Italie jusqu'au milieu du XX^e siècle, en particulier dans les régions de la « Grecia salentina », où les chants funéraires étaient chantés en grec.

incapacité plus générale à contrôler leurs émotions¹⁵⁶¹.

La réglementation du deuil, même lorsqu'elle remonte au désir d'attaquer les aristocrates et peut être interprétée comme une mesure somptuaire, est en fait une forme de mise au pas des femmes, à commencer par la limitation de leurs sorties en public lors des funérailles, ce qui pourrait favoriser l'adultère. À Athènes, des mesures de ce type sont attribuées par Plutarque à Solon. Bien que le passage soit bien connu, il vaut la peine de le citer (*Sol.* 21,5-7) :

Il édicta aussi une loi sur les voyages des femmes, sur leurs deuils et leurs fêtes, pour réprimer le désordre et la licence (ἐπέστησε δὲ καὶ ταῖς ἐξόδοις τῶν γυναικῶν καὶ τοῖς πένθεσι καὶ ταῖς ἑορταῖς νόμον ἀπειργόντα τὸ ἄτακτον καὶ ἀκόλαστον). Il leur défendit de sortir de la ville avec plus de trois vêtements, d'emporter des vivres et des boissons pour plus d'une obole, et une corbeille grande de plus d'une coudée, et de voyager de nuit autrement que portées en voiture et précédées d'un flambeau. Il leur interdit de se meurtrir la peau en se frappant, de faire des lamentations affectées et de pleurer sur un autre que celui dont on fait le funérailles (ἀμυκὰς δὲ κοπτομένων καὶ τὸ θρηγεῖν πεποιημένα καὶ τὸ κωκύειν ἄλλον ἐν ταφαῖς ἐτέρων ἀφεῖλεν). Il défendit d'immoler un bœuf aux morts, d'enterrer avec le défunt plus de trois habits et d'aller visiter les tombes de gens étrangers à la famille en dehors du jour de l'enterrement. La plupart de ces défenses subsistent encore dans nos lois. On y a même ajouté que ceux qui contreviennent à ces règlements seraient punis par les gynéconomes (ὑπὸ τῶν γυναικονόμοι), comme étant sujets à la sensiblerie féminine qui fait commettre tant de fautes et d'extravagances dans les manifestations du deuil (ὥς ἀνάνδροις καὶ γυναικώδεσι τοῖς περὶ τὰ πένθη πάθεσι καὶ ἀμαρτήμασιν ἐνεχομένους).

Outre l'objectif évident de frapper le luxe des grandes familles athéniennes, la loi attribuée à Solon¹⁵⁶² distingue le groupe des femmes de celui des hommes et explicite le fait que le deuil à limiter est spécifiquement celui des femmes ; si les hommes peuvent eux aussi être frappés par les *gynaikonomoi*¹⁵⁶³, une magistrature chargée de réglementer le comportement et l'habillement des femmes, c'est que les manifestations excessives de deuil, caractéristiques « naturellement » des femmes, les féminisent. En ce sens, ces magistrats veillent donc au respect des rôles de genre, le *kosmos* comme ordre moral.

Pourquoi à Athènes, comme dans d'autres villes, les dirigeants de la *polis* qui va vers la

¹⁵⁶¹ Des siècles plus tard, Sénèque établira une hiérarchie significative de la prédisposition au deuil incontrôlé à travers une série de polarités dans lesquelles c'est l'élément hiérarchiquement inférieur qui ne gère pas la douleur : *Ut scias autem non esse hoc naturale, luctibus frangi, primum magis feminas quam viros, magis barbaros quam placidae eruditaque gentis homines, magis indoctos quam doctos eadem orbitas vulnerat* (*Cons. ad Marciam* 7,3).

¹⁵⁶² Il est difficile d'établir non seulement la véracité de l'information, mais aussi les sources dont Plutarque s'est inspiré ; parmi les différentes hypothèses, on a envisagé Démétrios de Phalère, également auteur de lois sur la limitation du deuil. Quant à la chronologie, si la loi n'était pas solonienne, il est probable qu'elle ait quand même été élaborée à l'époque archaïque (Ogden 2002a, 207). Sur l'identification d'un noyau historique solonien dans certaines lois attribuées au législateur, voir Scafuro 2006. Sur les lois funéraires de Solon, voir Blok 2006.

¹⁵⁶³ La chronologie et les caractéristiques de cette magistrature, attestée dans plusieurs cités grecques, font l'objet d'un débat. Il n'existe pas de documents explicites pour la période archaïque : Aristote, au milieu du IV^e siècle, en parle comme d'une institution répandue, mais la relie aux régimes aristocratiques (*Pol.* IV 1299a 22, 1300a 4-6, VI 1322b 39-1323a 6). Ogden 2002a propose un état des lieux sur le sujet, le texte et la traduction des sources. Sur les fonctions des *gynaikonomoi* pour la surveillance et l'intégration des femmes dans les activités communautaires voir Bremen 2004.

démocratie établissent-ils ce contrôle articulé du deuil féminin ? Le but est-il seulement d'attaquer les aristocrates et l'étalage de leur luxe, et les femmes sont-elles tangentiellement réprimées en tant que protagonistes de la lamentation ? Ou bien le problème réside-t-il dans le fait que ces comportements représentent la séparation temporaire de la cité d'un espace particulier, le groupe familial ?¹⁵⁶⁴ Ou bien est-ce aussi le groupe des femmes en tant que tel que l'on souhaite contenir, de peur que leurs sorties publiques ne se terminent par un adultère, comme dans le cas de la femme d'Euphilétos, ou qu'elles perdent le contrôle, ou que, comme Achille ou les veuves meurtrières décrites par Hérodote (V 87), elles ne passent du chagrin à la colère, évoquant des idées de vengeance et brisant ainsi l'image de la *polis* comme étant unie et en paix ? Comme cela a déjà été mentionné, la colère féminine est considérée comme incompatible avec la cité ; cela représente « un mécanisme de contrôle masculin en ce qu'il permet de tracer une ligne de partage : les citoyens colériques sont de pleins acteurs du politique qui peuvent tenir leur énergie de leur colère, alors que les femmes colériques sont, à cause de cette colère, exclues de la cité politique »¹⁵⁶⁵. Quelle que soit l'interprétation que l'on veuille donner à ce *nomos* attribué à Solon, il est clair qu'il lie les femmes à une perturbation de l'ordre public.

On trouve des éléments intéressants à cet égard dans les nombreuses scènes tragiques consacrées au deuil et à la lamentation féminine. Chassées de l'*agora* et du Céramique, les lamentations refluent dans le théâtre et la représentation du deuil imprègne la tragédie, car le genre tragique met en scène, à l'usage des citoyens, les exclusions essentielles établies par la ville¹⁵⁶⁶. Mais le deuil que le théâtre met en scène n'est pas seulement celui des prisonniers de guerre ou celui des mères privées de leurs enfants par la guerre, c'est aussi le deuil des femmes qui se transforme en violence débridée. La vengeance, nous l'avons vu, est contiguë au deuil¹⁵⁶⁷ : Alcmène, Hécube, Électre, et même Clytemnestre, sont autant de figures féminines du deuil qui, tout en réagissant à juste titre à une offense et en exerçant le principe commun aux Grecs qu'il faut frapper les ennemis, se déchaînent, incapables de se maîtriser et de respecter les limites. Les tragédies qui incluent le thème du deuil et de la lamentation féminine, parmi d'autres contenus, messages et suggestions variés, montrent donc aussi les dangers du deuil et – en plus de réfléchir sur la violence et la guerre et d'offrir de la compassion aux victimes et aux prisonniers – fournissent aussi une raison supplémentaire de raviver la gynécophobie et d'invoquer la nécessité de mettre les rênes au *genos gynaiikon*.

La plupart des femmes en deuil – personnages et chœurs – sont des mères : mais deux *parthenoi*, Électre et Antigone, l'une incarnant la loyauté envers le père et l'autre mue par l'amour pour son frère, agissent indépendamment, pour défendre leurs parents masculins mais contre la paix sociale. Leur danger réside également dans leur insubordination, que Créon reproche à plusieurs reprises à Antigone, accusée de fomenter le désordre (Soph. *Ant.* 449, 473-485, 730) ; une insubordination qui s'identifie pourtant aux valeurs de la famille

¹⁵⁶⁴ C'est l'hypothèse de Gherchanoc 2011, 21 selon laquelle ce n'est pas le féminin qui est le trait pertinent de ces interdictions, mais « les femmes et le féminin ne sont qu'un aspect du registre plus large de la distinction ».

¹⁵⁶⁵ Allard, Montlahuc 2018, 34. Voir également Allen 2003, Harris 2003b.

¹⁵⁶⁶ Loraux 1990a (1991), 12.

¹⁵⁶⁷ Alexiou 1974, 22 ; pour plus de bibliographie, voir *supra* chap. II.2.4 et II.2.6.

patrilinéaire et patriarcale. L'Électre de Sophocle se déclare prête à mourir dans la poursuite de son but ; Antigone meurt, de sa propre main.

Les deux personnages partagent la caractéristique de la fidélité au *génos* avec une autre typologie féminine récurrente dans la tragédie du V^e siècle, les vierges sacrifiées pour la patrie ou pour la famille¹⁵⁶⁸ : Iphigénie, Polyxène, Macarie, la fille d'Érechthée et Praxithée dans l'*Érechthée* perdue d'Euripide, tous étant des personnages caractérisés par l'héroïsme, l'érotisme interdit, une sorte de maternité envers les parents masculins et par le thème du mariage avec Hadès¹⁵⁶⁹.

Les histoires de ces héroïnes sont bien connues : comme les hommes, les filles aussi se sacrifient héroïquement pour leur pays et leur père, une mort acceptée ou choisie volontairement, ce qui garantit à ces *parthenoi* la « belle mort » du héros. De nombreuses tragédies d'Euripide en témoignent et notamment le monologue de la protagoniste dans *Iphigénie à Aulis* (vv. 1378-84), dans lequel la *parthenos* offre une image d'elle-même, de sa propre liberté en tant que bien suprême et de sa gloire en tombant pour la patrie. Ces motivations, structurellement analogues (même dans leur diversité interne) à celles des autres vierges sacrifiées, remontent à une conception typiquement héroïque de la mort : la belle mort est représentée dans la tragédie comme un « privilège » non pas des épouses¹⁵⁷⁰, mais des vierges, pas encore complètement féminines et, peut-être pour cette raison, encore partiellement étrangères au *genos gynaiikon*. Il y a cependant « una sorta di usurpazione di ruolo nel difendere la patria e nel procurarsi la gloria, che la tradizione gnomica considera compiti del maschio. Un'usurpazione che, seppur meno terrificata di quella della vindice insanguinata Clitemnestra, non poteva non risultare inquietante »¹⁵⁷¹.

L'autonomie et le danger de ces personnages, qui violent de nombreuses interdictions liées à leur sexe et à leur âge, par exemple dans l'utilisation de la *parrhesia*, ne sont cependant qu'apparents, tout comme le parallèle avec le héros n'est pas tout à fait congruent, entaché d'une différence fondamentale : alors que le guerrier conquiert le *kleos* en versant le sang de l'ennemi, et peut-être même le sien, les *parthenoi* sacrifiées versent toujours leur sang. Leur geste ressemble – mais pas dans les intentions des poètes – à l'intériorisation de leur rôle de victimes, de catégorie mineure¹⁵⁷², plutôt qu'à un choix. La dévotion envers le père pousse certaines de ces héroïnes à lui confier leur propre corps virginal, une métaphore de la réalité, dans laquelle chaque père dispose du corps de sa fille. Et ce corps, le père le destine au mariage avec Hadès, qui non seulement substitue le vrai mariage, mais propose aux femmes dans l'au-delà la même centralité du destin nuptial que la vie terrestre. En effet, des noces avec Perséphone ne sont pas préfigurées pour Ménécée.

¹⁵⁶⁸ Sur la *parthenia* des jeunes filles sacrifiées par rapport à leur loyauté envers le père, voir Sebillotte Cuchet 2004.

¹⁵⁶⁹ Beltrametti 1997, 919-923.

¹⁵⁷⁰ Bien que le sacrifice d'Alceste pour son mari soit présenté par Euripide comme un geste de grande noblesse, il n'a pas les caractéristiques de la « belle mort héroïque », annonciatrice de gloire. Quant à Évadné dans les *Suppliantes*, malgré sa vaillance (v. 1063, *arete*) et bien qu'elle déclare chercher l'*eukleia* par le suicide (v. 1015, mais le texte est altéré), son délire, les connotations érotiques de son discours et la futilité de son geste connotent sa mort comme un acte d'amour désespéré plutôt que comme une « belle mort héroïque ».

¹⁵⁷¹ Lanza 1997, 151.

¹⁵⁷² Pour les sources attestant de la hiérarchie de valeur entre la vie féminine et celle masculine, voir *supra*, chap. I.2.3.

Comment interpréter le motif des *parthenoi* sacrifiées ? Chacune de ces jeunes filles est porteuse, dans leurs tragédies respectives, de sens et de valeurs particuliers : mais toutes expriment, par leur choix, une noblesse d'esprit et de dévouement, universellement louée et nettement soulignée au cours des drames. Un courage et un héroïsme que les poètes tragiques mettent souvent en opposition avec l'horizon malsain d'une religion et d'une politique qui ne se correspondent plus : en ce sens, les jeunes filles représentent un sujet faible qui souligne l'injustice immanente dans la dimension de la guerre et de la raison d'État.

Mais il y a plus.

Toutes ces *parthenoi* hors normes (ou, si l'on préfère, excessivement dans les normes), Électre, Antigone et les vierges sacrifiées ne deviennent des figures à part entière, individualisées et caractérisées, que dans le théâtre du V^e siècle : dans les sources précédentes, il ne subsiste d'elles que quelques mentions dans l'épopée post-homérique ou chez Hésiode¹⁵⁷³. Hoffmann estime que cette apparition tardive de la *parthenos* est le signe d'une manifestation accrue de cette figure dans la société et l'imaginaire athénien, qui coïnciderait avec la problématisation du pouvoir du père dans l'Athènes classique¹⁵⁷⁴. Mais on pourrait encore mieux supposer que l'émergence de ces figures est liée à une problématisation plus générale du mariage en tant qu'engrenage profondément politique de la reproduction de la *polis* : de cet engrenage, qui a besoin de protection, les *parthenoi* sont une pièce importante, comme source d'alliances matrimoniales et moyen de circulation des dots, mais aussi comme cause possible de désordre familial et social en cas de transgression du rôle. L'apparition de ces figures sur la scène athénienne du V^e siècle s'inscrirait également dans l'accentuation plus générale des figures de femmes dangereuses observée jusqu'à présent pour l'époque classique.

L'analyse de toutes ces figures de *parthenoi* de la mythologie grecque et de leurs déclinaisons littéraires et figuratives permet de conclure que leur menace présente d'innombrables facettes : leur inclination à la folie, au meurtre et au suicide (même les filles d'Érechthée

¹⁵⁷³ Comme on le sait, les cultes attribués à Iphigénie, tant en Grèce qu'en Tauride, ont conduit à émettre l'hypothèse que cette figure avait une antique physionomie divine, avant même d'être héroïque, liée à Artémis et aux divinités chthoniennes. La première mention de son sacrifice, absent chez Homère, se trouve selon le résumé de Proclus dans les *Kypria*, où la jeune fille est nommée Iphimédie. Le même nom est donné à la fille d'Agamemnon dans le *Catalogue* d'Hésiode, dans lequel son immolation est mentionnée (fr. 23a,15-26 M.-W.). Le personnage est également mentionné dans l'*Orestie* de Stésichore, où il est rapproché d'Hécate (fr. 215 *PMG*). Les premières représentations iconographiques du sacrifice datent de l'époque classique. La plus ancienne est un fragment de *lekythos* à f. bleues datant d'environ 470 av. J.-C. (Palerme, Museo Regionale NI 1886 = *LIMC s.v. Iphigeneia* 3), qui représente Iphigénie, identifiée par son nom, conduite au sacrifice ; d'autres attestations du mythe se trouvent sur des vases du dernier quart du V^e siècle. Un fragment de cratère protoattique datant de 650-630 av. J.-C. (Boston Museum of Fine Arts 6,67 = *LIMC s.v. Iphigeneia* 2) représente des hommes portant une femme : on ne peut exclure qu'il s'agisse d'Iphigénie, mais il pourrait aussi s'agir de Polyxène, dont le sacrifice apparaît déjà dans l'*Ilioupersis* et les *Kypria*. Sur une amphore tyrrhénienne à f.n. de 570-560 av. J.-C. (Londres, British Museum 1897.7-27.2 = *LIMC s.v. Polyxene* 26), où les personnages sont identifiés par leurs noms, Polyxène, soutenue par trois Grecs, a la gorge tranchée par Néoptolème sur la tombe d'Achille. Les représentations de la mort de Polyxène sont peu nombreuses, à partir du V^e siècle et au-delà (voir e.g. *LIMC s.v. Polyxene* 21-31), et l'identification de certaines d'entre elles est incertaine. Les représentations de Macarie sont peu nombreuses et incertaines.

¹⁵⁷⁴ Hoffmann 1992, 263. Sur la relation entre les vierges et la formation du politique, sur la vierge comme opérateur du discours public et sur le gommage des femmes par leur sublimation virgine, voir G.R.I.E.F. 1987.

exclues du sacrifice, soit dit en passant, se tuent après l'immolation de leur sœur) ; leur danger social potentiel au cas où elles s'opposeraient au mariage ; et la propension, en raison de leur statut liminal, à assumer des rôles sociaux masculins et à s'opposer à l'autorité de leur père. En outre, la séduction des *parthenoi*, à partir de Pandore, préfigure un danger pour l'homme : c'est la beauté de leur corps pubère qui fait craindre le pouvoir d'Éros¹⁵⁷⁵, plus encore que les tromperies, les cosmétiques et les flatteries des adultères ou des prostituées. Antigone et Iphigénie ne proposent pas une image d'elles-mêmes qui passe par leur féminité, Électre ne se plonge pas dans des sourires trompeurs comme sa mère Clytemnestre : même dans ce cas, leur état liminal les maintient à distance du *genos gynaikon* et de ses vices.

À cause de Pandore, le mal et la mort se répandent sur la terre : la contiguïté entre la *parthenos* et la mort est attestée par de nombreuses sources littéraires¹⁵⁷⁶, pour indiquer le danger extrême de cette catégorie de la féminité. Comme nous le verrons dans le chapitre suivant, de nombreux « monstres » féminins mortifères de la mythologie grecque sont qualifiés de *parthenoi* ou *korai*. Pour ceux qui, en revanche, lisent la plupart des mythes liés au *parthenoi* comme des transpositions mythiques de rites initiatiques¹⁵⁷⁷, les morts liées aux jeunes filles ne sont rien d'autre que le paradigme de la mort de l'enfance et de la renaissance des femmes dans la vie adulte.

¹⁵⁷⁵ La beauté est ce qui caractérise principalement les *parthenoi*, à partir du personnage de Nausicaa : dans les épigraphes funéraires, par exemple, c'est toujours dans ce sens qu'elles sont caractérisées, alors que les épouses sont généralement qualifiées de sages et d'honnêtes (à ce sujet, Brulé 1987, 341-346).

¹⁵⁷⁶ Kahn, Loraux 1981, De Lazzer 1997, 123 et *passim*. Sur les vierges mortes prématurément qui, devenues démons, persécutent les femmes et les enfants, voir *infra*, chap. II.3.4.

¹⁵⁷⁷ Par exemple, Dowden 1989, qui montre que de nombreux mythes concernant les vierges possèdent des traits typiques de la sphère initiatique, tels que les thèmes animaliers (mise à mort, métamorphose ou sacrifice de substitution), la fausse mort symbolique ou simulée, le déguisement, la séparation de la société, la chasse rituelle des filles par les hommes, la sélection du mari par le biais d'un concours.

II.3.4 Créatures « monstrueuses » et hybrides

Donna Anna: «Scellerato!»

Don Giovanni: «Sconsigliata! Questa Furia disperata mi vuol far precipitar!»

Donna Anna: «Come Furia disperata ti saprò perseguitar»

Mozart, *Don Giovanni*, Acte I

La notion moderne de « monstruosité » n'a pas d'équivalent dans la Grèce antique ; il s'agit en fait d'une abstraction moderne, qui ne s'applique pas à l'Antiquité, ce qui rend inadéquat l'examen de la question à travers des catégories contemporaines¹⁵⁷⁸. Dans le monde grec, il existe des entités, des phénomènes et des objets inhabituels, qui dépassent la norme, inexplicables ou perçus comme contraires à l'ordre naturel et culturel, dotés, en somme, d'un caractère extraordinaire et étrange, exprimés par des termes tels que τέρας et πέλωρ¹⁵⁷⁹ ; cependant, ils ne constituent pas une notion homogène ni sur le plan structurel, ni sur le plan morphologique, ni sur le plan symbolique, et sont liés à des récits (mythiques, médicaux, philosophiques) dotés d'origines et de fonctions différentes. Τέρας et πέλωρ, qui ont une valeur positive ou négative, indiquent également, parmi les divers phénomènes tératologiques (événements atmosphériques inhabituels, merveilles, naissances de créatures humaines déformées¹⁵⁸⁰, produits zoologiques étranges d'endroits reculés), des êtres d'une taille, d'une puissance, d'une force ou d'une férocité exceptionnelles et des créatures hybrides, composées de parties humaines et sauvages ou de parties de différents animaux. À cela s'ajoutent des créatures faites uniquement de parties humaines, mais qui sont surabondantes, déformées ou surdimensionnées par rapport à une taille ou une forme idéale conventionnellement partagée. Autant d'exemples qui témoignent, entre autres, de la grande créativité mythopoétique des Grecs et de la créativité des artistes figuratifs, qui recombinaient des motifs et des éléments préexistants en donnant naissance à des images hybrides d'une expressivité considérable.

Nous ne traiterons ici que de ces entités vivantes, que nous appellerons dorénavant par commodité « monstres »¹⁵⁸¹ ; et, plus particulièrement encore, de ceux ayant une généalogie et une histoire mythique¹⁵⁸². Ces créatures prodigieuses ont des origines, des aventures, des caractéristiques et des fonctions très différentes, qui évoluent au fil du temps et dans les

¹⁵⁷⁸ Sur les concepts de « monstre » et « monstrueux » dans le monde ancien, voir Atherton 1998, Mancini 2007, Giardino 2010, Cherubini 2012, Baglioni 2013 et 2017, 13-38, Li Causi 2013.

¹⁵⁷⁹ Pour les différences entre les deux termes, voir Baglioni 2013, qui analyse également κήτος, indiquant un monstre marin de dimensions énormes, et θήρ, qui définit plus généralement tous les animaux sauvages et féroces – pas forcément hybrides – ou ayant des caractéristiques dépassant la norme.

¹⁵⁸⁰ À propos duquel voir Roux 2016.

¹⁵⁸¹ Baglioni 2013, 26-30, propose la définition de « entité caotiche », notamment en ce qui concerne les descendants d'Échidna et de Typhon.

¹⁵⁸² Nous omettons donc les créatures monstrueuses non dotées d'un passé et d'une généalogie mythiques, mais considérées comme existantes et caractéristiques d'un « ailleurs » géographique, comme le griffon, la licorne ou la mantichore. Sur les différences et la contiguïté entre les deux catégories, voir Li Causi 2013, 54-57. Sur la présence (et les absences) des monstres mythologiques dans l'iconographie, voir Padgett 2003, Boudin 2005.

différents contextes de représentation : bien qu'à nos yeux elles aient en commun le fait de constituer des anomalies dans un univers bien ordonné, les anciens ne les auraient pas unifiées en une seule famille. Cela est révélé, par exemple, par le fait que les figures monstrueuses appartenant au groupe des épouvantails (Lamia, Gellô, Mormô, Empousa...) ne sont pas qualifiées par le terme *teras*, mais plutôt par des appellations telles que *mormolykeia*, *phobetra*, *eidola*, *phasmata* : un signe clair qu'elles étaient perçues comme différentes des « monstres » consacrés par la mythologie.

Souvent, ces « monstres » appartiennent à des catégories que les anciens séparent¹⁵⁸³ ; certains d'entre eux ont un statut liminaire, contigu à la sphère héroïque ou divine, ou sont à la frontière entre l'homme et l'animal. Certains, comme les Satyres, sont bien intégrés dans l'imaginaire de la cité et dans le contexte religieux, d'autres, comme Typhon, sont représentés comme des figures du chaos, en marge de la civilisation : les différences entre ces figures sont plus grandes que les analogies, même si, selon une taxonomie moderne, elles pourraient être subsumées sous la même catégorie du monstrueux et de l'hybride¹⁵⁸⁴. Il n'est donc pas approprié d'investir l'ensemble de la monstruosité de significations homogènes, par exemple en identifiant les monstres en bloc avec le « dehors » de la ville en opposition au « dedans », ou en les liant à l'opposition binaire entre civilisation et nature sauvage¹⁵⁸⁵. La signification des figures monstrueuses ne fonctionne cependant pas toujours par des mécanismes d'analogie ou d'opposition, mais est beaucoup plus complexe et porteuse de contenus entrelacés et stratifiés dans différents contextes, mais aussi en évolution dans le temps.

La « monstruosité », en ce qu'elle dépasse la norme et la limite ou s'y oppose, n'est évidemment pas un concept anhistorique universel, mais une construction sociale autant que la norme elle-même. Ce concept est lié, à travers les époques et les civilisations, au système culturel de référence : à ce que ce dernier considère « normal » et à ce qu'il craint ou désire, mais qui n'est pas normal. Comme les êtres « monstrueux » du monde grec sont pour la plupart effrayants et hostiles aux mortels, ils peuvent être un indice de ce que l'imagination grecque considérait comme effrayant, menaçant ou déviant. C'est pour cette raison que dans la mythopoïèse de ces monstres, les barrières les plus rigides établies par la norme grecque sont brisées, comme celle entre mortels et immortels ou entre hommes et animaux ; et c'est à cause de leur anomie que la victoire sur ces créatures du chaos caractérise de nombreux héros culturels, tels qu'Héraclès et Bellérophon, civilisateurs notamment en tant que « tueurs de monstres »¹⁵⁸⁶.

Les traits communs les plus évidents de la plupart de ces entités sont leur difformité physique,

¹⁵⁸³ Lada-Richards 1998. Mais les animaux sont également perçus comme contigus à l'homme, avec lequel ils partagent des traits de caractère et des attitudes psychologiques : en témoignent les métaphores animales, ainsi que la juxtaposition – de proximité ou de distance – entre l'homme et l'animal dans la zoologie d'Aristote. À cet égard, Vegetti 1979.

¹⁵⁸⁴ De plus, le concept d'hybride n'est pas typique du monde grec, qui n'établit pas une taxonomie aussi rigide que celle moderne en matière de « races » et d'« espèces ». Ce terme sera utilisé ici pour désigner le mélange de catégories généralement considérées comme séparées par les anciens, notamment celle entre l'animal et l'homme. À cet égard, Li Causi 2007.

¹⁵⁸⁵ Voir les observations de Winckler-Horaček 2015, 325-370 et les objections de Petit 2017.

¹⁵⁸⁶ Même la victoire sur les monstres qui font obstacle au *nostos* d'Ulysse est une civilisation symbolique des *eschata* (Atienza 2003). Le héros comique de l'*archaia* est souvent vainqueur de monstres : à ce propos, Sommerstein 2009.

leur violence et leur relation avec la mort¹⁵⁸⁷. L'anomalie externe signale visuellement une menace, une peur causée par l'inconnu, l'inhabituel, le désharmonieux. Certains de ces personnages, d'ailleurs, ne sont pas enterrés dans un passé lointain, mais sont pensés dans le présent : une Lamia ou une Empousa sont toujours à l'affût pour enlever un enfant. La violence, qui est le principal aspect de leur dangerosité, pousse les hommes à se préoccuper de leur intégrité physique et de leur vie : la violence s'accompagne souvent d'une anthropophagie ou d'une sexualité incontrôlée, qui suscite l'angoisse d'être dévoré. Ces deux caractéristiques violent la norme de l'alimentation et des pratiques sexuelles, qui, comme on le sait, sont des indicateurs du degré de civilisation des individus et des peuples. Lorsque ces monstres sont des hybrides, la somme des différentes parties – qui constituent différentes unités de sens – représente souvent une somme de dangers.

La peur suscitée par ces monstres, dont certains sont décrits par des sources dès Homère et Hésiode, peut prendre de nombreuses formes. La question à laquelle il faut répondre ici est la suivante : les « monstres » de la tradition populaire et de la mythologie grecque peuvent-ils susciter une forme de gynécophobie ? Leur féminité peut-elle être un élément spécifiquement générateur de peur ?

Les monstres de la mythologie grecque ne sont pas principalement féminins, comme dans d'autres cultures : il existe de nombreuses entités ou catégories d'entités tératologiques et hybrides dotées de caractères masculins, à commencer par Typhon, père de nombreux descendants également monstrueux. Il suffit de se souvenir des Centaures, des Géants, des Hécatonchires, des Cyclopes et des Satyres, groupes auxquels appartiennent aussi des personnages qui ont un nom et une histoire mythique individuelle, comme Polyphème, le géant aux cent yeux Argos, Géryon, un autre géant à trois têtes, trois bustes et six bras, ou Diomède, le géant vaincu par Héraclès à qui appartenaient des juments nourries de chair humaine. Puis il y a le Minotaure, Orthros, un chien à deux têtes fils d'Échidna et de Typhon, Cerbère, Pégase, Python, l'Hippalektryon, le dragon Ladon aux cent yeux qui gardait le jardin des Hespérides, le démon de la mort Eurynomos, ou des animaux monstrueux mais non hybrides comme le lion de Némée et le sanglier d'Érymanthe. Nous définissons ces figures comme « masculines » lorsque le mythe les connote expressément comme telles, par exemple par leur nom, en tant que pères (Typhon) ou violeurs de femmes (Satyres, Centaures), ou par leur apparence, lorsque l'iconographie confère des traits masculins aux parties humaines de leur corps ; dans les cas où le sexe n'est pas clairement exprimé, nous les comptons dans ce genre car le masculin constitue le neutre universel en Grèce. C'est une approximation : *stricto sensu*, rien ne prouve que le sanglier d'Érymanthe n'était pas un sanglier femelle.

Il est plus facile de définir les entités monstrueuses féminines. Puisque le féminin est représenté en Grèce comme une déviation du masculin, même en ce qui concerne les monstres, leur affectation au genre secondaire est généralement explicite : pour prendre l'exemple du sanglier d'Érymanthe, si les Grecs avaient voulu communiquer qu'il s'agissait d'une femelle, ils l'auraient très probablement exprimé, alors que la non-spécification fait implicitement référence au genre perçu comme primaire. Les monstres féminins sont

¹⁵⁸⁷ Selon Tsiafakis 2003, c'est précisément la relation avec la mort qui constitue le lien le plus fort entre ces créatures.

nombreux en Grèce, certains inscrits dans la mythologie, d'autres davantage liés à la tradition populaire : Échidna, Sirènes, Harpies, Érinyes, Grées, Gorgones, Sphinx, Mormô, Gellô, Lamia, Akko, Empousa, Stryges, Scylla, Charybde, Hydre de Lerne, Chimère, la *drakaina* Delphine, gardienne de l'oracle de Delphes... Beaucoup d'entre eux sont caractérisés par une forme hybride humain/animal avec un visage de femme.

Si nous incluons temporairement toutes les entités surnaturelles et anormales dans la catégorie des « monstres », bien que conscients de leur inhomogénéité irréductible et de l'extranéité de la notion moderne par rapport aux catégories émiques des anciens, nous devons conclure que, quantitativement, les monstres de la Grèce antique appartiennent de manière substantiellement équilibrée aux deux sexes, bien que les *mormolykeia* enracinés dans l'imagination populaire, tels que les Lamies et les Empousai, soient plus souvent féminins. On ne peut donc pas souscrire à l'affirmation selon laquelle ils représentent des craintes qui « dans une culture masculine, ne peuvent avoir qu'un visage féminin »¹⁵⁸⁸. Si les monstres sont l'incarnation de la peur, la peur est aussi du côté masculin, comme c'est souvent le cas dans la vie réelle.

Cela ne signifie pas pour autant que les monstres de la mythologie grecque sont indifférents au genre, et nous ne pouvons pas non plus écarter le lien entre les monstres, la peur et les femmes par le postulat selon lequel toute enquête sur ces questions repose sur une vision anhistorique de la peur comme un fait éminemment psychique¹⁵⁸⁹. Les craintes, comme nous l'avons vu, sont avant tout des faits sociaux, comme en témoigne leur évolution dans l'histoire ; c'est également un fait social que les craintes peuvent être dirigées délibérément ou inconsciemment vers certains objectifs, afin qu'ils servent de boucs émissaires ou afin de justifier leur oppression. Certains monstres servent à effrayer les enfants et à obtenir leur obéissance ; quant à la gynécophobie, sa persistance dans l'histoire est liée à la persistance des rapports sociaux de sexe qui, malgré leurs variables infinies et leurs différences superstructurelles, sont hiérarchiques.

Une juste critique de ceux qui postulent des invariants psychiques à la base des peurs ne doit pas conduire à ignorer les phénomènes, mais à fournir des explications différentes, ancrées dans la sphère sociale. Par exemple, on ne peut nier que les sources anciennes (et pas seulement) présentent largement la sexualité féminine comme menaçante : la cause n'en est cependant pas une peur de la féminité enracinée dans un prétendu inconscient masculin universel qui la transpose ensuite en figures monstrueuses, mais fait partie du besoin matériel de justifier la hiérarchie entre les sexes.

Comment le sexe affecte-t-il la physionomie des monstres féminins ? Déjà, à première vue, le trait distinctif et le plus pertinent de ces entités est surtout la présence en elles de spécificités physiques ou caractérielles liées aux caractéristiques négatives considérées comme typiques

¹⁵⁸⁸ Mancini 2005, 173. Feldman 1965, Pellizer 1987, Mainoldi 1995, 70, Guidorizzi 2004, 176 (« presque tous ces êtres [monstres meurtriers] dans la mythologie grecque sont des femmes ») postulent également une prédominance féminine dans le monde monstrueux de la Grèce ancienne, mais il n'est pas précisé selon quel critère de classification de ces figures cela se produit.

¹⁵⁸⁹ Baglioni 2017, 22 : « Si tratta generalmente di studi che tendono a ricondurre la formazione e le caratteristiche degli esseri mostruosi femminili a quei fenomeni psichici connessi [...] alla percezione della sessualità della donna da parte dell'uomo quale elemento "altro", "mostruoso" e "terrificante" ». C'est également sur cette hypothèse que le chercheur nie l'utilité d'analyser en tant que catégorie les entités féminines monstrueuses (p. 25).

du *genos gynaiikon* (luxure, vengeance, gourmandise, enchantement, langage énigmatique) ou à la perversion des activités et des qualités féminines (garde d'enfants, mariage). Les croquemitaines infanticides, par exemple, utilisés comme épouvantails pour effrayer les enfants (et pas seulement) sont féminins. Cela n'est pas surprenant : si, comme nous l'avons vu, les représentations des femmes dangereuses tendent à les rendre plus mauvaises, plus extrêmes, à les bestialiser et à rendre monstrueuse leur personnalité, nous ne voyons pas pourquoi ces traits devraient être absents des monstres féminins, qui dans de nombreuses cultures agissent comme des images didactiques. De plus, selon Aristote (*GA* 769b), la naissance d'une femme est en soi un *τέρας* : *Καὶ γὰρ ὁ μὴ εἰκῶς τοῖς γονεῦσιν ἤδη τρόπον τινὰ τέρας ἐστίν· παρεκβέβηκε γὰρ ἡ φύσις ἐν τούτοις ἐκ τοῦ γένους τρόπον τινά. Ἀρχὴ δὲ πρώτη τὸ θῆλυ γίγνεσθαι καὶ μὴ ἄρρεν, « Ne pas ressembler à ses parents, c'est bien déjà une sorte de monstruosité ; car, dans ce cas, la nature a dévié de l'espèce en une mesure quelconque. La première déviation, c'est d'abord la production d'une femelle, au lieu de celle d'un mâle ».* Si la femme est un monstre né « alors perché non pensare un mostro preferibilmente al femminile ? »¹⁵⁹⁰.

Si la première anomalie est la production d'une femelle, poursuit Aristote, cette anomalie est cependant nécessaire à la survie de l'espèce : *ἀλλ' αὕτη μὲν ἀναγκαῖα τῇ φύσει· δεῖ γὰρ σώζεσθαι τὸ γένος τῶν κεχωρισμένων κατὰ τὸ θῆλυ καὶ τὸ ἄρρεν, ἐνδεχομένου δὲ μὴ κρατεῖν ποτε τοῦ ἄρρενος, ἢ διὰ νεότητα ἢ γῆρας ἢ δι' ἄλλην τινὰ αἰτίαν τοιαύτην, ἀνάγκη γίγνεσθαι θηλυτοκίαν ἐν τοῖς ζῴοις, « Mais cette déviation est de toute nécessité, et elle est indispensable à la Nature; car, il faut, sous peine de périr, que la race continue à se diviser en femelle et en mâle. Du moment que le mâle ne l'emporte pas dans la copulation, soit à cause de sa jeunesse, soit à cause de sa vieillesse, soit pour toute autre raison de ce genre, il faut bien qu'il se produise une femelle chez les animaux » (*GA* 769b) »¹⁵⁹¹. Ce sont donc les femmes qui génèrent les monstres : la naissance des *terata* se produit lorsque la matière, c'est-à-dire la contribution féminine à la génération, n'est pas dominée par l'élément masculin. Sur le plan mythologique, c'est lorsqu'elle génère seule qu'Héra donne naissance à un horrible monstre, Typhon.*

Il en va de même pour les personnifications, comme celles de la mort : comme nous le verrons, Thanatos et les Kères ont des caractères différents, également liés à leur sexe. Cela n'équivaut pas à affirmer que la « féminité » en tant qu'ensemble de traits stéréotypés est la caractéristique qui définit le mieux les monstres féminins ; mais elle constitue, presque invariablement, l'un de leurs déterminants structurels. L'excès étant une particularité attribuée aux femmes dès l'âge archaïque, des entités monstrueuses, marquées par la disproportion sur le plan du physique ou du tempérament, sont aptes à le représenter. Au contraire, aucune entité masculine ne tire sa spécificité du fait d'être mâle, père ou mari ; la grande majorité des monstres masculins ne se caractérisent que par la brutalité et la violence physique, comme le montre, par exemple, l'utilisation de leurs épithètes dans la *Théogonie*, toutes indiquant la force, la puissance, la violence et l'anomie¹⁵⁹². Comme nous le verrons, dans le même

¹⁵⁹⁰ Visintin 1997, 205. À cet égard, voir aussi Manuli 1988.

¹⁵⁹¹ Voir aussi *GA* 770a. Sur le monstrueux comme « clonage du féminin », voir Héritier 1993, Li Causi 2005.

¹⁵⁹² Les Cyclopes *ὑπέρβιον ἦτορ ἔχοντας* (v. 139), les Hécatonchires *ὑπερήφανα τέκνα*, dotés d'*ἰσχὺς δ' ἄπλητος κρατερῆ* (vv. 149 et 153), les Géants *μεγάλους* (v. 185), Typhon *δεινόν θ' ὕβριστήν τ' ἄνομόν* (v. 307),

ouvrage, les monstres féminins ont plutôt tendance à avoir des caractéristiques variées, souvent ancrées dans leur féminité. En outre, si les monstres masculins ne choisissent pas des victimes spécifiques (et certains d'entre eux ne sont même pas hostiles), de nombreuses entités féminines, généralement nuisibles et maléfiques¹⁵⁹³, développent des compétences particulières et s'occupent de punir certaines catégories de personnes, mettant souvent en évidence le lien étroit entre la féminité et la mort. Aucune source ne conceptualise le fait que les Érinyes, les Sirènes ou le Sphinx n'affectent que les hommes ; pourtant, si on y regarde bien, c'est le cas : dans les mythes que nous connaissons, les victimes de ces monstres sont représentées comme des hommes¹⁵⁹⁴, tout comme les victimes des filicides, des Amazones ou des séductrices. Après tout, si les victimes des monstres féminins avaient été elles-mêmes des femmes, les hétéraïes dévoreuses d'hommes n'auraient pas mérité leurs surnoms.

Examiner les caractéristiques mythiques de tous les monstres féminins dans leur complexité nous mènerait trop loin ; les origines de leurs mythes sont souvent problématiques, les généalogies proposées par les sources souvent discordantes, leur évolution dans le temps très marquée. L'opération serait cependant de peu d'utilité, étant donné l'inexistence de la catégorie « monstre » dans la pensée ancienne et l'impossibilité consécutive d'identifier des fonctions communes dans les mythes concernant les êtres féminins : c'est précisément parce que les monstres sont « bons à penser »¹⁵⁹⁵, mais aussi enracinés dans les émotions, que leur réutilisation symbolique se prête à différentes significations et différents rôles dans l'espace, le temps et selon les contextes narratifs ou iconographiques¹⁵⁹⁶. En ce sens, le mythe des Sirènes est paradigmatique : figures polyvalentes et irréductibles à une interprétation univoque, qui se sont prêtées au fil des siècles à agir comme un personnage, un symbole, une allégorie, un élément décoratif ayant les significations les plus diverses dans la tradition orale, la littérature et l'iconographie.

Nombre de ces figures monstrueuses ont fait l'objet d'études récentes et précises, auxquelles nous nous référerons au cours de l'analyse ; nous nous limiterons ici à résumer brièvement les traits caractéristiques des monstres dont la physionomie semble sensiblement façonnée par leur composante féminine et qui se sont prêtées, au cours de leur évolution historique, à incarner les traits menaçants du *genos gynaikon* déjà observés chez les héroïnes humaines de la mythologie.

Cerbère ἀμήχανον, οὗ τι φατειόν ... ὠμηστήν ... ἀναιδέα τε κρατερόν τε (vv. 310-312), etc.

¹⁵⁹³ Thétis est une exception. C'est une nymphe capable de se métamorphoser continuellement, y compris de façon effrayante ; elle aussi peut être incluse, avec Protée, dans cette catégorie du « monstrueux » aux contours flous. Certaines entités, qualifiées de maléfiques, sont également protectrices, comme le révèle l'iconographie : c'est le cas des Sphinx et des Sirènes sculptés sur les stèles funéraires qui accompagnent le défunt.

¹⁵⁹⁴ Enlevées par les Harpies et livrées aux Érinyes (*Od.* XX 66-78), les filles de Pandarée, par exemple, constituent une exception.

¹⁵⁹⁵ Sperber 1975.

¹⁵⁹⁶ Boudin 2005 souligne le manque de correspondance entre l'iconographie et les sources littéraires en ce qui concerne les monstres : certaines entités bien présentes dans la littérature sont absentes ou presque absentes dans l'iconographie, p. ex. les Hécatonchires, Échidna, Charybde ; inversement, d'autres entités comme l'hippaelectryon ou les oiseaux-phallus sont présents uniquement ou presque dans l'iconographie.

ÉCHIDNA ET SA PROGÉNITURE : LA CHIMÈRE, L'HYDRE, LE SPHINX

La plus ancienne description d'Échidna, sur la généalogie de laquelle les sources sont discordantes, se trouve dans Hes. *Th.* 295-308 :

ἡ δ' ἔτεκε' ἄλλο πέλωρον ἀμήχανον, οὐδὲν εἰκοδὸς 295
 θνητοῖς ἀνθρώποις οὐδ' ἀθανάτοισι θεοῖσι,
 σπῆι ἐνι γλαφυρῷ, θεῖην κρατερόφρον' Ἐχιδναν,
 ἥμισυ μὲν νύμφην ἐλικώπιδα καλλιπάρηον,
 ἥμισυ δ' αὖτε πέλωρον ὄφιν δεινόν τε μέγαν τε
 αἰόλον ὠμηστήν, ζαθέης ὑπὸ κεύθεσι γαίης. 300
 ἔνθα δέ οἱ σπέος ἐστὶ κάτω κοίλῃ ὑπὸ πέτρῃ
 τηλοῦ ἀπ' ἀθανάτῳ τε θεῶν θνητῶν τ' ἀνθρώπων,
 ἔνθ' ἄρα οἱ δάσσαντο θεοὶ κλυτὰ δώματα ναίειν.
 ἡ δ' ἔρυτ' εἰν Ἀρίμοισιν ὑπὸ χθόνα λυγρῇ Ἐχιδνα,
 ἀθάνατος νύμφη καὶ ἀγήραος ἤματα πάντα. 305
 τῇ δὲ Τυφάονά φασι μιγήμεναι ἐν φιλότῃτι
 δεινόν θ' ὕβριστήν τ' ἄνομόν θ' ἐλικώπιδι κούρη·
 ἡ δ' ὑποκυσαμένη τέκετο κρατερόφρονα τέκνα.

Elle¹⁵⁹⁷ enfanta aussi un monstre irrésistible, qui ne ressemble en rien ni aux hommes mortels ni aux dieux immortels. Au creux d'une grotte naquit la divine Échidna, à l'âme violente. Son corps est pour moitié d'une jeune femme aux belles joues et aux yeux qui pétillent, pour moitié d'un énorme serpent, terrible autant que grand, tacheté¹⁵⁹⁸, cruel, qui gîte aux profondeurs secrètes de la terre divine. C'est là qu'elle aussi a sa grotte, en bas, sous un rocher creux, loin des dieux immortels et des hommes mortels ; là est l'illustre demeure que lui ont départie les dieux : c'est sous la terre, au pays des Arimes, qu'a été retenue l'atroce Échidna, dont la jeunesse doit échapper à jamais à la vieillesse et à la mort. À elle, dit-on, s'unit d'amour Typhon – le terrible, l'insolent bandit à la vierge aux yeux qui pétillent – et de lui elle conçut et enfanta des enfants au cœur violent.

Cette entité ophiomorphe hybride est caractérisée comme puissante et violente, comme tous les monstres (v. 295 πέλωρον ἀμήχανον, v. 297 κρατερόφρον', v. 299 δεινόν τε μέγαν), lugubre, anormale dans sa nature et son comportement, différente à la fois des dieux et des mortels, anémique et sauvage dévoreuse de viande crue (v. 300 ὠμηστήν). Mais, étonnamment, Échidna est aussi une *nympe* aux yeux vifs : ἐλικῶψ, principalement évoqué dans les sources par des personnages féminins, est un attribut d'Aphrodite dans Pind. *Pyth.* VI 1, tandis que καλλιπάρηος « aux belles joues », est l'épithète de Chrysis et d'Hélène dans Homère (*Il.* I 143 et *Od.* XV 123). Dans la *Théogonie*, il est également fait référence aux Charites (vv. 907-911) : « des yeux où brillait leurs regards coulait l'amour qui rompt les membres ; le regard est si beau, qui luit sous leurs sourcils ». Les deux épithètes, qui sont

¹⁵⁹⁷ Si ἡ δ' faisait référence à Céto (qui aurait donné naissance à Échidna avec Phorcys) ou à l'océanide Callirrhoe (qui lui aurait donné naissance avec Chrysaor, né du sang de Méduse) est controversé ; sur la question, voir Aguirre Castro 1995, 171-172.

¹⁵⁹⁸ Mais l'adjectif αἰόλος fait également référence à la couleur irisée de la peau du serpent.

également attribuées dans le poème d'Hésiode à deux femmes dangereuses mythologiques, respectivement Médée et Agavé (vv. 998 et 976), soulignent ainsi la dimension séduisante et féminine du monstre ; la première épithète attire l'attention vers le regard, véhicule d'enchantement à la fois du serpent, de la femme (les deux moitiés du monstre) et d'un autre monstre féminin, la Gorgone. La féminité d'Échidna s'exprime dans son *gamos* avec Typhon, dont elle enfante des « enfants au cœur violent », dotés de nombreuses caractéristiques de leurs parents.

Les différents aspects d'Échidna renvoient à des significations différentes. Son refuge situé dans une caverne sous la roche rappelle les habitudes des serpents, les origines primordiales du monstre et le monde marin et chthonien¹⁵⁹⁹ : mais la grotte située dans une zone reculée abrite aussi des déesses qui vivent seules, comme Calypso et Thétis. La marginalité géographique est, plus généralement, typique des entités monstrueuses. L'épithète ἀμύχανον, « invincible », « sans issue » fait référence en premier lieu à la force du *peloron*, mais c'est aussi un attribut des dieux chez Homère, de Pandore dans la *Théogonie* (v. 589), et plus tard d'Éros dans Sappho (fr. 130, 2 L.-P.). Le serpent est un animal particulièrement « autre » que l'homme : les zoologues anciens le décrivent d'un commun accord comme traître, comme les femmes ; comme ces dernières, le serpent enchante par son regard. Mais la polyvalence symbolique du serpent dans la Grèce ancienne est énorme, variable selon les époques et irréductible à la féminité ou au danger ; il en va de même pour les hybrides féminins serpentiformes¹⁶⁰⁰.

Le nom d'Échidna, « vipère », est également intéressant¹⁶⁰¹ : si les serpents sont des animaux dangereux en général, la vipère est caractérisée par une dangerosité spécifique, liée à la fois à la létalité de son venin, soulignée par les sources¹⁶⁰², et aux modalités particulières de sa reproduction. En effet, selon plusieurs auteurs anciens, la vipère tuait le mâle après l'accouplement et ses petits, immédiatement après la naissance, tuaient la mère pour se venger¹⁶⁰³ : il n'est donc pas surprenant que l'appellation de ἐχίδνα soit attribuée par Eschyle à Clytemnestre (*Ch.* 249, 994). Mais d'autres femmes dangereuses sont également définies comme des « vipères » par leurs antagonistes masculins : Antigone, qui se rebelle contre Créon (*Soph. Ant.* 531) ; la mère/marâtre Créuse, qui tente d'empoisonner son fils avec le sang d'un monstre, Méduse (*Eur. Ion* 1262) ; enfin, la marâtre contre ses beaux-enfants dans *Alceste* (v. 311). Selon Baglioni, la vipère et ses modalités de reproduction se sont élevées en Grèce comme un symbole du comportement contraire aux bonnes relations au sein du *genos* : cela se projetterait dans les relations familiales anormales entre Échidna et ses descendants, telles que décrites par Hésiode. En effet, Échidna, outre le fait de consommer un inceste avec son fils Orthros, duquel naîtraient le lion de Némée et le Sphinx¹⁶⁰⁴, ne s'occuperait pas de sa

¹⁵⁹⁹ Ogden 2015.

¹⁶⁰⁰ Sur la complexité symbolique du serpent et des figures féminines ophiomorphes en Grèce, voir Visintin 1997, Ogden 2013.

¹⁶⁰¹ À propos duquel voir Baglioni 2017, 40-51 ; ce livre est entièrement consacré à Échidna et à sa progéniture. Sur Échidna, voir aussi Visintin 1997 et 2000.

¹⁶⁰² Selon Élien (*NA* I 54), seules les femmes compétentes en matière de *pharmaka* peuvent surmonter sa létalité.

¹⁶⁰³ Hdt. III 109, 1-2, Arist. *HA* V 558a, Ael. *VHI* I 24 et XV 16.

¹⁶⁰⁴ Il est intéressant de noter que le monstre justement né de l'inceste fasse partie de l'histoire incestueuse d'Œdipe. À ce propos, Sabbatucci 1978, 94-95.

progéniture, confiée à d'autres divinités¹⁶⁰⁵.

Il est juste de mettre en évidence un lien entre Échidna et les pathologies familiales : la relation spécifique avec le *genos*, l'*oikos* et les comportements déviants qui les concernent n'est cependant pas seulement typique d'Échidna et de sa lignée, mais doit être étendue à d'autres entités féminines surnaturelles. En effet, c'est précisément la féminité de ces monstres qui les lie souvent à l'environnement familial, selon deux modalités récurrentes : soit ils incarnent une maternité anormale et dégénérée, comme l'incestueuse Échidna, Lamia, Mormô, Gellô, soit ils entrent en relation avec des événements mythiques liés à un comportement anormal dans la famille, comme dans le cas du Sphinx. Comme nous le verrons, il s'agit précisément de monstres féminins, comme les Harpies et les Érinyes, qui, dans certains de ces événements, sont chargés de punir l'anomie familiale. Échidna réapparaîtra dans le rôle de la séductrice – en fait assez atypique – dans un passage d'Hérodote (IV 9-10), qui raconte une histoire des Grecs pontiques : Héraclès, à la recherche de ses juments volées, arrive dans une terre lointaine, où un anguiforme *meixoparthenos* (μειξοπάρθενόν τινα ἔχιδναν διφυέα, « une jeune fille serpent formée de deux natures »)¹⁶⁰⁶, sortant de sa grotte, propose de lui rendre ses juments en échange d'un rapport sexuel. De cette union naîtront trois descendants mâles, dont l'un serait l'ancêtre de la lignée scythe. Héraclès est étonné par cette créature (θωμάσαντα), mais pas effrayé : dans le conte d'Hérodote, elle n'apparaît pas belle et séduisante, mais pas monstrueuse non plus. Monstrueux et contre nature, cependant, est le chantage sexuel exercé par une femme, qui la rapproche des héroïnes dangereuses caractérisées par une sexualité incontinent¹⁶⁰⁷. Échidna engendre trois filles, toutes sans descendance et tuées par d'importants héros grecs. La première est l'Hydre de Lerne, dont la caractérisation dans la *Théogonie* est réduite au minimum¹⁶⁰⁸ : la seule qualification qui lui est attribuée est λύγρ' εἰδυῖαν. D'autres sources (Apollod. II 5,2, Diod. IV 11,5, Paus. II 37,4) décrivent le monstre comme un énorme serpent aquatique, doté de nombreuses têtes qui repoussent une fois coupées et dont la principale menace réside dans la morsure venimeuse : le sang de Nessos livré à Déjanire contenait le venin de l'Hydre. Euripide la définit comme « chienne de Lerne avide de sang » (*HF* 420), une épithète qui ne se réfère pas à l'aspect hybride du monstre, dépourvu de composantes canines, mais à sa personnalité : comme nous l'avons vu, la « chienne », même s'il est associé aussi aux hommes, est un attribut spécifiquement féminin, qui est cependant utilisé pour décrire la plupart des monstres féminins.

L'iconographie atteste cette image totalement anguiforme (*LIMC s.v. Herakles* 1990-2092) : il convient toutefois de rappeler que, comme c'est le cas également pour d'autres figures monstrueuses (Méduse, Sirènes, Scylla), la représentation de l'Hydre s'adoucit et se féminise progressivement. Au fil du temps, le monstre est parfois représenté comme une

¹⁶⁰⁵ Strauss Clay 1993, Baglioni 2017, 45 ss. D'autres enfants monstrueux sont attribués à Échidna par certaines sources : Cerbère, le dragon Ladon, le vautour qui dévore le foie de Prométhée enchaîné dans le Caucase.

¹⁶⁰⁶ Le monstre reste anonyme dans le passage d'Hérodote : l'identification avec Échidna ne sera témoignée qu'au I^{er} siècle av. J.-C. sur une épigraphe connue sous le nom de *Tabula Albana* (*IG* XIV, 1293).

¹⁶⁰⁷ Échidna est également l'un des noms de monstre mythologique donnés aux prostituées : voir *e.g.* *AP* V 162, où une hétéaire est comparée à Échidna (Kerr Borthwick 1967).

¹⁶⁰⁸ Hes. *Th.* 313-314 Τὸ τρίτον Ὑδρην αὐτίς ἐγείνατο λύγρ' εἰδυῖαν / Λερναίην, « Et, après ces deux-là, elle mit encore au monde Hydre, qui ne sait qu'œuvres atroces, le monstre de Lerne ».

meixoparthenos, semblable à Échidna, avec un buste et une queue de femme ophiomorphe, ou comme un serpent avec un visage de femme¹⁶⁰⁹.

Plus détaillé est le portrait d'Hésiode de la Chimère, déjà mentionné par Homère dans *Il.* VI 178-183 : la « Chimère invincible » (Χίμαιραν ἀμαιμακέτην) était de lignée divine « lion par devant, serpent par derrière, et chèvre au milieu, son souffle avait l'effroyable jaillissement d'une flamme flamboyante ». Hésiode la décrit comme un être à trois têtes, l'une de lion, l'autre de chèvre et la troisième de serpent, qui émettaient un feu invincible (ἀμαιμάκετον πῦρ) : elle est terrible (δεινήν), grande (μεγάλην), rapide (ποδώκεα) et forte (κρατερήν)¹⁶¹⁰. L'Hydre et la Chimère ne sont pas définies par des traits féminins, ni par des liens avec des événements mythiques caractérisés par des *oikoi* troublés¹⁶¹¹ ; seules leur violence et leur invincibilité, qui donnent plus de splendeur à la victoire des deux héros civilisateurs sous les coups desquels elles périront, Héraclès et Bellérophon, sont mises en avant. Ces deux héros sont également des vainqueurs des Amazones : il est bon de rappeler que ces dernières figureront également dans la liste des monstres hybrides de l'époque médiévale.

La troisième fille d'Échidna, le Sphinx, a cependant des caractères féminins clairs : le visage d'une femme, reposant sur un corps de lion avec des ailes d'oiseau. Elle n'apparaît pas dans Homère, qui fait néanmoins référence au mythe d'Œdipe, mais est mentionnée pour la première fois par Hésiode, qui l'appelle Phyx et qui évoque seulement sa naissance incestueuse et sa dangerosité (*Th.* 326-327) : ἡ δ' ἄρα Φῆκ' ὀλοῖν τέκε Καδμείοισιν ὄλεθρον, / Ὅρθω ὑποδηθεῖσα, « Elle enfanta encore, après avoir subi la loi d'Orthos, Phix la pernicieuse »¹⁶¹².

L'histoire du Sphinx commence en Egypte, où la figure est déjà univoque du point de vue des significations et des usages symboliques, qui évoluent dans le temps et l'espace, représentant progressivement l'image du pharaon (dont l'hybride exprime la nature à la fois divine et humaine), ou constituant l'hypostase de figures divines ou un symbole funéraire. Aucun aspect énigmatique ou démoniaque ne semble être lié au Sphinx égyptien, un personnage anonyme, à tendance masculine et dépourvu de conte mythique, du moins jusqu'au Nouvel Empire¹⁶¹³. Cette polyvalence reste une prérogative du Sphinx en Grèce et plus encore dans ses développements ultérieurs.

Dans les sources grecques, le Sphinx, progressivement féminisé¹⁶¹⁴, se développe selon deux

¹⁶⁰⁹ La chronologie de ce changement est incertaine : les premiers exemples d'Hydre à buste ou tête féminine sont des statues romaines dont on suppose un modèle hellénistique. Cic. *De Or.* 2, 70 mentionne cependant une statue de Polyclète (V^e siècle av. J.-C.) qui représentait une Hydre féminisée.

¹⁶¹⁰ *Th.* 319-325 Ἡ δὲ Χίμαιραν ἔτικτε πνέουσαν ἀμαιμάκετον πῦρ, / δεινήν τε μεγάλην τε ποδώκεά τε κρατερήν τε. / τῆς ἦν τρεῖς κεφαλαί· μία μὲν χαροποῖο λέοντος, / ἡ δὲ χιμαίρης, ἡ δ' ὄφις κρατεροῖο δράκοντος. / [πρόσθε λέων, ὀπιθεν δὲ δράκων, μέσση δὲ χίμαιρα, / δεινὸν ἀποπνεύουσα πυρὸς μένος αἰθομένοιο.] / τὴν μὲν Πήγασος εἴλε καὶ ἐσθλὸς Βελλεροφόντης.

¹⁶¹¹ Il est vrai que l'histoire de Bellérophon et de la Chimère se croise avec un *oikos* pathologique, celui de Proéto et de Sthénébée, mais il ne s'agit pas de la famille du héros.

¹⁶¹² Toutes les sources ne mentionnent pas la naissance incestueuse du Sphinx, parfois considéré comme la progéniture d'Échidna et de Typhon, ou même comme la fille de Laïos.

¹⁶¹³ Sur le développement de la figure du Sphinx dans l'histoire égyptienne et les influences orientales sur le Sphinx grec à travers le Proche-Orient ancien, voir Revol-Marzouk 2018, 43-78, 81 ss.

¹⁶¹⁴ On trouve des Sphinx barbus ou d'apparence masculine dans l'iconographie grecque de façon sporadique et au plus tard au VI^e siècle (*LIMC s.v. Sphinx* 123-134 ; e.g. FIG. 51 : Amphore étrusque-corinthienne du Peintre du Sphinx barbu, 630-580 av. J.-C., Rome, Museo Nazionale Etrusco di Villa Giulia, s.n. et FIG. 52 :

axes principaux : comme élément décoratif ou apotropaïque répandu dans des contextes spécifiques et comme personnage dans le contexte narratif du mythe d'Œdipe. Il s'exprime sous une multiplicité de formes et de significations, mais reste sous-dimensionné au niveau du récit et de la biographie mythique : cette caractéristique se traduit par une forte présence du personnage dans l'iconographie – dans laquelle il joue une fonction centrale dans les représentations du mythe d'Œdipe¹⁶¹⁵ –, face à des apparitions plutôt sporadiques dans les sources littéraires¹⁶¹⁶. Des apparitions qui, sauf chez Hésiode, sont liées au mythe d'Œdipe¹⁶¹⁷. C'est ainsi qu'Apollodore (III 5, 8) articule plus largement l'histoire, que les sources de l'époque classique ne rapportent que par allusions :

Sous son règne [de Créon], un fléau (συμφορά), et non des moindres, s'abattit sur Thèbes. Héra y envoya la Sphinx¹⁶¹⁸, dont la mère était Échidna et le père Typhon et qui avait visage de femme, une poitrine, des pattes et une queue de lion et des ailes d'oiseau. Elle avait appris des Muses une énigme et, assise sur le mont Phikion, elle la posait aux Thébains. [...] Il existait un oracle qui disait que les Thébains se débarrasseraient de la Sphinx le jour où ils résoudraient l'énigme. Aussi se réunissaient-ils pour chercher la solution et, comme ils n'arrivaient pas à la trouver, la Sphinx enlevait l'un d'eux et le dévorait (ἀπάσασα ἕνα κατεβίβρωσκε). Lorsque beaucoup eurent péri et, en dernier lieu, Hemon, le fils de Créon, Créon fait proclamer qu'il donnera à qui résoudra l'énigme la royauté et la veuve de Laïos. Sur ces paroles, Oedipe fournit la solution [...]. Alors la Sphinx se jeta du haut de l'acropole.

Les récits d'Hyg. 69 et Diod. IV 64,3 sont similaires ; ce sont avant tout les textes tragiques qui sont d'un grand intérêt pour la définition du Sphinx, car ils révèlent la nature de cette entité hybride. Eschyle définit le Sphinx comme ὠμόσιτος « mangeuse de chair crue », comme sa mère Échidna, et ἀρπαξάνδρα κῆρ' « Kèr qui ravissait les hommes » (*Sept.* 541 et 776), en soulignant son caractère de monstre dévorant qui émerge également des récits des mythographes¹⁶¹⁹. L'assimilation à une Kèr, l'une des entités monstrueuses les plus féroces de l'Antiquité, met en évidence sa nature sanguinaire. Une caractéristique, celle d'enlever¹⁶²⁰ ses propres victimes dans les airs, typique aussi de nombreux démons ailés du folklore

Plat corinthien, vers 580 av. J.-C., Copenhagen, Musée National 1630). La féminité du Sphinx grec est confirmée par le fait que dans les variantes évhéméristes du mythe, elle est une femme : une fille *androphonos* de Laïos (Paus. IX 26,3), une jeune Thébaine (*Schol. Eur. Ph.* 26), et même une pirate (Paus. IX 26, 2-3) ou une Amazone épouse de Cadmos, dont la tactique insidieuse de combat était appelée « énigme » (Paley. *De incred.* 6).

¹⁶¹⁵ Les représentations les plus anciennes datent de la seconde moitié du VI^e siècle ; la plupart d'entre elles représentent Œdipe devant le Sphinx, posté sur un rocher, une colonne ou une stèle (*LIMC s.v. Oidipus* 10-81).

¹⁶¹⁶ Moret 1984. Sur l'iconographie du Sphinx, voir également Petit 2016 et Revol-Marzouk 2018.

¹⁶¹⁷ Il existe un débat sur la relation entre le Sphinx et le mythe d'Œdipe : Edmunds 1981 pense que le Sphinx est un élément secondaire de ce mythe, greffé au fil du temps, tandis que la plupart des chercheurs pensent que les liens entre l'histoire et le personnage sont structurels et que le Sphinx contribue de manière substantielle à la signification des caractéristiques du héros.

¹⁶¹⁸ Le geste d'Héra est une vengeance pour la violence sexuelle perpétrée par Laïos sur Chrysispe.

¹⁶¹⁹ L'étymologie ancienne du nom du Sphinx le liait au verbe σφίγγω, « étouffer », alors que toutes les sources le décrivent comme un dévoreur. Selon Baglioni 2013c, la contradiction entre étymologie et tradition devrait être nuancée, puisque σφίγγω indique également l'action de « resserrer », de « tenir fortement » (entre les griffes).

¹⁶²⁰ Caractéristique généralement exprimée par les mots ayant la même racine que le verbe ἀπάζω.

méditerranéen, comme nous le verrons à propos des Sirènes.

L'*Œdipe roi*, qui ne fait qu'allusion au Sphinx, en supposant que l'histoire mythique qui a précédé l'ascension d'Œdipe au trône soit connue du public, le désigne par les expressions σκληρά ἀοιδός « horrible chanteuse » (*OT* 36) et ἡ ποικιλωδὸς Σφίγξ « la Sphinx aux chants changeants » (*OT* 130), dans lesquelles l'*hapax* ποικιλωδὸς définit d'emblée la voix du Sphinx comme un chant et souligne son ambiguïté trompeuse¹⁶²¹. Plus tard (*OT* 391), Sophocle donne au Sphinx l'épithète ἡ ῥαψωδὸς ... κύων « chienne chanteuse », un appellatif, celui de « chienne », qui avait déjà été attribué au monstre par Eschyle dans le drame satirique *Sphinx*, qui clôturait la tétralogie sur Œdipe¹⁶²². Comme la partie animale de l'entité n'est pas un chien, cette qualification devait faire référence à une autre caractéristique du Sphinx : compte tenu des nombreuses valeurs métaphoriques du chien¹⁶²³ et de l'attribution de la « chiennerie » à d'autres entités monstrueuses, comme les Érinyes, il ne reste plus qu'à conclure que l'épithète qualifiait le monstre pour sa féminité perfide, mais aussi pour son caractère de démon persécuteur¹⁶²⁴.

Le nom ῥαψωδὸς, au contraire, fait une fois de plus référence à la sphère de la poésie et du chant ; selon Apollodore – mais nous ne savons pas à quel point la tradition dont s'inspire le mythographe est ancienne – ce sont les Muses qui ont enseigné l'énigme au Sphinx. Avec περόεσσ' ... κόρα « vierge ailée » dans *OT* 507, une autre caractéristique de l'entité est enfin soulignée, sa *parthenia*, qui, comme nous le verrons, est propre aussi à d'autres monstres hybrides. La *parthenia* et le chant unissent notamment le Sphinx aux Sirènes : le chant du premier est énigmatique et trompeur, celui des secondes est également trompeur et séduisant, tout comme le charme ambigu et dérangent de la *parthenos*, figure à sa manière hybride dans le passage de l'enfance à la maturité sexuelle. D'ailleurs, la parole énigmatique est perçue par les anciens comme appartenant au langage féminin, ce qui perturbe la communication, en opposition à la clarté du *logos* masculin¹⁶²⁵. Féminine et dangereuse : comme nous l'avons observé, « la simple présence au sein de la mythologie grecque d'un être en même temps bestial et détenteur d'une parole essentiellement énigmatique révèle la violence que ce type de langage est censé exercer sur les fondements du jeu social »¹⁶²⁶.

Que le chant du Sphinx ait été, comme celui des Sirènes, un véritable instrument de séduction, ne nous semble pas démontrable : le fait que le Sphinx ait été placé sur les boucliers comme la tête de la Gorgone¹⁶²⁷ suggère plutôt une action terrifiante, qui, contiguë mais non

¹⁶²¹ LSJ s.v. : « of perplexed and juggling song ». La première source à attribuer une expression verbale articulée au Sphinx est Pind. *fr. inc.* 177 Málher, αἰνιγμα παρθένον ἐξ ἀγριῶν γνάθων, « l'énigme proférée par les mâchoires sauvages de la vierge ».

¹⁶²² Soph. *fr.* 236 R. (dans Ar. *Ran.* 1287) Σφίγγα δυσάμεριᾶν πρύτανιν κύνα, « la Sphynge, chienne présidente des mauvais jours ». Dans le drame, Silène a probablement défié et vaincu le Sphinx. Un drame du même nom a été composé par Épicharme et peut-être Eupolis.

¹⁶²³ Sur lesquels voir Franco 2003.

¹⁶²⁴ Il semble peu probable que la « chiennerie » se réfère au père du Sphinx, Orthros, un chien à deux têtes, dont la fille n'hérite pas les traits du visage.

¹⁶²⁵ Iriarte 1990.

¹⁶²⁶ Iriarte 1987, 91.

¹⁶²⁷ Aesch. *Sept.* 539-544 « sur l'écu d'airain, rempart arrondi de son corps, il allait brandissant l'affront infligé à la cité, la Sphinx mangeuse de chair crue (ὠμόσιτον), dont l'image fixée par des clous, se détache, éclatante, en relief, et qui porte sous elle-même un Cadméen, afin d'attirer sur le guerrier le plus de traits qu'il se pourra ». Dans Eur. *El.* 471-472 il est dit que sur le casque d'Achille « des Sphinx emportaient dans leurs ongles la proie acquise par leur chant (Σφίγγες ὄνουξιν ἀοιδίμων ἄγραν φέρουσαι) ». Sur deux reliefs

superposable à celle de la séduction, provoque une paralysie similaire de la volonté. En proposant aux autres une énigme dont lui seul connaît la solution, le Sphinx semble posséder une forme de contenu sapientiel, caractéristique propre aussi au chant des Sirènes homériques et attestée par Soph. *OT* 1199, chez lequel l'entité est qualifiée de τὰν γαμψώνυκα παρθένον χρησμοδόν « la chanteresse d'oracles aux serres aiguës »¹⁶²⁸. Dans les deux cas, le chant conduit à la mort.

La *parthénie* du Sphinx est également soulignée par Euripide dans les *Phéniciennes* à travers les *iuncturae* σοφῆς ... παρθένου, « vierge subtile »¹⁶²⁹, et παρθένιον πτερόν, οὔρειον τέρας, « vierge ailée, monstre des montagnes », porteuse de deuil ἀπομουσοτάταισι σὺν ᾠδαῖς « avec ses chants sinistres »¹⁶³⁰ et avec ses enlèvements d'hommes¹⁶³¹. Dans le troisième *stasimon*, le chœur des *Phéniciennes* se concentre plus largement sur la venue terrifiante du monstre à Thèbes (*Ph.* 1018-1042) :

{Χο.} ἔβας ἔβας	
ὦ πτεροῦσσα, Γᾶς λόχευμα	
νερτέρου τ' Ἐχίδνας,	1020
Καδμείων ἀρπαγά,	
πολύφθορος πολύστονος	
μειζοπάρθενος,	
δάιον τέρας,	
φοιτάσι πτεροῖς	
χαλαῖσι τ' ὠμοσίτοις·	1025
Διρκαίων ἄ ποτ' ἐκ	
τόπων νέους πεδαίρουσ'	
ἄλυρον ἀμφὶ μοῦσαν,	
ὀλομέναν γ' Ἐρινύν,	
ἔφερες ἔφερες ἄγεα πατρίδι	1030
φόνια· φόνιος ἐκ θεῶν	
ὄς τάδ' ἦν ὁ πράξας.	
ιάλεμοι δὲ ματέρων,	
ιάλεμοι δὲ παρθένων	

spartiates de la seconde moitié du VII^e siècle conservés au Musée National d'Athènes (s.n. et 15.506 = *LIMC s.v. Sphinx* 156, 157), le Sphinx est représenté avec le visage de Gorgone.

¹⁶²⁸ Lycophr. *Alex.* 7 reprendra cette tradition, comparant les prophéties de Cassandre au chant du Sphinx (Σφιγγὸς κελαινῆς γῆρυν ἐκμιμουμένη « Mimant parfaitement la voix du Sphinx noir »). Même la *Schol. Eur. Ph.* 1760 désigne le Sphinx comme une « devineresse » : certaines interprétations rationalisantes font du Sphinx une prophétesse qui a tué ceux qui ne pouvaient pas interpréter ses réponses.

¹⁶²⁹ *Ph.* 45-49 Ὡς δ' ἐπεζᾶρει / Σφιγξ ἀρπαγαῖσι πόλιν ἐμός τ' οὐκ ἦν πόσις, / Κρέων ἀδελφὸς τὰμὰ κηρύσσει λέχη, / ὅστις σοφῆς αἰνιγμα παρθένου μάθοι, / τούτωι ξυνάμειν λέκτρα, « Or au temps où la Sphinx désolait la cité par ses ravages et où mon époux n'était plus, Créon, mon frère, fit publiquement offrir mon hymen à qui résoudre l'énigme de la vierge subtile : c'est à lui, disait-il, qu'il unirait ma couche ».

¹⁶³⁰ *Ph.* 807, littéralement : « loin des Muses » (*LSJ s.v.* « away from the Muses, untutored, rude »).

¹⁶³¹ *Ph.* 806-811 Μηδὲ τὸ παρθένιον πτερόν, οὔρειον τέρας, ἐλθεῖν / πένθεα γαίας / Σφιγγ', ἀπομουσοτάταισι σὺν ᾠδαῖς / ἄ ποτε Καδμογενῆ τετραβάμοσι χαλαῖς / τείχεσι χριμπτομένα φέρεν αἰθέρος εἰς ἄβατον φῶς / ἴγγενναν, ἀντ' ὁ κατὰ χθονὸς Ἄϊδας / Καδμείοις ἐπιπέμπει. « Et que la vierge ailée, monstre des montagnes, la Sphinx, ne fût point venue porter le deuil au pays avec ses chants sinistres ! Jadis de sa quadruple serre, s'approchant des murs, elle emportait le fils de Cadmos dans les espaces lumineux du ciel inaccessible ; l'Hadès infernal l'avait lancée sur les Cadméens ».

ἐστέναζον οἴκοις· 1035
 ἠϊήιον βοάν,
 ἠϊήιον μέλος
 ἄλλος ἄλλοτ' ἐποτότυζε
 διαδοχαῖς ἀνὰ πτόλιν.
 βροντᾶ δὲ στεναγμὸς
 ἀχά τ' ἦν ὅμοιος, 1040
 ὅποτε πόλεος ἀφανίσειεν
 ἅ πτεροῦσσα παρθένος τιν' ἀνδρῶν.

Tu vins, tu vins, fille ailée de la terre¹⁶³² et de l'Échidna infernale, pour ravir les Cadméens, multipliant ravages et lamentations, vierge à demi bête, monstre terrible, çà et là tu promenais ton vol et tes serres carnassières. C'est toi qui jadis, des parages de Dircé, enlevais les jouvenceaux, aux accents de ton chant sans lyre, funeste Erinye, apportant, apportant à la patrie des sanglantes douleurs ; c'était un dieu sanglant qui en était l'auteur. Thrènes de mères et thrènes des vierges gémissaient dans les foyers ; le cri plaintif, la plaintive chanson, variant de l'un à l'autre, tour à tour résonnaient par la ville. Et pareils au tonnerre éclataient sanglots et clameurs, chaque fois que de la cité la vierge ailée faisait disparaître un homme .

Une fois de plus, la créature ailée (πτεροῦσσα) est évoquée de manière expressive comme ravisseuse (ἄρπαγά) et cause de deuil, moitié *parthenos* (μειζοπάρθενος, πτεροῦσσα παρθένος), prodige féroce (δάιον τέρας) et dévoreuse de chair humaine (χαλαῖσι τ' ὠμοσίτοις). Sa férocité s'explique aussi par sa parenté avec Échidna et se réitère par comparaison avec une autre « chienne » monstrueuse, l'Érinys (ὀλομένην γ' Ἐρινύν). Comme l'Érinys, le Sphinx est une entité de persécution, envoyée à l'origine par Héra¹⁶³³ pour punir la culpabilité de Laïos. Le thème du chant revient, défini « sans lyre » (ἄλυρον ... μουσαν), le même chant attribué aux Érinys par Eschyle (*Ag.* 990-993) : τὸν δ' ἄνευ λύρας ὅμως / ὕμνωδεῖ / θρηῖνον Ἐρινύος αὐτοδίδακτος ἔσωθεν / θυμός, « Mon cœur au fond de moi même chante le thrène sans lyre, que nul jamais ne lui apprit, le thrène de l'Érinys ».

Le portrait du Sphinx qui se forme à partir des mots des trois tragédiens¹⁶³⁴ est pluriel et ambivalent, et découle d'un entrelacement d'éléments : une *parthénos* à l'aspect hybride, semblable à une créature ailée comme les Harpies, les Sirènes et les Kères¹⁶³⁵, ravisseuse et dévoreuse d'hommes, mais aussi détentrice d'une sagesse prophétique, caractérisée par le chant et apte à représenter, par ses caractéristiques féminines, le côté effrayant du *genos gynaiikon*. La composante léonine incarne plutôt sa férocité et sa force.

Si nous observons attentivement, nous constaterons que les personnes dévorées par le Sphinx sont des hommes. Dans l'histoire d'Apollodore (et aussi d'Hyg. 67,5), ceux qui sont dévorés sont ceux qui, aspirant au trône de Thèbes et à la main de Jocaste, sont mis au défi par le

¹⁶³² Selon la plupart des sources, Échidna était la fille de Phorcys et Céto, fils de Gaia et Pontos.

¹⁶³³ Mais selon d'autres versions par Hadès, Arès ou Dionysos.

¹⁶³⁴ On trouve également une description du Sphinx dans le fr. 540 Kn. de l'*Œdipe* d'Euripide, qui nous est parvenu incomplet, mais qui montre quelques détails du monstre, comme les ailes tachetées que la lumière fait briller de différentes couleurs.

¹⁶³⁵ Delcourt 1944 a catalogué le Sphinx comme une entité de nature double, appartenant à la fois à la catégorie des « démons opprimants » et à celle des « âmes en peine » ; mais il existe diverses interprétations à cet égard.

monstre de résoudre l'énigme ; Euripide qualifie les victimes de *véους* (*Ph.* 1027) et *τιν' ἀνδρῶν* (*Ph.* 1042), et la plainte des femmes qui se lève après chaque enlèvement semble être dirigée vers les enfants et les frères tués par la *meixoparthenos*¹⁶³⁶. Même l'iconographie représente souvent le Sphinx en train d'agresser de jeunes hommes nus : ce sont des scènes violentes, dans lesquelles le monstre ailé domine sa victime d'en haut et l'écrase¹⁶³⁷ ou l'attrape, l'élevant peut-être jusqu'au ciel¹⁶³⁸. Ainsi, une fois de plus, la violence dévorante d'une femme, aussi métaphorique ou concrète soit-elle, frappe les hommes ; une fois de plus, la féminité menaçante est reliée par un réseau d'analogies et de références à d'autres créatures similaires, telles que les Sirènes et les Érinyes.

La violence du Sphinx, qui provient également de son association avec les êtres ailés ravisseurs du *folktale*, est aussi bien mise en évidence dans l'iconographie, qui donne au personnage une apparence de rapace et le façonne sur la base du modèle iconographique du démon ailé attaquant les hommes, également présent dans l'iconographie orientale. Les rapaces sont des *omophagoi* – une habitude alimentaire sauvage – et dotés de griffes, comme le Sphinx. D'un point de vue figuratif, on peut également observer une préférence de l'art archaïque pour le Sphinx ravisseur sanguinaire, alors que l'art de l'âge classique favorise le Sphinx « intellectuel », qui se heurte à Œdipe, déjà présent¹⁶³⁹ mais moins fréquent dans l'art archaïque.

Le Sphinx, comme de nombreux monstres (féminins et masculins) et comme les Amazones, sera tué par un héros, qui – selon un motif folklorique répandu – deviendra roi après avoir passé une épreuve risquée. Dans ce cas, il ne s'agit pas d'un héros civilisateur, mais d'un héros déjà écrasé par la souillure pour avoir tué son père et à qui la victoire sur la chanteuse ailé remettra la main incestueuse de sa mère. Un inceste comme celui qui, dans la version d'Hésiode, avait donné naissance au Sphinx.

Le personnage du Sphinx dans le mythe d'Œdipe a fait l'objet de différentes lectures politiques et thématiques. Ana Iriarte, par exemple, note comment le Sphinx, contrairement à d'autres monstres, exerce sa violence dans un contexte urbain : il pourrait représenter une forme de pouvoir opposé aux idéaux de la cité. Une tyrannie donc, mais pas seulement : quelque chose d'encore plus dangereux, une tyrannie féminine, une gynécocratie¹⁶⁴⁰. Selon Iriarte, le caractère énigmatique du langage du Sphinx doit donc être lu également en termes politiques : « le caractère tyrannique attribué à l'ogresse chanteuse d'énigmes révèle les

¹⁶³⁶ Paus. V 11,2 déclare que les victimes du monstre étaient les *παῖδες Θηβαίων*, vraisemblablement de sexe masculin, puisque le crime qui a été vengé était précisément la violence contre un enfant, Chryssippe.

¹⁶³⁷ Sur une *lekythos* attique à f.n. datant d'environ 490 av. J.-C. (Erlangen, Friedrich-Alexander-Universität I 428 = *LIMC* s.v. *Sphinx* 168), par exemple, le Sphinx est couché sur le corps d'un jeune homme et appuie sur sa poitrine (FIG. 53) ; sur une coupe attique à f.r. datant de 510-500 av. J.-C. (Paris, Louvre 11.224 = *LIMC* s.v. *Sphinx* 173) il le fait atterrir, tandis que d'autres jeunes hommes s'enfuient. Scènes similaires dans *LIMC* s.v. *Sphinx* 165-181 (e.g. FIG 54 : *Lekythos* attique à f.r. vers 420 av. J.-C., Athènes, Musée archéologique national 1607).

¹⁶³⁸ E.g. sur une *lekythos* attique à f.r. d'environ 470 av. J.-C. (Kiel, Kunsthalle B 553 = *LIMC* s.v. *Sphinx* 178).

¹⁶³⁹ E.g. sur une hydrie attique à f.n., vers 525-475 av. J.-C. attribuée au Peintre d'Eucharidès, Bâle, Antikenmuseum und Sammlung Ludwig BS411.

¹⁶⁴⁰ Iriarte 1987, 97-104. La chercheuse note comment l'épithète *πρύτανιν κόνα* attribuée au Sphinx dans Aesch. fr. 236 R. « situe ce monstre à la tête de la communauté civique en lui attribuant un rôle politique négatif. Un rôle de tyran en définitive, comme l'indique, d'une part, le très fort contraste qu'il y a dans la juxtaposition *πρύτανιν κόνα*, et, d'autre part, le fait que dans l'œuvre d'Eschyle le rôle de *πρύτανις* n'est attribué qu'à Zeus par Prométhée, qui l'accuse de faire abus de son pouvoir » (p. 98).

accointances entre ce langage qui vise à brouiller la communication et cette forme de pouvoir opposée à l'idéal démocratique, qui, lui, est fondé sur la communication libre et directe que les citoyens, réunis en assemblée, doivent établir entre eux pour décider en commun du sort de la *polis* ». La férocité du *teras*, qui est également typique du tyran, dénoterait une transgression politique de l'ordre de la cité. Une hypothèse originale, mais, nous semble-t-il, dépourvue de preuves textuelles.

Plus complexe encore est la question du caractère érotique de la *meixoparthenos*. Dans les sources littéraires, cette composante n'émerge pas par rapport au mythe thébain, alors que dans l'iconographie, certaines représentations peuvent être interprétées en ce sens. Dans celles-ci, un Sphinx domine des figures masculines allongées, mais il n'est pas clair s'il s'agit d'un acte de violence générique ou de violence sexuelle¹⁶⁴¹. Il est vrai, cependant, que les Sphinx (au pluriel) sont fréquemment représentés comme des éléments décoratifs et symboliques sur des objets féminins associés à l'univers de la séduction, tels que des miroirs et des articles de toilette, ou associés à Aphrodite¹⁶⁴² : ces utilisations pourraient témoigner de l'association dans l'imagerie grecque entre le Sphinx et la séduction érotique.

Le Sphinx, après tout, est aussi associé au monde de la prostitution, plus fortement que d'autres monstres féminins : dans le déjà mentionné fr. 22 K.-A. d'Anaxilas, dans lequel les hétaires sont juxtaposées à des monstres mythologiques, le Sphinx n'est pas seulement identifié à une seule prostituée, mais devient un archétype de la catégorie entière (vv. 22-24) : Σφίγγα Θηβαίαν δὲ πάσας ἔστι τὰς πόρνas καλεῖν, / αἶ λαλοῦσ' ἀπλῶς μὲν οὐδέν, ἀλλ' ἐν αἰνιγμοῖς τισιν, / ὡς ἐρῶσι καὶ φιλοῦσι καὶ σύνεισιν ἠδέως, « On peut appeler toutes les prostituées des "Sphinx de Thèbes" ; leur babil ne fait pas dans la simplicité, mais elles expriment par énigmes comme elles se plaisent à aimer, caresser et jouir avec délice ». Ces émules du Sphinx incarnent le danger d'anéantissement du monstre, auquel seuls quelques hommes parviennent à échapper : « Alors celui qui, comme Œdipe, comprend ces énigmes et s'enfuit rapidement, prétendant n'avoir pas même vu cette femme, celui-là seul, quoique avec réticence, parvient à se sauver »¹⁶⁴³. Comme le démontrent d'autres témoignages, le danger présumé que constitue la sensualité dévorante des prostituées se décline souvent en une tonalité monstrueuse, notamment à travers les noms des *terata* de la mythologie¹⁶⁴⁴.

Les Σφίγγες sont également présentes dans l'iconographie grecque dans des scènes de bataille¹⁶⁴⁵ et dans des décors funéraires¹⁶⁴⁶. Représentées sur les stèles, amulettes, casques et boucliers, elles ont une fonction psychopompe, comme les Sirènes. Parallèlement au féroce Sphinx thébain qui enlève les hommes et les élève vers le ciel, les Sphinx funéraires prennent

¹⁶⁴¹ Par exemple sur la *lekythos* d'Erlangen mentionnée ci-dessus (d'autres exemples dans Mainoldi 1995, 81). La thèse de Marie Delcourt de 1944 sur le caractère érotique du Sphinx a connu un certain succès au fil des décennies, mais a également été critiquée ; pour une perspective opposée, voir Moret 1984. Une analyse de l'ambivalence érotique du Sphinx dans Revol-Marzouk 2018, 123-138 ; voir aussi Vermeule 1979, 171 ss., Iriarte 1987, Schneider, Seifert 2010, 27 ss.

¹⁶⁴² Par exemple sur un miroir en bronze corinthien datant d'environ 530 av. J.-C. (Athènes, Musée National 11691 = *LIMC s.v. Sphinx* 212).

¹⁶⁴³ Traduction de L. Revol-Marzouk.

¹⁶⁴⁴ Voir *supra*, chap. II.3.1. *Sud. s.v. Μεγαρικά Σφίγγες* précise, par exemple, que les prostituées sont également appelées « Sphinx mégariennes ».

¹⁶⁴⁵ *LIMC s.v. Sphinx* 189-192.

¹⁶⁴⁶ Un bel exemple sur une stèle du Metropolitan Museum, New York (11.185), du milieu du VI^e siècle av. J.-C.

la vie des hommes, à la fois ravisseurs de nuit, accompagnateurs du passage et protecteurs du tombeau. Le Sphinx est souvent représenté avec d'autres entités monstrueuses : avec Méduse, les Sirènes, la Chimère, les Centaures, les Satyres, avec des animaux féroces et aussi avec les Amazones¹⁶⁴⁷.

LES SIRÈNES

Parmi toutes les entités hybrides présentes dans les sources anciennes, les Sirènes, oiseaux à visage ou torse humain et féminin, sont les plus complexes, les plus ambiguës et les plus polyvalentes ; par conséquent, la quantité d'études sur le développement de leur mythe, sur leur nature et sur leurs représentations est également infinie¹⁶⁴⁸. Leur existence est ancienne : on les retrouve déjà dans l'épopée, chez Hésiode et dans l'iconographie de l'époque archaïque¹⁶⁴⁹. L'*Odyssée* est la première source à cet égard : Circé met en garde Ulysse contre ces figures d'enchantement (*Od.* XII 37 ss.) : quiconque écoute la voix (φθόγγον) des Sirènes « jamais en son logis, sa femme et ses enfants ne fêtent son retour : car, de leurs fraîches voix, les Sirènes le charment (λιγυρή θέλγουσιν αοιδῆ), et le pré, leur séjour, est bordé d'un rivage tout blanchi d'ossements et de débris humains, dont les chairs se corrompent ». Ulysse devra boucher les oreilles de ses compagnons avec de la cire, mais il sera attaché au mât du navire « pour goûter le plaisir d'entendre la chanson (ὄφρα κε τερπόμενος ὄπ' ἀκούσης Σειρήνοϊν) ». Lorsque le navire arrive auprès de l'île de ces créatures hybrides, les voici avec leur belle voix, qui entonnent leur chant harmonieux (XII 184-191) :

Viens ici! Viens à nous ! Ulysse tant vanté ! L'honneur de l'Achaïe ! Arrête ton croiseur : viens écouter nos voix ! Jamais un noir vaisseau n'a doublé notre cap, sans ouïr les doux airs qui sortent de nos lèvres (πρὶν γ' ἡμέων μελίγηρον ἀπὸ στομάτων ὄπ' ἀκοῦσαι) ; puis on s'en va content (τερψάμενος) et plus riche en savoir (πλείονα εἰδώς), car nous savons les maux, tous les maux que les dieux, dans les champs de Troade, ont infligée aux gens et d'Argos et de Troie, et nous savons aussi tout ce que voit passer la terre nourricière (ἴδμεν δ' ὅσσα γένηται ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρη).

Le récit d'Homère omet diverses informations, telles que l'apparition des Sirènes, leur nature¹⁶⁵⁰, leur généalogie¹⁶⁵¹, le nombre¹⁶⁵² et le type de décès qu'elles infligent aux marins¹⁶⁵³,

¹⁶⁴⁷ LIMC s.v. *Sphinx* 221-232.

¹⁶⁴⁸ Pour la bibliographie et un état des lieux, voir les monographies les plus récentes sur le sujet (Leclercq-Marx 1997, Mancini 2005, Spina 2007). Pour le reste, nous nous limiterons ici à aborder de façon extrêmement synthétique quelques problèmes et débats.

¹⁶⁴⁹ Une synthèse exhaustive sur les témoignages iconographiques sur les Sirènes se trouve dans Touchefeu-Meynier 1968 et Hofstetter 1990.

¹⁶⁵⁰ Hom. *Od.* XII 158, les définit comme Σειρήνων ... θεσπεσιάων, « d'origine divine » ou, comme l'interprète LSJ s.v. θεσπέσιος, « divinely sounding, divinely sweet ».

¹⁶⁵¹ Sur la généalogie des Sirènes, les sources sont discordantes, notamment sur l'identité de la mère (Stérope, Gaia, Melpomène, Terpsichore), alors que le père est généralement considéré comme étant Achéloos, parfois Phorcys, père également des Grées, de la Gorgone et, selon certaines sources, d'Échidna et Scylla (Breglia Pulci Doria 1990, Spina 2007, 39-54).

¹⁶⁵² Au v. 167, le duel est utilisé, dans le reste de l'épisode, le pluriel. Les sources postérieures oscillent entre deux et quatre Sirènes.

¹⁶⁵³ Les anciens commentateurs oscillaient déjà entre une mort par famine et une plus icastique (et féminine), par

ce qui laisse supposer que son public connaissait déjà ces figures. Cependant, ce récit fournit de nombreuses clés pour comprendre les caractéristiques de ces créatures hybrides. C'est leur voix qui les caractérise en premier lieu, leur chant semblable à du miel qui envoûte quiconque l'entend : le verbe utilisé est *thelgo*, comme dans les épisodes de Calypso et Circé. L'effet de la voix des Sirènes est représenté comme une annulation de la volonté¹⁶⁵⁴ : mais ce chant, promettent les monstres, a le double effet d'égayer et d'instruire, tout comme celui de l'aède, qui se caractérise également par un pouvoir fascinant et consolateur. Et tout comme un aède, qui choisit son thème en fonction du public, les Sirènes proposent à Ulysse le sujet troyen, tiré d'un répertoire qui comprend la sagesse universelle ; un sujet héroïque qui est normalement celui des Muses. Mais, contrairement aux Muses, les Sirènes font oublier et ne sont pas véridiques¹⁶⁵⁵ ; contrairement à celui de l'aède, leur chant n'apaise pas la douleur, mais conduit à la mort. Les femmes-oiseaux, rusées et séduisantes, font appel à la vanité d'Ulysse en lui proposant l'histoire de ses propres exploits, puis lui mentent, lui offrant plaisir et connaissance. Cependant, contrairement à ce qu'elles déclarent, aucun marin ne quitte leur île ; cela est attesté par les cadavres en putréfaction qui reposent sur les douces prairies où se trouvent les enchanteresses, et qui rappellent ceux du séduisant *locus amoenus* d'une autre île, celle de Calypso. Et tout comme Calypso aurait décrété la mort sociale d'Ulysse si le héros avait accepté l'immortalité, les Sirènes auraient décrété à la fois l'oubli de sa patrie et sa mort physique si leur chant l'avait arrêté sur l'île.

La mort que les Sirènes infligent aux marins est en outre une mort détestable : non seulement elle est anti-héroïque et causée par des actions féminines, mais elle laisse les corps sans sépulture se décomposer sur la prairie fleurie. Une fois de plus, ce sont des personnages féminins qui infligent aux hommes des morts avilissantes et antithétiques à la mort au combat : comme celle d'Agamemnon massacré comme un animal, celle d'Héraclès, empoisonné par un philtre d'amour, ou celle de Penthée démembré comme un faon. La prairie, lieu typique de la tentation amoureuse, devient ainsi un symbole de la mort, unissant à nouveau cette dernière à la séduction et à la féminité¹⁶⁵⁶. Le lien des Sirènes avec la mort, comme nous le verrons, est solidement attesté, bien qu'avec des nuances différentes ; dans l'*Odyssée*, leur danger est caché sous la beauté non pas de leur apparence, mais de leur voix.

Sur certains vases, depuis l'âge archaïque, les Sirènes tiennent des instruments de musique pour accompagner leur chant¹⁶⁵⁷. Le débat sur ce que les Sirènes ont chanté et comment elles l'ont chanté reste cependant sans réponse : la fascination de leur performance est-elle liée au contenu sapientiel ou à la façon dont elles le racontent ? Au mode de chant ou au son lui-même ? Dans le passage homérique, il est question à la fois d'*ops*, de *phthongos* et d'*aoide*,

dévoration.

¹⁶⁵⁴ Hésiode (28 M.-W.) leur attribue également la capacité de calmer (*thelgein*) les vents.

¹⁶⁵⁵ Sur les Sirènes comme contraire des Muses, voir Vernant 1989 (2000), 124 ss. ; également Semenzato 2014. Dans les *Phéniennes* d'Euripide, le chant du Sphinx était défini comme « loin des Muses » (v. 807). Une tradition attestée chez Apoll. Rhod. IV 895-896 fait des Sirènes les filles d'Achéloos et d'une Muse, Terpsichore (ou Melpomène selon Hyg. 141,1).

¹⁶⁵⁶ Sur le *leimon* comme lieu à connotation érotique Motte 1973 ; sur le lien entre féminité et mort Kahn 1982, Vernant 1989, chap. VI.

¹⁶⁵⁷ Voir p. ex. une statuette en marbre de la mer de Marmara de 550 av. J.-C. (Copenhague, Glyptotek 2817 = LIMC s.v. *Seirenes* 37) et un *oinochos* attique à f.n. de 520-500 av. J.-C. (New York, Coll. G. Callimachopoulos).

des noms aux sens différents, accompagnés des adjectifs *ligyros* et *meligerys*¹⁶⁵⁸. Ce passage est le seul dans lequel la séduction du chant des Sirènes est également abordée au niveau du contenu ; dans d'autres sources littéraires, le pouvoir de séduction de ces créatures hybrides est généralement lié à la voix. Quelle que soit la façon dont sont interprétés cette voix et ce chant, la paralysie de la volonté qui en résulte n'est pas liée dans la mythologie grecque à des personnages masculins¹⁶⁵⁹ ; le seul personnage masculin à provoquer cet effet est Orphée, dont l'enchantement est principalement lié au son de sa lyre. Dans les *Argonautiques* d'Apollonios de Rhodes, Orphée est le seul capable d'annuler le charme des Sirènes avec sa musique (IV 890-912).

Les Sirènes sont largement représentées par les céramographes, surtout à l'époque archaïque¹⁶⁶⁰, à côté d'Ulysse attaché au mât du navire¹⁶⁶¹ ; si au début leurs figures sont celles d'oiseaux n'ayant que des têtes de femmes¹⁶⁶², au fil du temps la composante humaine se développe en un buste de femme avec des bras, greffé sur un corps ornithomorphe. À l'époque hellénistique, de l'oiseau il ne reste souvent que les pattes.

Les Sirènes, comme les Sphinx, sont également présentes dans l'iconographie dans un autre contexte thématique, dans des scènes ou monuments liés à la mort. Citons par exemple les nombreuses stèles et statues funéraires qui, à partir du VI^e siècle en Asie Mineure et du IV^e siècle en Attique, portent des figures de ces créatures ailées, en train de chanter, de jouer d'un instrument ou de porter le deuil¹⁶⁶³. Elles ne se limitent pas à exprimer le deuil et la lamentation funèbre : leur présence – non agressive – dans les scènes d'exposition de cadavres et de violence guerrière en fait des figures d'accompagnement du passage de la vie à la mort¹⁶⁶⁴. Ces Sirènes d'Hadès sont également mentionnées dans des sources littéraires, par Sophocle (fr. 861 R. Σειρήνας εισαφικόμην, / Φόρκου κόρας, θροοῦντε τοὺς Ἄϊδου νόμους

¹⁶⁵⁸ À cet égard, Kahn 1982, Quintillà Zanuy 1996, Mancini 2005, 35-47. Ballabriga 1998, 168-172 souligne que le chant des Sirènes homériques est aussi *alyros*, « sans lyre », comme celui des Érinyes (Aesch. *Ag.* 990 ; *Eum* 331-333 ἀφὸρμικτος) et du Sphinx (Eur. *Ph.* 1028), avec des effets d'enchantement et de terreur. L'adjectif *ligyros* est utilisé dans Homère pour indiquer des sons non humains, comme le souffle du vent ou le cri d'un oiseau (*Il.* V 526, XIII 590, XIV 290).

¹⁶⁵⁹ Sauf peut-être le cas de Typhon. Bien qu'il ne provoque pas l'enchantement, mais la terreur, la voix de Typhon chez Hésiode est également qualifiée de θαύματ' ἀκοῦσαι (*Th.* 834) : le prodige réside dans le fait qu'elle reproduit des sons et des vers d'animaux. Le son caractérise en particulier les entités féminines, telles que la Gorgone, les Érinyes, le Sphinx, les Harpies, mais presque jamais avec le pouvoir d'enchantement. Sur la sonorité de Typhon dans Hésiode et Pindare, voir Passmore 2018.

¹⁶⁶⁰ Cependant, toutes les figures ailées au visage de femme ne doivent pas être identifiées aux Sirènes : les Harpies et les Kères ou d'autres êtres-oiseaux anonymes partagent la même morphologie. Les Sirènes sont généralement reconnaissables lorsqu'elles sont directement nommées sur le vase, lorsque la scène est identifiable comme étant homérique, lorsqu'elles sont équipées d'instruments de musique (mais il n'est pas certain qu'elles soient les seules entités ornithomorphes chantantes, car le chant est une caractéristique des oiseaux) ou lorsqu'elles sont représentées sur certains types de monuments, comme les stèles funéraires. Les premières images ornithomorphes dans lesquelles les Sirènes peuvent être reconnues sur la base de ces paramètres datent du début du VI^e siècle (un *aryballos* corinthien à f.n. de Bâle, Antikenmuseum BS 425 = LIMC s.v. *Seirenes* 150, représentant la scène de l'*Odyssée*, remonte à 600 av. J.-C.), mais certaines images de femmes-oiseaux avec des instruments de musique remontent au VIII^e-VII^e siècle.

¹⁶⁶¹ Par exemple le célèbre *katapontismos* des Sirènes sur un *stamnos* attique à f.r., de 500-450 av. J.-C., attribué au Peintre des Sirènes, Londres, British Museum 1843.1103.31 (FIG 59).

¹⁶⁶² Parmi les nombreuses représentations, voir e.g. l'amphore à panse à f.n., vers 600-575 av. J.-C., peintre de l'entourage du Peintre de Polos, de Athènes, Paris, Musée du Louvre E 815 (FIG. 55).

¹⁶⁶³ E.g. LIMC s.v. *Seirenes* 95-113.

¹⁶⁶⁴ À ce propos Mancini 2005, 26-33. La chercheuse montre également comment, plus généralement, les Sirènes sont mentionnées à l'occasion de rites dans lesquels le chant joue un rôle important.

« Je suis venu aux Sirènes, les filles de Phorkys, qui chantent les sons de la mort ») et par Euripide (*Hel.* 167-173 πτεροφόροι νεάνιδες, / παρθένοι Χθονὸς κόραι, / Σειρήνες, εἴθ' ἔμοις / ἴγροισι μόλοιτ' ἔχουσαι Λίβυν / λωτὸν ἢ σύριγγας ἢ / φόρμιγγας αἰλίνοις κακοῖσι† / τοῖς ἔμοισι σύνοχα δάκρυα, / πάθεισι πάθεα, μέλεσι μέλεα, « Jouvencelles ailées, ô vierges filles de la terre, Sirènes, puissiez-vous venir à mes plaintes faire écho sur le lotos de Lybie ou la syrinx, apportant à mes cris funèbres des larmes bien à l'unisson, des accompagnements de peines à mes peines, et de chants à mes chants »¹⁶⁶⁵.

Quelle est la relation entre les monstres séducteurs et tueurs de l'*Odyssée* et ces figures funéraires et psychopompes apparemment bienveillantes ? Le seul *medium communis* à part la mort semble être le chant. Il est possible que des figures typiques du folklore, des femmes de la mer trompeuses et assassines, qui cachent leur cruauté sous une apparence séduisante, ou les génies des passages¹⁶⁶⁶, ou des sorcières des *eschatiai*, ou bien les nombreux démons ailés de la mythologie du Proche-Orient ancien¹⁶⁶⁷, aient fourni des indices pour la création de l'épisode homérique des Sirènes, dotées plus tard d'un nom, d'une généalogie, d'une histoire mythique et du trait distinctif de la voix enchanteresse. Cette dernière particularité est également typique d'autres personnages homériques, tels que Circé et Calypso ; la férocité mortelle est plus généralement un attribut des protagonistes des dangereuses rencontres du *nostos* d'Ulysse, par exemple les Cyclopes ou les Lestrygons. Les enchanteresses de la mer, voix de pure persuasion, promettent le plaisir, mais mènent à la mort : c'est peut-être pour cette raison qu'elles ont été assimilées aussi aux démons ailés et aux entités accompagnant le passage de la vie à l'au-delà, dont les enchanteresses homériques auraient pris le nom de Sirènes¹⁶⁶⁸. C'est peut-être grâce à Homère qu'une des nombreuses créatures de l'imaginaire populaire est devenue la plus connue parmi les hybrides féminins. Il est cependant difficile de comprendre comment et dans quelle mesure toutes ou certaines de ces suggestions qui existaient avant Homère ont fusionné sur le chemin du mythe polyvalent des Sirènes.

La liminalité des Sirènes, leur statut limite, ne s'exprime pas seulement dans leur fonction de lien entre la vie et la mort : leur *parthenia*¹⁶⁶⁹ en est aussi un signe, qui, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, désigne un passage, un statut intermédiaire entre l'enfance et le mariage, qui correspond à la séduction maximale et au danger maximal de la femme avant la domestication du mariage. La représentation des Sirènes sur des objets liés à la sphère féminine, comme le miroir, ou dans des scènes de mariage ou de préparation au mariage, notamment sur des vases à figures noires, suggère que l'iconographie de ces entités pourrait être liée à des rites de transition¹⁶⁷⁰ ; les Sirènes seraient l'archétype de la féminité troublante

¹⁶⁶⁵ Voir aussi Platon, *Crat.* 403d-e.

¹⁶⁶⁶ Vian 1952.

¹⁶⁶⁷ Les démons et les sorcières sous forme d'oiseaux sont très répandus dans le *folktale* de nombreuses cultures (Thompson 1955-58, G 211.3 ; Scobie 1978). Dans le monde grec, les Stryges sont des sorcières ornithomorphes de l'imaginaire populaire, dépourvues d'événements mythiques individuels, qui volent la nuit pour sucer le sang des enfants.

¹⁶⁶⁸ Page 1973 (1983), 81-87, qui suggère d'innombrables parallèles avec d'autres cultures.

¹⁶⁶⁹ Homère ne mentionne pas la *parthenia* des Sirènes, qualifiées de *korai* et de *parthenoi* dans les passages précités de Sophocle et d'Euripide, puis dans Ap. Rh IV 899 et 909. Selon un mythe attesté dans *Schol. in Od.* XII 38 et 39, et qui, selon certains chercheurs, remonterait à Hésiode, les Sirènes étaient des vierges transformées en oiseaux par Aphrodite pour se venger : ἐλόμεναι δὲ παρθενίαν ἐμισήθησαν ὑπὸ Ἀφροδίτης καὶ ἔχουσαι πτερὰ ἀπέπτησαν εἰς τὸ Τυρρηρικὸν κλίμα.

¹⁶⁷⁰ Voir p. ex. le miroir en bronze de Locres avec une Sirène entre le miroir et la poignée (environ 480 av. J.-C.,

des vierges, dont le statut liminal serait représenté par leur nature hybride¹⁶⁷¹, qui incarne bien la transition de la fécondité des adolescentes à la civilisation induite par le mariage. La prairie fleurie sur laquelle se trouvent les Sirènes homériques est, comme on le sait, un lieu symbolique lié aux histoires de *parthenoi*¹⁶⁷², dont la plus célèbre est le rat de Perséphone, auquel les Sirènes sont liées dans une variante de leur mythe¹⁶⁷³. Comme les Sirènes, d'autres *meixoparthenoi*, telles que le Sphinx et les Harpies, sont également représentées sur les tombes, pour accompagner les morts et veiller sur eux : encore une fois des vierges qui rendent propice un passage.

Le conte homérique ne décrit pas la séduction des Sirènes de manière amoureuse, bien que leur flatterie génère chez l'auditeur une attente de plaisir exprimée par le verbe *τέρπομαι*. Leur aspect physique reste inexprimé ; mais l'enchantement qu'elles provoquent contient déjà les germes qui, aux époques suivantes, permettront de mettre en relation les Sirènes avec la *peitho* amoureuse et qui les lieront à la combinaison de fascination/d'enchantement caractéristique des séductrices et des « magiciennes ». Comme ces dernières, les Sirènes vont bientôt réapparaître dans des contextes érotiques, en tant que symbole du plaisir sensuel ou même transfigurées en prostituées. De la sphère de la *parthenos* à celle de la prostituée, les Sirènes en sont ainsi venues à incarner, surtout à partir de l'époque classique, toutes les nuances de la sensualité extra-conjugale : les deux images, loin d'être contradictoires, sont deux aspects du même type de séductrices, celles qui sont étrangères au statut de l'épouse légitime, qui éloignent les hommes de leur *oikos*, comme Circé, Calypso, les Sirènes et les prostituées destructrices de mariage décrites par les orateurs du IV^e siècle¹⁶⁷⁴.

Ainsi, à l'époque classique, la dangerosité des Sirènes coïncide souvent avec la possession de l'*himeros*¹⁶⁷⁵, d'où découle la métaphore érotique de la dévoration¹⁶⁷⁶. Si les Sirènes les plus anciennes sont représentées par les céramistes comme masculines, parfois barbues¹⁶⁷⁷, à partir du V^e siècle elles commencent à subir un processus de féminisation qui se poursuivra au fil des siècles, selon une ligne directrice déjà observée à propos du Sphinx et que l'on retrouvera dans les représentations de Scylla et d'autres « monstres » féminins : la partie bestiale du corps est progressivement réduite, les caractéristiques féminines, telles que le sein et la

Musée de Reggio de Calabre). Le miroir restera à travers les siècles un objet lié à la Sirène. Voir Deschodt 2012, 307-322.

¹⁶⁷¹ Kahn 1980. Pour une analyse de la *parthenia* des Sirènes, voir Mancini 2005, 113-129.

¹⁶⁷² Calame 1992, 119-129.

¹⁶⁷³ Hyg. 141, selon qui la transformation des Sirènes en *meixoparthenoi* était une punition infligée par Déméter parce que les jeunes filles n'avaient pas protégé Perséphone de l'enlèvement. Une mention aussi dans Ap. Rh. IV 896-898.

¹⁶⁷⁴ La même capacité à éloigner les hommes du toit familial est attribuée à d'autres figures féminines étranges, les Célédones, des statues chantantes en or placées sur le fronton du temple de Delphes et décrites par Pind. *Pa.* VIII 65-71 Mähler.

¹⁶⁷⁵ Sur le célèbre *stamnos* à f.r. du British Museum (E440, environ 480 av. J.-C., FIG. 59) qui représente peut-être le *katapontismos* des Sirènes vaincues par Ulysse, trois Érotés surmontés de l'inscription *ἸΜΕΡΟΣ* sont représentés.

¹⁶⁷⁶ La Sirène dévoreuse d'hommes partage plusieurs caractéristiques avec les Nymphes, également *parthenoi*, souvent liées à l'eau et aux *eschatai* de type insulaire et séductrices des hommes mortels.

¹⁶⁷⁷ Une terre cuite du milieu du VI^e siècle (Budapest, Museum Beaux-Arts T34 = LIMC s.v. *Seirenes* 8), un vase en argile illustré de figures datant d'environ 595 av. J.-C. (Bâle, Antikenmuseum und Sammlung 1407 = LIMC s.v. *Seirenes* 17a, FIG. 56) et une assiette à f.n. béotienne de 580-570 av. J.-C. (Paris, Louvre, L 53-CA 1629), portent une Sirène barbue.

blancheur de la peau, sont accentuées, et des colliers, des diadèmes et des boucles d'oreilles semblent adoucir leur image¹⁶⁷⁸. Leur figure est également juxtaposée à des scènes érotiques : par exemple, sur un cratère à figures rouges du V^e siècle (Paris, Louvre 925), datant environ de 430 avant J.-C., on observe d'un côté Danaé couchée avec son manteau ouvert en train de recevoir Zeus sous la forme d'une pluie dorée, et de l'autre une Sirène jouant de l'*aulos*, et représentant peut-être la séduction amoureuse.

En même temps, dans les sources littéraires, la Sirène devient un symbole d'éloquence, de persuasion trompeuse¹⁶⁷⁹ et de plaisirs sensuels, au point de se déguiser en prostituée. Dans la comédie, déjà à partir de l'*archaia*, les Sirènes sont associées à l'aspect dévorant de la sexualité féminine : dans les fragments des *Sirènes* d'Épicharme on peut entrevoir des festins épiques, comme dans la comédie homonyme de Nicophon, tandis que dans la *Neottis* d'Anaxilas l'épithète de « Sirène déplumée » est adressée à une prostituée désarmée (fr. 22,20 K.-A.)¹⁶⁸⁰. Selon une interprétation rationalisante attestée dans Eust. *Ad. Hom. Od.* 1709, 32 ss., les Sirènes étaient en fait des courtisanes et des musiciennes¹⁶⁸¹. Cette lecture des Sirènes se poursuivra à l'époque hellénistique et sera utilisée comme une allégorie de l'amour sensuel par les Pères de l'Église.

SCYLLA (ET CHARYBDE)

La première mention de Scylla dans le monde grec se trouve dans l'*Odyssée*. Comme pour les Sirènes, l'apparition du *ketos* est prédite par Circé, qui décrit son apparition (XII 85-100) :

ἐνθα δ' ἐνὶ Σκύλλῃ ναίει δεινὸν λελακυῖα.	85
τῆς ἧ τοι φωνὴ μὲν ὄση σκύλακος νεογιλλῆς	
γίνεται, αὐτὴ δ' αὖτε πέλωρ κακόν· οὐδέ κέ τις μιν	
γηθήσειεν ἰδών, οὐδ' εἰ θεὸς ἀντιάσειε.	
τῆς ἧ τοι πόδες εἰσὶ δωδέκα πάντες ἄωροι,	
ἔξ δέ τέ οἱ δειραὶ περιμήκεες, ἐν δὲ ἐκάστη	90
σμερδαλέῃ κεφαλῇ, ἐν δὲ τρίστοιχοὶ ὀδόντες,	
πυκνοὶ καὶ θαμέες, πλεῖοι μέλανος θανάτοιο.	
μέσση μὲν τε κατὰ σπείους κοίλοιο δέδυκεν,	
ἔξω δ' ἐξίσχει κεφαλὰς δεινοῖο βερέθρου·	
αὐτοῦ δ' ἰχθυάα, σκόπελον περιμαιμώωσα,	95
δελφῖνάς τε κύνας τε καὶ εἴ ποθι μεῖζον ἔλησι	

¹⁶⁷⁸ Par exemple, un cratère apulien à f.r. (collection privée) et une amphore de Paestum à f.r. (Boston, Museum of Fine Arts 1899.540), tous deux de la fin du IV^e siècle (= *LIMC s.v. Seirenes* 45 et 58). Des Sirènes féminines avec lyre sont représentées sur un *oinochoe* attique à f.n., 525-475 av. J.-C., New York, Coll. privée Callimanopoulos (FIG 57) ; une Sirène très coquette se trouve sur un cratère apulien à f.r., de 330-320 av. J.-C., Collection privée (FIG. 58). Sur cette évolution Hofstetter 1990, 298 ss.

¹⁶⁷⁹ Eur. *Androm.* 936-938 (persuasion ruineuse) ; Aesch. *C. Ctes.* 228 (persuasion trompeuse et dangereuse) ; Plato *Symp.* 216a (la séduction de la parole de Socrate). D'autres exemples dans Leclercq-Marx 1997, 36 ss. Philostr. *V. Soph.* I 17 raconte que sur la tombe d'Isocrate, une Sirène a été gravée, en témoignage de son pouvoir de persuasion.

¹⁶⁸⁰ « Théano n'est-elle pas une Sirène déplumée ? En fait, elle a le visage et la voix d'une femme, mais les pattes d'un corbeau ».

¹⁶⁸¹ Voir également *AP V* 161 (attribué à Asclépiade) dans lequel il est dit, à propos de trois prostituées, qu'elles sont plus dangereuses que les Sirènes. Sur les interprétations évhéméristes des Sirènes, voir Courcelle 1975.

κῆτος, ἃ μυρία βόσκει ἀγαστονος Ἀμφιτρίτη.
 τῆ δ' οὐ πώ ποτε ναῦται ἀκήριοι εὐχετόωνται
 παρφυγέειν σὺν νηϊ· φέρει δέ τε κρατὶ ἐκάστῳ
 φῶτ' ἔξαρπάξασα νεὸς κυανοπύροιο.

100

Du fond du vaisseau, le plus habile archer ne saurait envoyer sa flèche en cette cave, où Skylla, la terrible aboyeuse, a son gîte. Sa voix est d'une chienne, encore toute petite ; mais c'est un monstre affreux, dont la vue est sans charme et, même pour un dieu, la rencontre sans joie. Ses pieds – elle en a douze, - ne sont que des moignons¹⁶⁸² ; mais sur six cous géants, six têtes effroyables ont, chacune en sa gueule, trois rangs de dents serrées, imbriquées, toutes pleines des ombres de la mort. Enfoncée à mi-corps dans le creux de la roche, elle darde ses cous hors de l'ancre terrible et pêche de là-haut, tout autour de l'écueil que fouille son regard, les dauphins et les chiens de mer et, quelquefois, l'un de ces plus grands monstres que nourrit par milliers la hurlante Amphitrite. Jamais homme de mer ne s'est encore vanté d'avoir fait passer là sans sang dommage un navire : jusqu'au fond des bateaux à la proue azurée, chaque gueule du monstre vient enlever un homme.

Scylla est présentée comme une créature hybride à six têtes, impitoyable et cannibale, qui aboie comme un chiot et dont l'apparence suscite une horreur particulière¹⁶⁸³. La peur qu'elle suscite est soulignée plusieurs fois, dans ce passage et plus tard, après son apparition : elle est due précisément à la connotation du *ketos* comme monstre anthropophage, marqué par l'appareil hypertrophique des bouches et des dents, et par la recherche continue de proies. Quand Ulysse se propose de l'affronter, Circé lui conseille d'abandonner, car Scylla est immortelle, sauvage et dangereuse, et la seule solution est de la fuir (XII 118-120 ἢ δέ τοι οὐ θνητή, ἀλλ' ἀθάνατον κακὸν ἐστί, / δεινὸν τ' ἀργαλέον τε καὶ ἄγριον οὐδὲ μαχητόν· / οὐδέ τις ἔστ' ἀλκή· φυγέειν κάρτιστον ἀπ' αὐτῆς). La soudaine épiphanie de Scylla, qui emporte six compagnons du navire et les dévore (XII 245-259), n'est pas accompagnée d'autres descriptions : l'horreur de ces morts épuise les possibilités expressives de l'aède. Il reste l'image des jambes et des bras des compagnons qui se soulèvent en l'air et les mains tendues avant qu'il ne soient dévorés. Scylla appartient à la catégorie des monstres qui peuplent les histoires de marins, et qui représentent les dangers de la navigation et la peur de l'inconnu caché sous la surface de la mer ; un inconnu incarné par une difformité monstrueuse et disproportionnée comme celle de Scylla ou par l'informe représenté par Charybde, dont le public d'Homère ne connaît que l'acte cyclique de sucer et de vomir de l'eau, créant des tourbillons mortels¹⁶⁸⁴. C'est précisément cette absence de forme, le fait que personne ne sache comment est Charybde, qui suscite l'angoisse vis-à-vis de l'entité, dont il n'y a pas d'image dans l'art ancien.

Contrairement à d'autres monstres hybrides, qui semblent souvent stimuler l'imagination des céramographes, aucune image de Scylla d'âge archaïque ne nous est parvenue : le fait est

¹⁶⁸² La signification de ἄποδοι est discutée : Eust. *ad Hom. Od.* XII 89 écrit : « Pieds sans forme, selon les anciens, soit délicats, soit pendants de côté et faibles, soit difficiles à conserver, que personne ne pouvait voir ».

¹⁶⁸³ *Od.* XII 258-259 : « Non ! Jamais, de mes yeux, je ne vis telle horreur (οἴκτιστον), à travers tous les maux que m'a valu sur mer la recherche des passes ».

¹⁶⁸⁴ Li Causi 2008 et 2013.

surprenant, étant donné la grande diffusion des thèmes de l'*Odyssee* dans la peinture vasculaire et la présence d'autres monstres, comme Hydre ou Typhon, similaires à la description homérique de Scylla et donc utilisables comme modèle iconographique¹⁶⁸⁵. Lorsque Scylla apparaît dans les arts figuratifs, dans la première moitié du V^e siècle, son aspect est très différent de la description donnée par Homère : son image est celle d'un gracieux et jeune torse féminin, surmonté d'un visage de femme et doté d'une queue de poisson, parfois double. De sa ceinture ou du bas-ventre (plus rarement des épaules) sortent des têtes de chiens ; elle tient parfois une rame. Même dans les cas où l'artiste évoque l'épisode de l'*Odyssee* (Scylla attaquant le navire ou s'emparant d'un compagnon), l'iconographie reste la même. Par rapport à l'époque archaïque, où cet hybride marin était principalement caractérisé par l'anthropophagie, et dont la féminité n'était évoquée que par le nom et l'utilisation du genre grammatical féminin, les attributs les plus évidents de Scylla, outre le lien avec la mer, deviennent maintenant la féminité et les caractéristiques canines, qui se transfèrent de la voix à la morphologie¹⁶⁸⁶. En plus de se féminiser, l'image s'adoucit, perdant les contours effrayants si accentués chez Homère ; elle porte parfois un diadème, un collier ou des bracelets.

Dans les sources littéraires, Scylla disparaît, à notre connaissance, pendant une longue période de temps. Une scholie nous informe qu'Acousilaos, Hésiode et Stésichore n'étaient pas d'accord sur la généalogie du monstre, et qu'un poème de Stésichore s'intitulait *Scylla*¹⁶⁸⁷. On trouve une allusion au *ketos* dans l'*Iambe sur les femmes* de Sémonide (fr. 7,20), dans lequel on attribue à la femme-chienne un ἄπρηκτον ἀὐονὴν « cri contre lequel on ne peut rien », également attribué à Scylla dans *Od.* XII 223. Dans la littérature classique, le monstre est féminisé, par rapport à l'image homérique, par l'association avec d'autres figures de femmes dangereuses de la mythologie, telles que Clytemnestre (Aesch. *Ag.* 1232-1234), Médée (Eur. *Med.* 1342-1343) ou des prostituées (Anaxil. fr. 22,15-17 K.-A.). Aucune de ces sources ne mentionne la morphologie du monstre, qui a probablement été considérée comme allant de soi et connue du public, ni ne lui donne un schéma narratif : les auteurs la mentionnent simplement comme un terme de comparaison de la férocité des femmes meurtrières dangereuses.

Comment expliquer la divergence entre la Scylla homérique et celle de l'iconographie ? La rareté des sources sur le personnage et la longue période qui sépare Homère des premières sources iconographiques rendent la réponse difficile. Une première hypothèse est que l'image de Scylla en tant que *meixoparthenos* provient du poème de Stésichore ou d'une autre source

¹⁶⁸⁵ Sur l'iconographie de Scylla, voir Aguirre Castro 2002, Neils 1995, Buitron-Oliver, Cohen 1995, 34-36.

¹⁶⁸⁶ Marianne Hopman, auteure d'une monographie (Hopman 2012) sur Scylla caractérisée par son originalité théorique (voir aussi *supra* chap. II.2.4) et par une connaissance approfondie des sources, met en évidence que les traits caractéristiques de cette entité sont les champs sémantiques du chien, de la mer et de la féminité, corrélés et représentés au fil des siècles avec constance, quoiqu'avec des modalités et des gradations différentes.

¹⁶⁸⁷ *Schol. Ap. Rh.* IV 828 : Σκύλλης Αὔσονιης ... ἦν τέκε Φόρκωι νυκτιπόλος Ἐκάτη, τὴν τε κλείουσι Κράταιν] Ἀκουσίλαος Φόρκωνος (Acus. *FGrHist* 2 F 42) καὶ Ἐκάτης τὴν Σκύλλαν λέγει· Ὅμηρος (*Od.* XII 124) δὲ οὐχ Ἐκάτην ἀλλὰ Κράταιν ... ἐν δὲ ταῖς Μεγάλαις Ἠοίαις (Hes. fr. 262 M.-W.) Φόρβαντος καὶ Ἐκάτης ἡ Σκύλλα. Στησίχορος δὲ ἐν τῇ Σκύλλῃ (fr. 220 *PMG*) †εἰδός τινος† Λαμίας τὴν Σκύλλαν φησὶ θυγατέρα εἶναι. Dans la généalogie de Scylla, la tendance à relier les monstres au niveau narratif ou généalogique, comme c'est le cas pour les femmes meurtrières, est également présente : en effet, Typhon et Échidna ou Lamia sont également attribués comme parents à Scylla.

perdue. Hygin (199) raconte que Scylla avait été empoisonnée par les *pharmaka* de Circé par jalousie, parce que Glaucos, que la déesse aimait, était au contraire amoureux de la jeune fille : après que Scylla se soit baignée dans de l'eau de mer contaminée par les philtres de Circé – raconte Hygin – des chiens avaient surgi de son aine et la *parthenos* s'était transformée en monstre. Cette histoire n'apparaît pas dans les sources littéraires avant l'époque hellénistique¹⁶⁸⁸ : est-il possible qu'elle ait déjà été racontée dans Stésichore et que son poème ait influencé les arts figuratifs ?

En général, il est risqué de postuler une relation si étroite entre images et textes ; bien que les images dialoguent souvent avec les représentations littéraires, la transposition littérale des thèmes d'un langage à l'autre (qu'on imagine toujours orientée uniquement de la littérature à l'iconographie) n'est pas le mode le plus fréquent. Plus précisément, les monstres hybrides sont une opportunité pour les artistes de combiner diverses suggestions et matériaux préexistants par le biais de mécanismes propres au langage artistique et indépendants des textes littéraires. Cela est démontré par le fait qu'il y a souvent des divergences entre les images et la description des monstres faite par les poètes, comme dans le cas de Méduse ou de Typhon. Cependant, même dans les différentes transpositions, les traits pertinents des personnages sont généralement conservés : dans le cas de Scylla, la mer, la femme et le chien, qui associent les deux représentations.

L'image de Scylla en femme à queue de poisson pourrait donc dériver d'une combinaison modelée sur la figure du triton, féminisé et hybridé, avec un autre élément de dérivation homérique, le chien, en maintenant les trois caractéristiques principales du personnage. L'histoire racontée par Hygin et répandue surtout à Rome, en particulier dans les *Métamorphoses* d'Ovide (XIII 730-IV 74), serait née plus tard, à l'époque hellénistique, une période caractérisée par l'intérêt tant pour les métamorphoses que pour les *aitia* : elle aurait fourni une histoire et une étymologie à la *meixoparthenos* marine consacrée par les images¹⁶⁸⁹. À l'époque hellénistique, Scylla a probablement été incluse également dans la saga d'Héraclès, comme en témoigne l'*Alexandra* de Lycophron (vv. 46-49 et *Schol ad loc.* ; v. 650). Cela dit, il n'est pas du tout impossible que Stésichore, qui avait déjà modifié des versions canoniques du mythe en d'autres occasions, ait proposé dans son poème une Scylla différente de celle homérique et peut-être déjà féminisée : selon la scholie aux *Argonautiques* que nous venons de mentionner, la variation généalogique qui fait de Lamia la mère de Scylla pourrait en être un indice¹⁶⁹⁰.

Qu'est-il arrivé à la voracité sanglante de Scylla, qui est la caractéristique la plus évidente du *ketos* dans l'*Odyssée* ? La féminisation de Scylla dans l'iconographie depuis ses premières apparitions dans la première moitié du V^e siècle est en effet accompagnée d'une absence de traits effrayants. Cela semblerait indiquer une atténuation de son danger par rapport à

¹⁶⁸⁸ La première attestation de l'amour de Glaucos pour Scylla se trouve dans le fragment d'un poème intitulé Scylla attribué par Athen. VII 297b (= *Suppl. Hell.* 456,1-6) à la poétesse Hédyle du III^e siècle av. J.-C.

¹⁶⁸⁹ C'est l'hypothèse d'Hopman 2012, 96 ss. Même Charybde, à un certain moment de son parcours mythique, est dotée d'une histoire : elle était à l'origine une Naiade, connue pour sa voracité, qui un jour a volé à Héraclès les bœufs de Géryon et en avait mangé quelques-uns. Zeus l'avait alors jetée dans la mer, la frappant avec la foudre, et l'avait transformée en monstre.

¹⁶⁹⁰ Selon Aguirre Castro 2002, 326, au contraire, l'image de Scylla en tant que *meixoparthenos* pourrait dériver directement du *folklore* et de modèles figuratifs marins tels que les tritons, Achéloos ou Nérée.

l'horrible créature anthropophage d'Homère, une sorte de civilisation par rapport à ses formes initiales¹⁶⁹¹. Mais, à y regarder de plus près, l'illusion d'optique disparaît : le danger de Scylla n'a pas disparu, il a seulement changé de forme. Le personnage s'est sexualisé, et sa charge gynécophobique a été déclinée dans une triple direction : Scylla incarne la peur de la violence des femmes ; la peur de leur voracité sexuelle ; la peur de la *parthenos* en tant que forme féminine séduisante mais pas encore apprivoisée. La *meixoparthenos* est en constante recherche de proies, comme le monstre homérique : c'est peut-être à cette recherche que fait allusion le geste de l'*apokopein* qui caractérise de nombreuses représentations de Scylla¹⁶⁹².

La peur de la violence féminine et de l'anthropophagie sexuelle est attestée par les rares mentions de Scylla à l'époque classique, qui, comme nous l'avons vu, établissent une relation entre cette figure canine et les deux tueuses les plus connues de la mythologie grecque, Clytemnestre (souvent appelée « chienne », comme sa sœur Hélène) et Médée, mais aussi avec la catégorie des prostituées. Son agressivité est également marquée par certaines représentations où Scylla tient une épée¹⁶⁹³. La sphère symbolique du chien comprend également, comme nous l'avons vu, la voracité, la luxure, la nature infidèle¹⁶⁹⁴. Quant à la représentation de Scylla en tant que *parthenos* non encore domestiquée, elle se manifeste, par exemple, par les analogies, dans certaines représentations du personnage, avec les schémas iconographiques typiques d'Athéna, d'Artémis et d'Atalante¹⁶⁹⁵ et par le fait que certains céramographes lui opposent Thétis, la figure matrimoniale par excellence¹⁶⁹⁶.

Dans la version du mythe racontée par Hygin et Ovide, Scylla est une *parthenos*, et dans le récit que fait Servius (*ad Verg. Ecl. VI 74*), elle est même une compagne de chasse d'Artémis (*Scylla... quae Dianae comes erat*). C'est précisément à partir de cette condition de *parthenia* que la métamorphose de Scylla a conduit à émettre l'hypothèse – quelque peu risquée – d'une punition liée au refus du mariage, semblable à celle infligée à Callisto : la transformation serait un symbole de la liminalité virginale mal surmontée par la jeune fille¹⁶⁹⁷.

De la féminité ambiguë de Scylla il semble qu'une trace soit restée aussi dans une interprétation évhémériste du mythe. Le paradoxographe Héraclite (II^e-I^e siècle av. J.-C.) déclare en effet : « On dit que Scylla dévorait les marins de passage. Mais Scylla était une belle hétéraire qui vivait sur une île avec ses parasites débauchés et ressemblant à des chiens. Avec eux, elle dévorait les étrangers, dont les compagnons d'Ulysse. Mais avec Ulysse, elle a échoué, car il était trop intelligent » (*De incred.* 2). L'image de la prostituée-monstre peut

¹⁶⁹¹ Une « civilisation » qui selon Neils 1995, 182 dériverait également du déclin à l'époque classique de la peur des Grecs pour la navigation.

¹⁶⁹² *LIMC s.v. Scylla I* 15-22, y compris le magnifique cratère à f.r. de Paestum du milieu du IV^e siècle signé de Asteas (Paestum, Museo Archeologico 230894 = *LIMC s.v. Scylla I* 16) représentant l'enlèvement d'Europe observé par Scylla (FIGG. 61-62).

¹⁶⁹³ Par exemple sur un cratère béotien à f.r. de la seconde moitié du V^e siècle, sur lequel la *meixoparthenos* est représentée avec des cheveux courts (Paris, Louvre CA 1341 = *LIMC s.v. Scylla I* 69, FIG. 60). Pour des représentations similaires entre le V^e et le IV^e siècle, voir *LIMC s.v. Scylla I* 70-72.

¹⁶⁹⁴ Voir *supra* chap. II.3.1. L'interprétation de Resel 2000, 17 et Hopman 2012, 131 ss., qui attribuent à la *meixoparthenos* avec les chiens qui sortent du bas-ventre la même fonction que le vagin denté du folklore, nous semble sans bases solides.

¹⁶⁹⁵ Par exemple sur le relief mélien en terre cuite d'Égine datant d'environ 460 av. J.-C. (Londres, British Museum 67.5-8.673 = *LIMC s.v. Scylla I* 9).

¹⁶⁹⁶ Pour une analyse du personnage de Scylla en tant que « untamed maiden », voir Hopman 2012, 142-172.

¹⁶⁹⁷ Resel 2000, 14-18.

cependant avoir été calquée sur les nombreux autres exemples rencontrés jusqu'à présent, tels que les Sirènes-prostituées ou le Sphinx-prostitué. Selon Héraclite l'Allégoriste (*All.* 70,11, I^{er} siècle après J.-C.), Scylla « est la représentation allégorique de l'impudence aux mille visages » (πολύμορφον ἀναίδειαν), et les chiens qui sortent de son corps indiquent « rapacité, audace, convoitise » (άρπαγῆ, τόλμη καὶ πλεονεξία) ; en effet, tous les personnages rencontrés par Ulysse sont représentés dans cette œuvre comme des allégories de vices ou de tentations humaines¹⁶⁹⁸.

LA PROGÉNITURE DE PHORCYS ET CÉTO : LES GRÉES ET LES GORGONES

Selon Hésiode, les deux divinités marines Céto et Phorcys (parentes également des Sirènes, de Scylla et d'Échidna selon certaines sources) avaient donné naissance à deux groupes d'entités féminines monstrueuses, la Gorgone et les Grées (*Th.* 270-279)¹⁶⁹⁹ :

Φόρκυι δ' αὖ Κητῶ γραίας τέκε καλλιπαρήους	270
ἐκ γενετῆς πολιάς, τὰς δὴ Γραίας καλέουσιν	
ἀθάνατοί τε θεοὶ χαμαὶ ἐρχόμενοι τ' ἄνθρωποι,	
Πεμφρηδῶ τ' εὐπεπλον Ἐνυῶ τε κροκόπεπλον,	
Γοργούς θ', αἶ ναίουσι πέρην κλυτοῦ Ὀκεανοῖο	
ἐσχατιῇ πρὸς νυκτός, ἴν' Ἐσπερίδες λιγύφωνοι,	275
Σθεννώ τ' Εὐρυάλη τε Μέδουσά τε λυγρὰ παθοῦσα·	
ἢ μὲν ἔην θνητῆ, αἶ δ' ἀθάνατοι καὶ ἀγήρω,	
αἶ δύο· τῇ δὲ μῆ παρελέξατο Κυανοχαίτης	
ἐν μαλακῷ λειμῶνι καὶ ἄνθεσιν εἰαρινοῖσι.	

À Phorkys Kétô enfanta les Grées aux belles joues. Chenues du jour de leur naissance, elles sont appelées Grées aussi bien des dieux immortels que des humains dont les pieds foulent cette terre, Pamphédô aux beaux voiles, Ényô aux voiles safranées. Elle enfanta également les Gorgones qui habitent au delà de l'illustre Océan, à la frontière de la nuit, au pays des Hespérides sonores, Sthennô, Euryale, Méduse à l'atroce destin. Méduse était mortelle, alors que ses deux sœurs ne devaient connaître ni la mort ni la vieillesse. Elle seule en revanche vit s'étendre près d'elle le dieu aux crins d'azur, dans la tendre prairie, au milieu des fleurs printanières.

Les Grées, ou Phorcyses, au nombre de deux selon Hésiode ou de trois selon d'autres sources (Apollod. II 4,2), sont représentées comme des femmes aux cheveux blancs dès la naissance et dotées, dans leur ensemble, d'un seul œil et d'une seule dent, qu'elles s'échangent entre elles. Elles sont les protagonistes d'un seul épisode mythique, la décapitation de Méduse par

¹⁶⁹⁸ Héraclite (*All.* 70, 10) déclare que Charybde est « un nom bien choisi pour la débauche dépensière, insatiable de beuveries ». Un autre défaut « féminin » rencontré à plusieurs reprises.

¹⁶⁹⁹ Sur un plan chronologique, Phorcys et Céto appartient à la génération précédente par rapport aux Sirènes, à Échidna et Scylla, qui sont donc « contemporaines » des Grées et de la Gorgone. Compte tenu de l'incertitude des sources sur la généalogie des Sirènes, d'Échidna et de Scylla, le choix de séparer et de traiter successivement à celles-ci et aux filles d'Échidna la descendance (Grées et Gorgones) unanimement attribuée par les sources à Phorcys et Céto répond à un critère thématique, puisque les Gorgones partagent de nombreuses caractéristiques avec d'autres figures de la mort analysées immédiatement après.

Persée : dans les récits de Phérécyde (*FGrHist* 3 F 111) et d'Apollodore (II 4,2), Persée va leur rendre visite et leur arrache l'œil et la dent, pour les forcer à lui révéler le chemin vers les Nymphes, qui lui fourniront les objets magiques nécessaires pour tuer Méduse. Cette histoire a été le sujet de la tragédie perdue d'Eschyle intitulée *Phorkydes*, mentionnée par Arist. *Poet.* 1456a, qui l'insère dans les tragédies qui se déroulent dans l'Hadès¹⁷⁰⁰. Leur apparence est parfois décrite comme horrible¹⁷⁰¹ – surtout à cause de la répugnance suscitée par l'unique œil et l'unique dent – et parfois comme attirante ; Aesch. *Pr.* 792-797 leur donne une forme de cygne (κυκνώμορφοι) et les place dans un endroit reculé aux caractéristiques anormales, où se trouvent également les Gorgones, « les champs gorgonéens de Kisthène, séjour des Phorkides, trois vierges antiques, au corps de cygne, qui n'ont qu'un même œil, une seule dent, et qui jamais n'obtiennent un regard ni du soleil rayonnant ni du croissant des nuits ». Certains vases attiques du V^e siècle représentent Persée près des Nymphes ou des Grées, avec des sandales ailées, un casque et une sacoche¹⁷⁰² : elles apparaissent à la fois jeunes et vieilles, comme des femmes aveugles, aux orbites vides, mais aux visages jeunes et beaux, sans traits monstrueux. La vieillesse est typique d'autres monstres féminins, comme les Érinyes, ainsi que la *parthenia*. On retrouve ces deux caractéristiques combinées chez les vieilles vierges Grées.

Les trois Gorgones sont également placées par Hésiode dans des endroits marginaux, près du pays des Hespérides. Deux d'entre elles sont immortelles, tandis que Méduse, la plus connue des trois, est mortelle et sera tuée par Persée avec l'aide d'Athéna. La Gorgone, et en particulier Méduse, représente la terreur pure, l'angoisse de la mort, dont elle est le terme de comparaison : c'est pour cette raison que la tête de la Gorgone était parfois placée sur les boucliers, pour susciter la peur chez les ennemis. Son aspect hybride était en effet terrifiant : des serpents dans la chevelure entouraient son visage, caractérisé par des défenses de sanglier, des yeux énormes et une langue saillante¹⁷⁰³ ; elle était ailée et son regard pétrifiait quiconque la regardait. La pétrification représente le degré extrême des effets de la peur : la Gorgone est en ce sens une altérité absolue, expression de la puissance de la terreur en tant que catégorie du surnaturel, tant dans le contexte guerrier que dans le contexte infernal.

Les premières mentions de la Gorgone chez Homère ne rappellent pas le mythe de Persée : l'entité monstrueuse apparaît comme une tête, une sorte de fantôme vivant dans l'Hadès, ou bien est évoquée dans sa fonction d'épouvantail sur les boucliers¹⁷⁰⁴ ou comme un terme de

¹⁷⁰⁰ Le passage, cependant, est altéré et modifié différemment.

¹⁷⁰¹ Une horreur également soulignée par les noms : « Leurs noms mêmes [...] se réfèrent explicitement au lexique de la peur (Δεινώ, la Terrible), du dégoût et de la vocalité désagréable ou menaçante et, en tout cas, “dysphorique” : Ένωώ est celle qui crie de manière aiguë et menaçante. C'est la voix stridente d'une vieille femme, mais aussi le cri rauque qui engendre la terreur dans la bataille. Πεμφορηδῶ est au contraire – semble-t-il – celle qui murmure, qui émet de sourds grognements, peut-être aussi les bourdonnements sinistres d'une guêpe ou d'un frelon » (Pellizer 1987, 50-51).

¹⁷⁰² E.g. un couvercle de *pyxis* attique à f.r. (Athènes Musée National 1291 = *LIMC* s.v. *Graiai* 2), datant d'environ 425 av. J.-C., sur lequel une des Grées tend l'œil à une autre, le tenant dans la paume de la main (FIG. 63).

¹⁷⁰³ Voir e.g. FIG. 64 (Plat, vers 560 av. J.-C., Munich, Staatliche Antikensammlungen 8760) et FIG. 65 (Amphore attique à f.r., vers 490 av. J.-C., Munich, Staatliche Antikensammlungen 2312).

¹⁷⁰⁴ *Il.* V 741-742 ἐν δέ τε Γοργεῖ κεφαλὴ δεινοῖο πελώρου / δεινὴ τε σμερδνὴ τε, Διὸς τέρας αἰγίόχοιο, « [Il y a là] la tête de Gorgô, l'effroyable monstre, terrible, affreuse, signe de Zeus porte-égide » ; XI 36-37 τῆ δ' ἐπὶ μὲν Γοργῶ βλοσυρῶπις ἐστεφάνωτο / δεινὸν δερκομένη, περι δὲ Δεῖμός τε Φόβος τε, « Gorgone aussi s'y étale en couronne, visage d'horreur aux terribles regards, qu'entourent Terreur et Déroute ».

comparaison pour indiquer une source de terreur, par exemple un guerrier poussé par le *menos*¹⁷⁰⁵. L'horreur suscitée par la vue de la Gorgone est évidente dans *Od.* XI 633-635, où Ulysse, pendant la catabase, craint l'apparition du monstre : « Mais avant eux, voici qu'avec des cris d'enfer, s'assemblaient les tribus innombrables des morts. Je me sentis verdier de crainte (χλωρὸν δέος) à la pensée que, du fond de l'Hadès, la noble Perséphone pourrait nous envoyer la tête de Gorgô, de ce monstre terrible (Γοργεῖνν κεφαλὴν δεινοῖο πελώρου) »¹⁷⁰⁶. Aux vv. 228-237 du *Bouclier* pseudo-hésiodique, l'horreur suscitée par la rencontre avec la Gorgone – qui fait ici partie du mythe de Persée – tient à son apparence¹⁷⁰⁷ (non décrite), mais aussi à sa dimension sonore :

αὐτὸς δὲ σπεύδοντι καὶ ἐρρίγοντι εἰκῶς
 Περσεὺς Δαναΐδης ἐπιταίνετο· ταὶ δὲ μετ' αὐτὸν
 Γοργόνες ἄπλητοί τε καὶ οὐ φαταὶ ἐρρώοντο 230
 ἰέμεναι μαπέειν· ἐπὶ δὲ χλωροῦ ἀδάμαντος
 βαινουσέων ἰάχεσκε σάκος μεγάλῳ ὀρυμαγδῶ
 ὄξεα καὶ λιγέως· ἐπὶ δὲ ζώνησι δράκοντε
 δοιῶ ἀπηωρεῦντ' ἐπικυρτώνοντε κάρηνα·
 λίχμαζον δ' ἄρα τῷ γε, μένει δ' ἐχάρασσον ὀδόντας 235
 ἄγρια δερκομένῳ· ἐπὶ δὲ δεινοῖσι καρήνοισι
 Γοργεῖοις ἐδονεῖτο μέγας φόβος.

Et Persée, fils de Danaé, fuyait à grandes enjambées – on croyait voir sa hâte et sa terreur – tandis que, sur ses pas, les Gorgones, images d'indicible épouvante, volaient, brûlant de le saisir. Sous leur pieds foulant l'acier pâle, le bouclier résonnait d'un horrible fracas, strident et sonore. De leurs ceintures se détachaient deux serpents, qui ployaient la tête, dardaient la langue et heurtaient leurs mâchoires furieuses, en lançant des regards sauvages. Et sur les fronts terribles des Gorgones tournoyait un immense effroi.

La fureur sauvage de la Gorgone décrite ici permet de comprendre pourquoi Euripide (*Her.* 880-883) assimile la Gorgone à Lyssa, divinité de la fureur. L'épreuve effrayante passée par Persée est une victoire sur la peur et la mort, ce qui fait de lui un héros. Eschyle (*Pr.* 798-800) met en évidence l'effet pétrifiant de ces monstres : πέλας δ' ἀδελφαι τῶνδε τρεῖς κατάπτεροι, / δρακοντόμαλλοι Γοργόνες βροτοστυγεῖς, / ἅς θνητὸς οὐδεὶς εἰσιδὼν ἔξει πνοάς· « Près d'elles sont trois sœurs ailées à toison de serpents, les Gorgones, horreur des mortels (βροτοστυγεῖς), que nul humain ne saurait regarder sans expirer aussitôt ». L'épisode de la décapitation de Méduse est également mentionné dans Pind. *Pyth.* XII 9-10, qui évoque « le thrène sinistre des Gorgones farouches (θρασειᾶν <Γοργόνων> / οὐλίον θρηῖνον), tel qu'elle [Athéna] l'entendit s'échapper, dans leur douleur poignante, de leurs bouches virginales et de l'horrible gueule de leurs serpents (τὸν παρθενοῖσι ὑπὸ τ' ἀπλάτοις ὀφίων κεφαλαῖς / ἅϊε λειβόμενον δυσπενθέϊ σὺν καμάτῳ) », caractérisant les monstres comme violents et comme *parthenoi* ;

¹⁷⁰⁵ *Il.* VIII 348-349 Ἔκτωρ [...] / Γοργοῦς ὄμματ' ἔχων ἠδὲ βροτολογιοῦ Ἄρηος, « Cependant que [...] en les yeux d'Hector luit le regard de la Gorgone et d'Ares, fléau des mortels ».

¹⁷⁰⁶ La Gorgone est placée dans l'Hadès aussi par Ar. *Ran.* 477, avec Échidna.

¹⁷⁰⁷ Sur la dimension visuelle des Gorgones, voir Vernant, Frontisi-Ducroux 1985 et Vernant 1985.

dans l'*Ion* d'Euripide, l'effet toxique du sang de la Gorgone, avec lequel Créuse entend empoisonner son fils, est rappelé¹⁷⁰⁸.

Dans la littérature de l'époque archaïque et classique, les représentations de la Gorgone sont assez stables dans la connotation du monstre comme masque de la terreur et dans le fait de le relier, sur le plan narratif, au mythe de Persée¹⁷⁰⁹. Dans l'iconographie, en revanche, ses représentations ont subi des changements considérables au fil du temps. La Gorgone archaïque, presque toujours représentée de face, non seulement sur des boucliers, mais aussi sur des vases et des objets quotidiens en fonction apotropaïque, est initialement indifférenciée sur le plan sexuel : dans les représentations les plus anciennes (VII^e siècle), elle est parfois barbue, comme les Sphinx et les Sirènes archaïques. Elle a elle aussi une relation ambiguë avec la mort, en tant que tueuse d'hommes, mais aussi en tant que protectrice : c'est dans le rôle de compagne de funérailles qu'elle est représentée sur les tombes, même à Rome¹⁷¹⁰. À l'époque archaïque, sa caractéristique la plus évidente est la monstruosité hybride, jouée selon différentes variations formelles¹⁷¹¹, qui montrent l'expérimentation des artistes sur une figure caractérisée par l'« indicible » : en effet, la Gorgone n'est pas vraiment décrite par les sources littéraires, mais surtout évoquée dans ses aspects terrifiants¹⁷¹² ou parfois grotesques¹⁷¹³. À partir de l'âge classique, le monstre hybride est progressivement remplacé dans l'iconographie par une Gorgone femelle, belle, ailée, parfois totalement dépourvue de traits monstrueux¹⁷¹⁴. Il s'agit de la même évolution observée pour d'autres monstres féminins, comme les Sirènes, Scylla et le Sphinx, dont la dangerosité à l'âge classique n'est plus liée à

¹⁷⁰⁸ *Ion* 1048-1057 : « Einodia, fille de Déméter, déesse préposée aux nocturnes assauts, mène en plein jour, cette fois, vers le but où l'envoie ma maîtresse, cette coupe de mort cruelle, emplie du sang qui ruissela de la gorge tranchée de Gorgone la Chthonienne ».

¹⁷⁰⁹ La Gorgone est également liée à la possession : selon Xen. *Symp.* 1,10 ceux qui sont possédés par la divinité ont un regard de Gorgone, une voix effrayante, des gestes violents. Comme le rappelle Vernant 1981, 153, le visage de la Gorgone a un effet double : à cause du jeu de la fascination, celui qui la regarde est dépossédé de son regard, et en même temps se trouve possédé. Son visage est un masque qui représente une aliénation de soi-même, la projection d'une altérité radicale.

¹⁷¹⁰ Des représentations du Sphinx et de Gorgones ensemble se trouvent dans *LIMC s.v. Gorgo, Gorgones*, 154-155.

¹⁷¹¹ Parfois, l'attention se porte sur l'aspect ophiomorphe, ou sur celui hippomorphe dans un *pitthos* d'environ 660 avant J.-C. (Paris, Louvre, CA 795 = *LIMC s.v. Gorgo, Gorgones* 290), qui montre Persée en train d'affronter une Gorgone dont le buste humain se termine par le corps d'un cheval (sur les interprétations de cette figure Topper 2010, qui relie l'aspect chevalin à la vision de Méduse comme *parthenos*, sur la base de l'association symbolique très répandue entre les jeunes filles et les pouliches ; voir également Aguirre Castro 1998, Baglioni 2010). Sur l'iconographie de la Gorgone, voir aussi Hopman 2012, 141 ss.

¹⁷¹² Feldman 1965 et Frontisi-Ducroux 1988, selon lesquels la représentation frontale de la Gorgone (qui constitue une exception à la représentation normale de profil des visages) est due à la difficulté des peintres de se confronter au paradoxe d'illustrer l'invisible et l'indicible, pour montrer un sujet qui ne peut être regardé, sinon au prix de la mort.

¹⁷¹³ Le grotesque confine à l'obscène dans une image étrusque de Gorgone (relief en bronze, 540-530 av. J.-C., Munich, Staatliche Antikensammlungen, de Castel San Mariano = *LIMC s.v. Gorgones [en Étrurie]* 89) dans laquelle le monstre, avec des seins pendants, montre ses organes génitaux, comme Baubo. Vernant 1981 met en évidence une complémentarité entre Baubo et la Gorgone : le masque de l'obscène et le masque de l'angoisse.

¹⁷¹⁴ Dans les scènes de l'assassinat de Méduse, sa tête est souvent celle d'une femme normale (voir p. ex. le cratère attique à f.r. de Bologne, Musée Civique 325, vers 450-440 = *LIMC s.v. Gorgo, Gorgones* 337). Un bel exemple d'une Gorgone féminine et attrayante est la célèbre *pelike* attique à f.r. de New York attribuée à Polygnote (Metropolitan Museum 45.11.1 = *LIMC s.v. Gorgo, Gorgones* 301, vers 450-440 av. J.-C.), FIG. 66).

leur connotation partiellement thériomorphique et violente, mais à leur féminité¹⁷¹⁵. Une féminité qui, dans le cas des Gorgones, est apparemment dépourvue de nuances érotiques, sauf dans l'épisode de l'union de Méduse avec Poséidon, dont sont nés Chrysaor et Pégase, sortant de la tête tranchée du monstre.

Pour autant que nous sachions, la représentation de la Gorgone en tant que femme attirante n'est apparue dans la littérature que dans l'Antiquité tardive : selon Apollodore (II 4,3), Méduse aurait rivalisé de beauté avec Athéna, provoquant sa colère et sa vengeance. Chez Ovide (*met.* IV 790-803), Méduse était une fille d'une grande beauté, violée par Poséidon dans un temple d'Athéna ; la déesse l'aurait alors punie en transformant ses beaux cheveux en un enchevêtrement de serpents. Il existe de nombreuses versions du mythe de Méduse, dont deux sont particulièrement significatives. Selon l'une d'elles, conservée par Diodore (III 54-55), les Gorgones étaient un peuple de femmes guerrières, vaincues par les Amazones et finalement anéanties par Persée. Cette variante du mythe est intéressante, car elle montre l'assimilation de la Gorgone à d'autres femmes dangereuses, vaincues par un héros. La version évhémériste du paradoxographe Héraclite reproduit un scénario déjà connu : Méduse aurait été une belle hétéra qui avec sa séduction pétrifiait métaphoriquement ses amants¹⁷¹⁶. Même dans les *Dialogues des courtisanes* de Lucien (I), l'hétéra Thaïs se plaint que son amant a rejoint une autre vieille et horrible prostituée, ironiquement surnommée « Gorgone ».

AUTRES FIGURES DE LA MORT, DE LA VENGEANCE ET DE LA FUREUR : LES HARPIES, LES KÈRES, LES ÉRINYES ET LYSSA

Les Harpies, dont le nom dérive de la racine du verbe ἀρπάζειν, « enlever », sont représentées comme des créatures hybrides au visage de femme et au corps d'oiseau, ou comme des femmes ailées. On en recense deux, Aellô (« la tempête ») et Ocypète (« celle qui vole vite »), auxquelles s'ajoute parfois une troisième, Kelainô (« la sombre ») : l'étymologie de leurs noms fait référence aux vents, à la tempête et à la vitesse¹⁷¹⁷. Elles sont des ravisseuses d'enfants et d'âmes et conduisent les morts dans l'Au-delà. Dans l'*Odyssée*, Pénélope se souvient d'elles comme de θύελλαι, ravisseuses des filles de Pandarée (XX 77-78) : « Et c'est alors que les Harpyes vous enlevèrent pour vous remettre aux soins des tristes Erinnyes », tandis qu'Hésiode, illustrant leur généalogie, n'en donne qu'une brève description, toujours au nom du vol rapide et de la relation avec les vents. Selon le poète (*Th.* 266-269), Thaumás et l'Océanide Électre ont généré ὠκεϊάν [...] Ἴριον / ἠυκόμους θ' Ἀρπυίας, Ἀελλῶ τ' Ὠκυπέτην τε, / αἶ ῥ' ἀνέμων πνοιῆσι καὶ οἰωνοῖς ἅμ' ἔπονται / ὠκεΐης πτερύγεσσι· μεταχρόνιοι γὰρ ἴαλλον, « Iris la rapide et les Harpyes chevelues, Bourrasque et Volevite, qui tiennent tête aux oiseaux et aux souffles des vents, avec leurs ailes rapides ; car, < sitôt nées, >

¹⁷¹⁵ L'hypothèse de l'évolution anthropomorphique de l'entité monstrueuse a été critiquée par Topper 2007 et 2010, selon laquelle les représentations de Méduse en tant que femme attirante sont déterminées par le contexte discursif plutôt que par la chronologie. Bien que certaines représentations non monstrueuses de Méduse soient attestées même à l'époque archaïque, leur présence écrasante à l'époque classique nous semble indiscutable. Sur cette évolution, voir Karaglou 2017-18.

¹⁷¹⁶ *De incred.* 1 αὐτῆ ἐταίρα καλὴ ἐγένετο ὡς τὸν ἰδόντα αὐτὴν ἐκπληκτον γενόμενον οἶον ἀπολιθοῦσθα.

¹⁷¹⁷ Les autres noms qui leur sont donnés font également référence à la même sphère sémantique, par exemple Nikothoé (« à la victoire rapide ») et Podargé (« aux pieds rapides »).

elles s'élançaient dans les airs ».

Les Harpies sont les protagonistes du mythe de Phinée¹⁷¹⁸, à qui les démons ailés volaient ou souillaient¹⁷¹⁹ la nourriture, en punition d'un acte impie. Racontant cette histoire, à la fin de laquelle les Harpies sont chassées par les Boréades, Apollonios de Rhodes ne décrit pas les monstres, mais les définit par la bouche d'Iris comme « chiennes du grand Zeus (II 289 *μεγάλοιο Διὸς κύνας*) », et leur attribue un rostre (II 188) et une vitesse fougueuse (II 266-272) :

À peine le vieillard venait-il de toucher aux aliments que, soudain, comme de sinistres ouragans ou des éclairs, elles fondirent des nues à l'improviste et s'élançaient avec des cris aigus, avides de nourriture (*ἡύτ' ἄελλαι ἀδευκέες ἢ στεροπαὶ ὄς, / ἀπρόφατοι νεφέων ἐξάλαμεναι ἐσσεύοντο / κλαγγῆ μαμῶσαι ἐδητύος*). Tandis que les héros, à leur vue, s'exclamaient, elles, après avoir tout dévoré, volaient déjà à grand bruit au-dessus de la mer, bien loin ; sur place, il ne restait qu'une odeur insupportable (*ὀδμὴ δυσάνσχετος*).

Comme pour les autres monstres, la dimension sonore désagréable de ces entités se distingue dans le pas, qui les sépare encore plus de l'humain, les bestialisant. À cela s'ajoute la connotation olfactive tout aussi désagréable, qui unit les Harpies aux Érinyes et les place dans la sphère de la répugnance encore plus que dans celle de la terreur.

Les représentations vasculaires des Harpies sont pour la plupart liées au mythe de Phinée ; leur persécution contre le devin, représenté comme vieux, chauve et aveugle¹⁷²⁰, et leur expulsion par les Boréades¹⁷²¹ apparaissent en particulier. Au V^e siècle, leurs figures sont nettement féminines, caractérisées par des cheveux longs et un teint clair par rapport aux Boréades, eux aussi ailés¹⁷²² ; leur corps est entièrement humain, à l'exception des ailes et parfois des petites ailes aux pieds, tandis que les aspects monstrueux se limitent généralement à une ceinture de serpents ou aux doigts crochus. À l'époque classique, elles sont souvent séduisantes, et dotées de cheveux longs et bien peignés ; sur certains vases, elles laissent entrevoir un sein.

Les Harpies sont présentes sur les monuments funéraires, comme les Sirènes et autres démons ailés dont on ne peut pas toujours les distinguer. Dans certains cas, ces entités ailées enlèvent de petites figures humaines, mais le fait qu'il s'agisse de Harpies ou de Sirènes est controversé¹⁷²³. Comme les Sirènes et les Sphinx, les Harpies sont également liées à la mort, une mort sans gloire comme celle infligée par d'autres femmes et monstres féminins. Un

¹⁷¹⁸ Voir à ce sujet *supra* chap. II.3.1.

¹⁷¹⁹ Cherubini 2012, 138 note que les Harpies, en contaminant la nourriture avec des excréments pendant qu'elles mangent, contredisent la règle selon laquelle l'introduction et l'expulsion de la nourriture sont deux étapes distinctes de la physiologie humaine. Une autre caractéristique qui les sépare du monde civilisé.

¹⁷²⁰ E.g. l'hydrie attique à f.r. du Peintre de Cléophradès, Malibu, Getty Museum 85.AE.316, vers 480-470 av. J.-C. (= *LIMC s.v. Harpyiai* 9).

¹⁷²¹ L'un des premiers témoignages est un *louterion* à f.n. de Berlin, Staatliche Museen F 1682 (= *LIMC s.v. Harpyiai* 1, perdu, FIG. 67) d'environ 620 av. J.-C., sur lequel se détachent deux Harpies, identifiées par une inscription, ailées et portant un chiton court, dont l'une a les doigts crochus.

¹⁷²² E.g. la coupe chalcidienne de Würzburg, Musée Wagner L 164 = *LIMC s.v. Harpyiai* 14, et l'*hydria* attique à f.r. du Peintre de Cléophradès, 480-470 av. J.-C., Malibu, Getty Museum 85.AE.316 (FIG. 68).

¹⁷²³ Voir par exemple le « monument des Harpies » du British Museum, Londres, B 287, vers 480 av. J.-C. (= *LIMC s.v. Harpyiai* 3). À ce propos, voir Vermeule 1979, 167-171.

passage de l'*Odyssee*, dans lequel le décès causé par les Harpies est mis en opposition avec la « belle mort » sur le champ de bataille, le montre de manière éloquente. Télémaque parle avec Athéna, apparue sous la forme de Mentès, de la fin lointaine et obscure d'Ulysse (*Od.* I 230 ss.) ; le jeune homme ne serait pas rongé par une si grande peine pour la mort de son père, si ce dernier était tombé sous les murs de Troie : « car, des Panachéens, il aurait eu sa tombe, et quelle grande gloire il léguait à son fils ! Mais, tu vois, les Harpyies l'ont enlevé sans gloire (ἀκλειῶς Ἄρπυιαι ἀνηρέψαντο) ; il est parti dans l'invisible et l'inconnu (οἷχετ' ἄϊστος ἄπυστος), ne me laissant que la douleur et les sanglots »¹⁷²⁴. L'intervention des Harpies semble ici représenter par antonomase la mort oubliée et sans honneur.

D'autres entités terribles, les Kères, sont conçues dans le monde homérique comme le destin sinistre du héros, mais aussi comme des démons de la mort. Dans la *Théogonie*, on leur attribue une filiation avec la déesse Nuit, dans un passage controversé et peut-être interpolé (vv. 211-220) dans lequel est mentionnée d'abord une Κῆρ μέλαινα au singulier (l'épithète est homérique), puis des Κῆρες, « les Parques et les Kères, implacables vengeresses (νηλεοποιῖνες) ». L'épithète est similaire à celle des Érinyes : en effet, les origines mythiques et la physiologie des Moires, des Kères et des Érinyes ont tendance à s'associer ou à se confondre, même à l'époque classique¹⁷²⁵. Tout comme les Harpies et les Érinyes, les Kères sont parfois caractérisées par l'attribut féminin de la « chiennerie », comme dans Eur. *El.* 1252 et dans Ap. Rh. IV 1666 où elles sont définies comme Αἶδαο θοῶς κύνας, « promptes chiennes d'Hadès ». Leur lien avec l'au-delà est également mentionné dans Eur. *Her.* 480-481, où Mégara, prévoyant la mort de ses enfants, affirme qu'ils auront comme épouses les Kères ; l'inexorabilité de leur action est soulignée par Soph. *OT* 469 ss. : δεινὰ δ' ἄμ' ἔπονται Κῆρες ἀναπλάκητοι « sur ses traces courent les déesses de la mort, les terribles déesses qui jamais n'ont manqué leur proie ». La représentation des Kères comme figures de la mort dans *Il.* XVIII 533-540, est particulièrement iconique et sanglante ; le passage offre la description sombre et effrayante d'une bataille représentée sur le bouclier d'Achille :

στησάμενοι δ' ἐμάχοντο μάχην ποταμοῖο παρ' ὄχθας,
 βάλλον δ' ἀλλήλους χαλκήρεσιν ἐγχείησιν.
 ἐν δ' Ἔρις ἐν δὲ Κυδοιμὸς ὀμίλειον, ἐν δ' ὀλοῇ Κῆρ, 535
 ἄλλον ζωὸν ἔχουσα νεούτατον, ἄλλον ἄουτον,
 ἄλλον τεθνηῶτα κατὰ μόθον ἔλκε ποδοῖν·
 εἶμα δ' ἔχ' ἄμφ' ὄμοισι δαφοινεὸν αἵματι φωτῶν.
 ὀμίλειον δ' ὥς τε ζωοὶ βροτοὶ ἦδ' ἐμάχοντο,
 νεκροῦς τ' ἀλλήλων ἔρπον κατατεθνηῶτας. 540

Ils se forment alors en ligne sur les rives du fleuve et se battent, en se lançant mutuellement leurs javelines de bronze. À la rencontre participent Lutte et Tumulte et la déesse exécration qui

¹⁷²⁴ Des mots similaires sont attribués à Eumée dans *Od.* XIV 365-371.

¹⁷²⁵ Voir par exemple Aesch, *Sept.* 1055-1056 où sont invoquées les Κῆρες Ἐρινύες, αἵτ' Οἰδιπόδα / γένος ὀλέσατε, « Altères destructrices des races, Kères Érinyes, vous qui avez ainsi anéanti jusque dans ses racines la race d'Œdipe ». Lyssa les appelle Κῆρας τὰς Ταρτάρου dans Eur. *HF* 870. Dans Eur. *El.* 1252, Castor définit les persécutrices d'Oreste δεινὰ δὲ Κῆρες [...] αἰ κονώπιδες θεαὶ « les Kères formidables, les déesses à la face de chiennes ».

préside au trépas sanglant ; elle tient, soit un guerrier encore vivant malgré sa fraîche blessure, ou un autre encore non blessé, ou un autre déjà mort, qu'elle traîne par les pieds, dans la mêlée, et, sur ses épaules, elle porte un vêtement qui est rouge du sang des hommes. Tous prennent part à la rencontre et se battent comme des mortels vivants, et ils traînent les cadavres de leurs mutuelles victimes.

La même violence est évidente dans la description des Kères dans le *Bouclier* pseudo-hésiodique, qui se distingue par un certain goût pour le macabre (*Scut.* 248-257) :

τοὶ δ' αὖτε μάχην ἔχον. αἱ δὲ μετ' αὐτοῦς
 Κῆρες κυάναει, λευκοὺς ἀραβεῦσαι ὀδόντας,
 δεινωποὶ βλοσυροὶ τε δαφοινοὶ τ' ἄπλητοὶ τε 250
 δῆριν ἔχον περὶ πιπτόντων· πᾶσαι δ' ἄρ' ἴεντο
 αἷμα μέλαν πῖειν· ὄν δὲ πρῶτον μεμάποιεν
 κείμενον ἢ πίπτοντα νεούτατον, ἀμφὶ μὲν αὐτῶ
 βάλλ<ον ὁμῶς> ὄνυχας μεγάλους, ψυχή δὲ [Ἄιδόσδε] κατῆεν
 Τάρταρον ἐς κρυόενθ'· αἱ δὲ φρένας εὖτ' ἀρέσαντο 255
 αἵματος ἀνδρομέου, τὸν μὲν ρίπτασκον ὀπίσσω,
 ἄψ δ' ὄμαδον καὶ μῶλον ἐθύνεον αὖτις ἰοῦσαι.
 [...] πᾶσαι δ' ἀμφ' ἐνὶ φωτὶ μάχην δριμεῖαν ἔθεντο·
 δεινὰ δ' ἐς ἀλλήλας δράκον ὄμμασι θυμήνασαι,
 ἐν δ' ὄνυχας χεῖράς τε θρασείας ἰσώσαντο.

Ceux-ci [les hommes] s'acharnaient au combat et, sur leurs pas, les Kères, couleur d'azur sombre, faisant claquer leurs dents blanches – affreuses, terrifiantes, sanglantes, effroyables – s'empressaient à l'envi autour de ceux qui tombaient. Toutes, avides, voulaient humer le sang noir. Le premier qu'elles saisissaient, soit à terre, soit en train de tomber blessé, elles l'enveloppaient, abattant sur lui leur immenses ongles, et son âme aussitôt descendait dans l'Hadès, dans le Tartare glacé. Puis, quand leur cœur s'était tout son saoul repu de sang humain, elles rejetaient le cadavre et retournaient exercer leur fureur dans le fracas de la mêlée. Toutes venaient d'entrer en une âpre bataille autour d'un guerrier. [...] Furieuses, elles se lançaient des regards terribles et s'étaient mises à jouer, toutes également, de leurs mains et de leurs ongles hardis.

Comme nous l'avons observé, les Kères constituent une personnification de la mort différente de celle de Thanatos, également fils de Nuit¹⁷²⁶. Thanatos, entité masculine ailée, représente un aspect pacifié de la mort, comme un destin inexorable auquel aucun homme n'échappe ; il ne s'enivre pas du sang des hommes, il ne les déchire pas, il ne les tue pas, il ne fait que les accueillir. Dans l'iconographie, Thanatos n'a rien d'effrayant ou de monstrueux : lorsqu'il accueille le guerrier qui a obtenu la « belle mort », il est représenté habillé en guerrier, avec casque et armure¹⁷²⁷. Il n'est pas une puissance destructrice, mais incarne plutôt un nouvel état par rapport à la vie, il est le « dieu du sommeil sans fin » (Soph. *OC* 1578 τὸν αἰένυπνον) ; sur

¹⁷²⁶ En particulier Vernant 1989, chap. VI ; Burton 2005. Sur Nuit et ses enfants voir Ramnoux 1959.

¹⁷²⁷ E.g. cratère attique à f.r. d'Euphronios, vers 515 av. J.-C. (New York, Metropolitan Museum 1972.11.10 = LIMC s.v. *Thanatos* 3) et cratère attique à f.r. de Cerveteri (Paris, Louvre G 163 = LIMC s.v. *Thanatos* 6).

les peintures vasculaires, il est en fait souvent accompagné de son frère Hypnos. Kères et Gorgones, au contraire, représentent l'angoisse qui précède le moment de la mort, son aspect terrifiant, son horreur indicible, et se présentent comme une force maléfique désireuse de détruire et, dans le cas des Kères, de déchirer les corps et de boire leur sang¹⁷²⁸.

On ne peut s'empêcher de se demander si ces différentes personnifications de la mort ont un rapport avec le sexe qui leur est attribué : en effet, les figures féminines de la mort sont les plus terribles et possèdent des caractéristiques typiques de toutes les femmes dangereuses analysées jusqu'à présent, à savoir « power and unpredictability: the irresistible force of women in myth, and their tendency to act in unexpected and, for the men affected by their actions, unthinkable ways. Ker's portable larder of bodies both dead and alive reflects another less than complimentary female trait, greed »¹⁷²⁹. La mort dans son aspect effrayant est donc une figure féminine, alors qu'elle n'est un destin inévitable que lorsqu'elle a un visage masculin¹⁷³⁰. Thanatos accompagne, les Kères enlèvent, comme le Sphinx ; ce dernier est en effet défini par Aesch. *Sept.* 776 comme une Kèr ravisseuse. Comme nous l'avons vu, l'image de la violence et de la voracité féminine est omniprésente dans les sources grecques : cette conception se reflète dans la soif de sang des Kères, ainsi que des Érinyes, un excès loin de la mesure qui caractérise les représentations de Thanatos. Alors que cette dernière entité est souvent accompagnée de la « belle mort » du guerrier, les Kères, les Gorgones et les Harpies infligent une mort non seulement horrible, mais aussi déshonorante, obscure, incompatible avec la gloire. Le même résultat de déshonneur et d'oubli est vrai pour les victimes d'autres entités féminines, telles que les Sirènes et les Sphinx ; mais alors que pour ces deux dernières l'horreur maintient une composante de séduction et de charme troublant, les Harpies, les Gorgones et les Kères suscitent horreur et dégoût, surtout à l'époque archaïque.

Les Érinyes sont des divinités très anciennes¹⁷³¹, nées, comme les Géants et les Nymphes, du sang d'Uranus tombé au sol après son émasculatation (Hes. *Th.* 183-187). En vertu de leur ancienneté en tant que divinités préolympiques, elles ne se soumettent pas à la volonté des dieux de la jeune génération. Une tradition poétique ultérieure à Hésiode, commençant avec Eschyle, les insère plutôt dans la descendance de Nuit, nées sans père. Déjà chez Homère, ces créatures monstrueuses qui habitent le monde souterrain exercent la fonction de vengeresses et de gardiennes de l'ordre, en particulier de la famille¹⁷³² ; elles sont d'ailleurs elles-mêmes le fruit d'une violence intrafamiliale¹⁷³³. Nommées au singulier ou au pluriel, généralement au

¹⁷²⁸ Il n'y a pas de représentation iconographique dans laquelle les Kères sont identifiables avec certitude : est peut-être une Kèr la figure effrayante sur le cratère en calice lucanien à f.r. attribué au Peintre de Policoro, vers 400 av. J.-C., Cleveland Museum of Art 1991.1 (FIGG 69-70).

¹⁷²⁹ Burton 2005, 54.

¹⁷³⁰ Une exception pourrait être le démon infernal Εὐρύνομος, dévoreur de cadavres, mentionné par Paus. X 28,7 à propos d'une fresque de Polygnote (la *Nèkylia* dans la Lesché des Cnidiens à Delphes) sur laquelle le monstre aurait été représenté assis sur le cadavre d'un vautour, à la peau bleutée ou noirâtre, comme s'il était en train de pourrir, les dents en évidence. La mention de Pausanias est cependant la seule preuve de l'existence de ce démon.

¹⁷³¹ Dans les *Euménides* d'Eschyle, on trouve de nombreuses références à l'antiquité de ces déesses : v. 69 *γραῖαι παλαιαὶ παῖδες*, v. 150 *γραῖας δαίμονας*, v. 395 *γέρας παλαιόν*, v. 728 *ἀρχαίας θεάς*, v. 731 *πρεσβῦτιν*.

¹⁷³² Les Érinyes sont des vengeresses des crimes familiaux et en même temps des destructrices de la famille, mais la contradiction n'est qu'apparente : dans une vision rétributive, elles ont pour tâche de punir les crimes, également par le biais de blessures infligées au *genos* du premier offensé (voir Johnson 1999, 207-214).

¹⁷³³ Aesch. *Eum.* 71 *κακῶν δ' ἕκατι κἀγένοντ'*. Dans Hes. *Th.* 468-473, Zeus, sur le point de naître, est chargé

nombre de trois (Alecto, Tisiphone et Mégère selon Apollod. I 1,4), les Érinyes punissent les offenseurs et les meurtriers de parents de sang par d'atroces souffrances et par la folie : ce sont des déesses de la *mania*, implacables (Soph. *El.* 1388 ἄφυκτοι κύνες), semblables aux Ménades pour leur obsession sauvage dans la recherche de la vengeance. Mais leurs fonctions sont aussi autres¹⁷³⁴ : elles protègent la justice et les normes morales communes, elles veillent sur la « parole efficace », c'est-à-dire des discours capables de changer la réalité¹⁷³⁵ ; elles répondent aux malédictions, gardent les serments, protègent les hôtes et les mendiants, et protègent la justice. En bref, les Érinyes sont l'expression d'une conduite qui a une validité éthico-religieuse générale, même en dehors du *genos*. Elles oscillent donc entre l'image de monstres vindicatifs et celle de gardiennes de l'ordre et de la justice : la peur qu'elles suscitent, selon la conception d'Eschyle, renforce les fondements de l'ordre social. Au fil du temps, les Érinyes seront considérées comme les déesses des châtiments infernaux, surtout dans la tradition orphique ; leur comportement violent permettra aux Romains de les assimiler à leurs Furies.

Elles apparaissent plusieurs fois dans Homère comme des vengeresses, souvent déchaînées par une malédiction au sein de la famille¹⁷³⁶, mais elles ne sont jamais décrites, pas même chez Hésiode, et leur apparence reste indéfinie : en même temps, elles n'apparaissent pas dans l'iconographie de l'époque archaïque. Leur première véritable apparition se situe dans les *Euménides* d'Eschyle, où les Érinyes qui composent le chœur sont présentées aux spectateurs à travers les mots de la Pythie. Cette dernière, terrifiée par la vision effrayante des déesses (v. 34 ἢ δεινὰ λέξαι, δεινὰ δ' ὀφθαλμοῖς δρακεῖν), à qui l'on donne pour la première fois un visage, lutte pour trouver les termes de comparaison pour les décrire, pour donner corps à un spectacle insupportable (*Eum.* 46-59)¹⁷³⁷ :

πρόσθεν δὲ τάνδρὸς τοῦδε θαυμαστὸς λόχος
 εὐδὲι γυναικῶν ἐν θρόνοισιν ἦμενος.
 οὔτοι γυναιῖκας, ἀλλὰ Γοργόνας λέγω,
 οὐδ' αὖτε Γοργείοισιν εἰκάσω τύποις.
 εἶδόν ποτ' ἦδη Φινέως γεγραμμένας
 δεῖπνον φερούσας· ἄπτεροί γε μὴν ἰδεῖν
 αὐται, μέλαιναί δ', ἐς τὸ πᾶν βδελύκτροποι·
 ῥέγκουσι δ' οὐ πλατοῖσι φουσιάμασιν·

d'apaiser les Érinyes d'Uranus, déchaînées par la castration de ce dernier par son fils Cronos.

¹⁷³⁴ Pour une analyse plus détaillée des caractéristiques et des fonctions de ces divinités, voir Visser 1980.

¹⁷³⁵ Giordano 1999.

¹⁷³⁶ Dans *Il.* IX 454, les Érinyes sont invoquées par le père de Phénix pour justifier l'outrage causé par son fils ; dans *Il.* IX 566 ss. c'est Althée qui prie les divinités infernales de punir le fils qui a tué son frère : « Et l'Érinys au cœur impitoyable (ἀμείλιχον ἦτορ), qui marche dans la brume (ἠεροφοῖτις), du fond de l'Érèbe, entendit sa voix » ; dans *Il.* XIX 259, elle est évoquée comme d'une divinité punisseuse du parjure. Dans *Od.* XI 275-280 sont mentionnées des tortures causées à Œdipe par les Érinyes de sa mère ; dans *Od.* XV 234 l'Érinys est définie comme δασπλήτις, « terrible », alors que dans *Od.* XVII 475-476, les divinités sont considérées comme des vengeresses.

¹⁷³⁷ Sur la difficulté des poètes à rendre visible l'invisible et à représenter les Érinyes selon une forme stable, et sur la présentation complexe des entités dans les *Choéphores* et dans les *Euménides*, voir Frontisi-Ducroux 2006. Sur l'ambiguïté des Érinyes, sur leur superposition avec les Euménides/*semmnai theai* et leur relation avec d'autres divinités, voir Di Benedetto 1978, 230-287, Lloyd Jones 1989, Johnston 1999, 207 ss., Darbo Peschanski 2006.

ἐκ δ' ὀμμάτων λείβουσι δυσφιλῆ λίβα·
καὶ κόσμος οὔτε πρὸς θεῶν ἀγάλματα 55
φέρειν δίκαιος οὔτ' ἐς ἀνθρώπων στέγας.
τὸ φῶλον οὐκ ὄπωπα τῆσδ' ὀμιλίας
οὐδ' ἦτις αἶα τοῦτ' ἐπέυχεται γένος
τρέφουσ' ἀνατεῖ μὴ μεταστένειν πόνον.

En face de l'homme, une troupe étrange de femmes dort, assise sur les sièges. Mais que-dis-je, des femmes ? Des Gorgones plutôt... Et encore, non ! Ce n'est pas l'aspect des Gorgones que je rapprocherai du leur... J'ai bien vu naguère, en peinture, les Harpyes ravissant le repas de Phinée ; mais celles-ci sont sans ailes ; leur aspect de tout point est sombre et repoussant ; leurs ronflements exhalent un souffle qui fait fuir ; leurs yeux pleurent d'horribles pleurs ; leur parure enfin est de celles qui ne sont pas plus à leur place devant les statues des dieux que dans les maisons des hommes. Non, je n'ai jamais vu la race à laquelle appartient telle compagnie, et ne sais quelle terre peut bien se vanter de l'avoir nourrie sans en être punie et regretter sa peine.

Le passage remplit la tâche de connoter les Érinées en tant que suprême altérité : non seulement par rapport à l'humain, mais même par rapport aux modèles de monstruosité déjà connus des spectateurs, comme les Harpies ou la Gorgone. Déjà dans le final des *Choéphores*, quand Oreste commence à ressentir la présence des Érinées et son délire, leur apparence est esquissée comme celle de créatures semblables à des Gorgones (vv. 1048-1050) : Αἶ, δμῶαὶ γυναικες, αἶδε, Γοργόνων δίκην, / φαιοχίτωνες καὶ πεπλεκτανημένοι / πυκνοῖς δράκουσιν... « Ah ! Ah ! captives, là, des sortes de Gorgones, vêtues de noir, entrelacées de serpents sans nombre... ». Il ne s'agit pas de δόξαι, comme le croit le chœur, mais de la présence insoutenable des μητρὸς ἔγκοτοι κύνες « chiennes irritées de la mère », des yeux desquelles « goutte à goutte coule un sang répugnant (v. 1058 αἶμα δυσφιλές) ». La « chiennerie », que nous avons vu comme une caractéristique féminine, distingue ces entités comme bestiales et persécutrices¹⁷³⁸ : comme des chiennes, les Érinées assoiffées de sang suivent la trace d'Oreste, « comme un chien un faon blessé nous suivons l'homme » (v. 246) et disent : « L'odeur de sang humain me rit » (Aesch. *Eum.* 254 ; voir aussi vv. 130-132). Dans l'*Oreste* d'Euripide, elles sont κυνώπιδες / γοργῶνες, ἐνέρων ἰέραι, δειναὶ θεαί « prêtresses d'Enfer à la face de chienne, au regard d'épouvante, effroyables déesses » (vv. 260-261). Le regard effrayant est assimilé à celui de la Gorgone (γοργῶνες).

La ténacité des Érinées tient aussi, comme dans le cas des Ménades, à la fureur avec laquelle les entités harcellent les coupables et à la folie avec laquelle elles les frappent. Une soif de sang effroyable les distingue, qu'elles ont en commun avec les Kères (*Eum.* 264-266) : « C'est toi » disent-elles s'adressant à Oreste « qui, en revanche, dois tout vif, fournir à ma soif une rouge offrande puisée dans tes veines. Qu'en toi je trouve à m'abreuver de cet atroce breuvage ! ». L'horreur vient aussi de leur apparence dégoûtante, de leurs robes noires, des sons inarticulés et non humains qu'elles émettent (μυγμός et ὄγμός)¹⁷³⁹, de leur origine

¹⁷³⁸ Voir aussi Aesch. *Co.* 924, Eur. *El.* 1252, 1342. Sur le tempérament *lyssodes* des chiens, voir Franco 2004, 188-192.

¹⁷³⁹ D'après Loraux 1988, 97, le *mugmos* des Érinées montre que leur nature n'est ni humaine, ni divine, ni animale.

infernale et de la condition – partagée avec d'autres entités féminines monstrueuses – de vieilles vierges inquiétantes (*Eum.* 67-73) :

καὶ νῦν ἀλούσας τάσδε τὰς μάργους ὄρα·
ὑπνῷ πεσοῦσαι δ' αἱ κατάπτυστοι κόραι,
γραῖαι παλαιαὶ παῖδες, αἷς οὐ μείγνυται
θεῶν τις οὐδ' ἄνθρωπος οὐδὲ θήρ ποτε· 70
κακῶν δ' ἕκατι κἀγένοντ', ἐπεὶ κακὸν
σκότον νέμονται Τάρταρόν θ' ὑπὸ χθονός,
μισήματ' ἀνδρῶν καὶ θεῶν Ὀλυμπίων.

Déjà tu vois ici domptées ces furieuses. Les voilà, vaincues par le sommeil, les vierges maudites, les vieilles filles d'un antique passé, que jamais n'approche dieu, homme ni bête¹⁷⁴⁰. Nées pour le mal, elles ont en partage l'Ombre, où se plaît le mal, et le Tartare souterrain, exécrées et des hommes et des dieux de l'Olympe.

Leur virginité les place dans une situation idéale en tant que gardiennes des crimes familiaux, puisque la vierge est à l'intérieur de l'*oikos* des parents de sang, et, en tant que femme, est la gardienne de sa continuité et de sa stabilité. Mais les *parthenoi* sont aussi potentiellement destructrices et si quelque chose tourne mal, elles infligent le coup de grâce à la famille, perpétuant la chaîne du sang. Dans la tragédie du même nom, Oreste souligne également la virginité des Érinyes, qu'il appellera τὰς αἱματοποῦς καὶ δρακοντώδεις κόρας « vierges à l'œil sanglant, à l'aspect de serpent » (*Eur. Or.* 256)¹⁷⁴¹. Ici et dans d'autres passages, les serpents les rapprochent d'autres entités féminines monstrueuses¹⁷⁴² ; leur *dysosmie* (*Eum.* 53), qui les rapproche des Harpies, indique leur dissimilitude et leur aspect dégoûtant, le lien accentué avec le sang les bestialise, leur teinte sombre, rappelée par leurs épithètes (*Ag.* 462 κελαιναί, *Co.* 1049 φαιοχίτωνες, *Or.* 321 μελάγχρωτες) et parfois montrée dans l'iconographie¹⁷⁴³, fait référence à leur siège infernal et à leur relation avec la mort. Le fait qu'elles persécutent toujours les hommes est commun aux femmes dangereuses analysées jusqu'à présent : leur association avec Clytemnestre, l'épouse funeste par excellence de la mythologie grecque, qui les pousse à la vengeance, évoque l'image habituelle de la perniciose conspiration entre femmes. Leur féminité est également marquée par leur naissance des entrailles de Nuit, sans père, une naissance qu'elles rappellent eux-mêmes à plusieurs reprises dans Eschyle (*Eum.* 321-22, 416, 745). Le fait que les divinités désignées pour la vengeance soient féminines est tout à fait cohérent dans une culture comme la

¹⁷⁴⁰ Notons qu'à l'expression « jamais n'approche dieu ni homme », déjà attestée chez Homère par exemple à propos de Calypso (*Od.* VII 246-247), est ajoutée ici « ni bête », pour représenter l'isolement total des Érinyes et en même temps pour les connoter comme « autres », même par rapport à la bestialité (Di Benedetto 1978, 240-241).

¹⁷⁴¹ Aesch. *Eum.* 1033, définit les Érinyes comme *apaidēs* ; voir aussi Soph. *Aiāx* 835 (« Vierges éternelles qui éternellement observent les forfaits des hommes ») ; Soph. *OC* 126-127 (« Vierges invincibles dont nous tremblons de prononcer le nom »).

¹⁷⁴² Aesch. *Eum.* 128 δεινῆς δρακαίνης, « dragon farouche », Eur. *IT* 286 αἰδοῦ δράκαιναν, « la vipère d'Hadès ». Selon certains chercheurs, la forme serpentine distinguait l'apparence originale des Érinyes.

¹⁷⁴³ E.g., le cratère apulien à f.r. de Saint Petersburg, Ermitage B 1743, 360-350 av. J.-C. (= *LIMC* s.v. *Erinyes* 46, FIG. 74).

grecque, dans laquelle le *genos gynaiikon* est considéré comme naturellement enclin aux représailles, en dépit de la coutume sociale selon laquelle la vengeance est la tâche des hommes¹⁷⁴⁴.

Affirmer que la caractérisation des Érinyes n'est pas indifférente au genre n'équivaut pas à placer ces entités du côté du matriarcat, en épousant la thèse de Bachofen selon laquelle les déesses étaient porteuses des valeurs du droit maternel, vaincu par le patriarcat naissant incarné par Apollon. L'inexactitude de cette thèse et de ses présupposés a déjà été démontrée : les Érinyes sont liées à la consanguinité, du côté masculin aussi, comme le montre déjà Hésiode, et pas seulement du côté féminin. Après tout, ni Apollon ni les Érinyes ne remettent en question la structure patriarcale de la société, comme le démontre également leur silence devant les thèses du dieu sur la monoparentalité masculine (vv. 657-666). Leur féminité est plutôt un des aspects de leur altérité et de leur dangerosité, et de leur charme ambigu ; aucun monstre masculin ne peut se comparer à une telle complexité et polysémie.

Les poètes tragiques, et en particulier Eschyle, mettent l'accent sur les aspects les plus terrifiants et sanglants de ces buveuses de sang¹⁷⁴⁵ qui, en tant que vengeresses des crimes familiaux, prennent une importance particulière dans un genre littéraire qui privilégie les conflits internes à l'*oikos*. Chez Eschyle, les Érinyes se multiplient, composant le chœur et renforçant ainsi leur solidarité collective et leur dangerosité. Tout comme les Bacchantes, qui passent soudainement de la danse et de la course au massacre (Eur. *Bacch.* 748 ss.), la mue endormie des Érinyes peut soudainement se lancer à la poursuite de sa victime : de même, comme nous l'avons vu, dans la *communis opinio* athénienne, tout rassemblement de femmes peut aboutir à la *stasis*. Le spectre des Érinyes plane tout au long de la trilogie, où les « chiennes de la mère » sont constamment associées à un profond sentiment de peur et de trouble : mais c'est dans les *Euménides* que l'horreur atteint son paroxysme.

Dans ce drame, pour augmenter leur difformité, les caractères barbares et primitifs des entités sont accentués, et Apollon les invite à se rendre dans des endroits plus adaptés aux créatures sanguinaires, où l'habitude de mutiler, de couper des têtes, d'émasculer, de lapider et d'empaler est bien installée (vv. 179-197) : « La presenza di termini molto rari in questo passo conferma che, tutto questo, un greco lo doveva sentire come fuori della norma; e infatti si trattava soprattutto di metodi di punizione che venivano attribuiti a popoli non Greci. Si conferma quindi la tendenza a collocare le Erinni al di fuori della norma, una norma in questo caso non genericamente umana, ma più specificamente ellenica, in quanto contrapposta al mondo barbaro »¹⁷⁴⁶. À cette dimension appartiennent également les sons inarticulés des monstres et la récupération de modules expressifs qui devaient être perçus comme appartenant

¹⁷⁴⁴ À cet égard, voir Hall 2018, selon laquelle le genre des Érinyes en tant que figures syncrétiques doit être considéré comme fluide avant la « canonisation » de leur physionomie au théâtre.

¹⁷⁴⁵ E.g. *Eum.* 131-142, 179-184, 264-266, 645. Selon une tradition dont témoigne la *Vie d'Eschyle* « L'apparition des Euménides, le chœur qui s'avancit, épars, épouvanta le peuple au point que les gens faibles s'évanouirent et qu'il se produisit quelques fausses couches ». Comme l'observe Frontisi-Ducroux 2006, 38 et 40 « Voir les Érinyes, qui sont à la fois le moteur de la folie d'Oreste et le contenu de son délire, ne peut être ressenti et vécu que comme une participation à *Phobos* [...], qui jusque là agissait sur le seul Oreste et inquiétait le chœur des *Choéphores*. Le poète tragique réalise une triple opération : extériorisation, matérialisation et contagion de la folie [...]. Il opère ainsi la mise en scène d'une somatisation du vide, ce qui constitue le cas extrême de l'épiphanie scénique ».

¹⁷⁴⁶ Di Benedetto 1978, 241.

à une culture littéraire primitive.

Cette image des Érinyes ne trouve pas son équivalent dans l'iconographie. Au contraire, dans la peinture vasculaire, qui s'inspire aussi (surtout celle attique) du théâtre tragique¹⁷⁴⁷, en plaçant la persécution d'Oreste¹⁷⁴⁸ et d'Alcméon au centre des représentations, les divinités sont souvent caractérisées comme de belles et jeunes femmes¹⁷⁴⁹, parfois vêtues d'un chiton court, souvent ailées, avec des serpents enroulés autour des bras ou de la tête. Elles sont caractérisées, sur certains vases, par des bretelles, un accessoire qui distingue d'autres *parthenoi* parfois sauvages¹⁷⁵⁰. Les serpents sont le seul caractère monstrueux de ces figures : dans l'iconographie grecque, il ne reste qu'un exemple d'Érinys vraiment terrifiante, sur un cratère en volute du milieu du IV^e siècle, représentant une scène infernale où une Érinys au visage monstrueux, ailée, torse nu (mais pas du tout séduisante), et aux cheveux flottants hante Thésée¹⁷⁵¹. La question est compliquée par le fait qu'il n'est pas toujours possible de distinguer dans l'iconographie les Érinyes d'autres entités, comme la Gorgone (ou même les Ménades, puisque les Érinyes n'ont pas toujours d'ailes) ou Lyssa, la personnification de la Fureur, autre fille vierge de Nuit, qui, comme les Érinyes, rend les hommes fous (Eur. *HF* 833-841) :

Allons, j'en appelle à ton cœur inexorable (ἄτεγκτον καρδίαν), fille de la Nuit ténébreuse, vierge étrangère à l'hymen (Νυκτὸς κελαινῆς ἀνυμέναιε παρθένε) ; jette cet homme dans des accès de folie (μανίας), trouble sa raison jusqu'à lui faire tuer ses enfants, excite-le aux bonds d'une danse forcenée ; lâche les rênes à sa fureur sanguinaire. Il faut qu'un crime commis de sa propre main fasse passer l'Achéron aux enfants qui l'entourent d'une brillante couronne.

Après Iris, qui prononce ces lignes, le chœur définit Lyssa comme « cruelle » et la superpose à Méduse (*HF* 878-883) : μέλεος Ἑλλάς, ἃ τὸν εὐεργέταν / ἀποβαλεῖς ὀλεῖς μανιάσιν λύσσαις / χορευθέντ' ἐναύλοις. / βέβακεν ἐν δίφροισιν ἃ πολύστονος, / ἄρμασι δ' ἐνδίδωσι / κέντρον ὡς ἐπὶ λῶβαι / Νυκτὸς Γοργῶν ἑκατογκεφάλοις / ὄφρων ἰαχήμασι Λύσσα μαρμαρωπός, « Malheureuse Hellade, tu perdras ton bienfaiteur ; il va périr, entraîné dans la danse dont Lyssa lui joue la musique furieuse. La cruelle est partie sur son char, en aiguillonnant son attelage comme pour le lancer à sa perte ; c'est Gorgone, fille de la Nuit, avec ses vipères aux

¹⁷⁴⁷ Il n'existe qu'une seule représentation (présumée) des Érinyes avant la mise en scène de l'*Orestie*, sur une *lekythos* attique à f.n. datant d'environ 470 av. J.-C. qui représente Hécate avec trois autres figures féminines (Athènes, Musée National 19765 = *LIMC s.v. Erinys* 7). Les scènes d'Érinyes endormies semblent dériver du théâtre d'Eschyle : c'est le cas des Érinyes noires du cratère de Saint Petersburg mentionné plus haut (FIG. 74), représentant Oreste, la Pythie et cinq Érinyes sans ailes dormant par terre.

¹⁷⁴⁸ Parmi les innombrables représentations de cet épisode, il convient de mentionner une très belle *nestoris* lucanienne à f.r. datant de 380-360 av. J.-C., attribuée au Peintre de Brooklyn-Budapest (Naples, Museo Archeologico Nazionale 82124 = *LIMC s.v. Erinys* 68, FIG. 71), sur lequel l'une des Érinyes qui persécutent Oreste porte un miroir sur lequel se reflète le visage de Clytemnestre, reconnaissable au diadème qu'elle porte sur la tête (sur l'authenticité douteuse du tableau, voir Lissarrague 2006, 61-63).

¹⁷⁴⁹ Voir p.ex. le cratère en cloche apulien à f.r., attribué au Peintre des Euménides, vers 380 av. J.-C., Paris, Musée du Louvre CP 710 (FIG. 72).

¹⁷⁵⁰ Villing 2000.

¹⁷⁵¹ Ruvo, Museo Jatta 1094 = *LIMC s.v. Erinys* 8 (FIG. 73). Paus. I 28 remarque les différences entre la poésie et l'iconographie, s'émerveillant du fait que les statues des Érinyes près de l'Aréopage n'étaient pas monstrueuses (« Mais les statues ne comportent rien d'effrayant ni pour les représentations de ces déesses, ni pour celles des autres dieux infernaux »). Sur l'iconographie des Érinyes et sur les spécificités de ce sujet dans la céramique attique et de la Grande Grèce, voir Lissarrague 2006.

cent têtes sifflantes, c'est Lyssa dont le regard pétrifie ». Lyssa, comme les Érinyes « coureuses ailées, déesses du délire », auxquelles le destin assigna « un thiasé étranger à Bacchos » (Eur. *Or.* 317-319), est assimilée aux Ménades, définies par Euripide « alertes chiennes de Lyssa » (*Bacch.* 977). Dans la danse de Lyssa « n'apparaissent pas les tambourins ni l'aimable thyrsé de Bromios », mais c'est une danse qui « veut du sang, non la libation bachique du jus de la vigne » (Eur. *HF* 891-892, 894-89) ; donc « Lyssa déchaînera sa bacchanale dans le palais » (*HF* 898-899 οὐπὸτ' ἄκραντα δόμοισι / Λύσσα βακχεύσει).

LES *MORMOLYKEIA* : LAMIA, MORMÔ, GELLÔ, EMPOUSA

Sous le nom de *mormolykeia* ou *phobetra* sont traitées ici certaines entités féminines que l'on peut définir comme « monstres », caractérisées comme des épouvantails, dont la fonction principale est d'effrayer les enfants mais pas seulement¹⁷⁵². Comme nous le verrons, ces figures, difficiles à classer¹⁷⁵³ sous d'innombrables profils et différentes les unes des autres, sont souvent associées ou confondues par les sources et ont quelques aspects en commun, liés à leur fonction et à leur caractérisation : les principales sont Lamia, Mormô, Gellô et Empousa, qui sont des personnages individuels, mais aussi des catégories de démons, à savoir les Lamies, les Mormolykiai, les Geloudes et les Empousai¹⁷⁵⁴. Bien que plurielles, ces entités n'agissent pas en groupe, mais individuellement. La différence la plus pertinente qui les distingue des *terata* de la mythologie est leur immanence dans le présent : alors que le Minotaure, Méduse et la Chimère ont été vaincus et tués dans le passé par des héros, ces personnages oscillent entre le passé, où se situe leur histoire mythique, et le présent, où ils peuvent surgir soudainement pour enlever un enfant ou dévorer un amant. De plus, contrairement aux événements du mythe, les histoires de ces personnages, qui prennent parfois une apparence grotesque, sont raillées par les sources comme des croyances populaires et considérées comme des bavardages de nourrices ; des histoires si absurdes qu'elles ne peuvent effrayer que les enfants¹⁷⁵⁵.

Par rapport à ces derniers, les *phobetra* jouent un rôle éducatif, une fonction dissuasive vis-à-vis de leurs mauvaises actions¹⁷⁵⁶. Les femmes, et en particulier les vieilles femmes et les nourrices, sont représentées comme crédules, en opposition à la rationalité masculine : leurs récits sont aussi méprisés que leurs destinataires, les femmes et les enfants, le groupe des *akreioi*. Comme les femmes, les esclaves et les animaux, les enfants aussi sont souvent, dans les sources, un terme de comparaison négatif par rapport à l'homme libre et adulte : ils sont en

¹⁷⁵² Aux figures de l'épouvante traitées dans ce chapitre est consacrée une étude récente et approfondie de Maria Patera (2015), qui suit leur évolution à travers les siècles. Il convient de faire référence à cette étude pour une analyse plus détaillée de chaque figure.

¹⁷⁵³ Un bref *excursus* est présent dans Eidinow 2018, qui classe ces monstres comme des *daimones*.

¹⁷⁵⁴ Il est difficile de déterminer si c'est l'« espèce » qui dérive d'un personnage ou à l'inverse, si un type de démon s'est cristallisé en une figure unique, dotée à un certain moment d'une histoire mythique et d'un nom propre. À cet égard, Johnston 1995, 365 et Patera 2015.

¹⁷⁵⁵ E.g., Plato *Gorg.* 527a, *Resp.* II 377c ss.

¹⁷⁵⁶ Plut. *Stoic. Rep.* 1040A-b, Strab. I 2,8. À la lumière de la psychologie moderne, nous pourrions ajouter que même dans la Grèce ancienne, ces fantômes servaient à apaiser les angoisses sans nom de l'enfance, en les remplaçant par une menace extérieure concrète, plus facile à contrôler, et aussi à habituer les enfants à gérer la peur (Buxton 1995, 19). Sur la fonction éducative des *mormolykeia*, voir Cusumano 2008, Pisano 2013, Patera 2015, 295 ss.

effet perçus comme dépourvus de rationalité, moralement imparfaits, lâches, faibles, crédules, comme les autres catégories qui, contrairement aux enfants, le sont toutefois en permanence. Les histoires impliquant ces entités féminines faisaient partie du savoir partagé, elles étaient orales et il n'en reste presque rien, comme plus généralement de l'ancienne culture populaire, toujours filtrée par les sources littéraires. C'est pourquoi il est difficile de rendre compte de l'ancienneté de ces récits, souvent transmis par des sources tardives, mais probablement liés à une tradition populaire beaucoup plus ancienne ; pour les mêmes raisons, il est tout aussi difficile de dresser un tableau de l'évolution de la perception et de la représentation de ces *mormolykeia* au cours des siècles, entre l'époque archaïque et l'époque hellénistique. Comme nous le verrons, même l'iconographie n'aide pas à définir leur physionomie et leur évolution, car il n'existe pas d'images qui permettent de s'y référer avec certitude. Cette absence pourrait être interprétée comme une conséquence de l'impossibilité de définir graphiquement des entités polymorphes et en perpétuel changement, aux contours incertains, dépourvues d'une véritable canonisation mythologique ; en revanche, elle constitue un indice que chaque narrateur pouvait adapter et varier leur description. Cependant, le caractère indéfini peut être un élément de peur bien plus qu'une forme définie, aussi effrayante soit-elle.

Parmi les *mormolykeia*, Lamia est le seul personnage à posséder une histoire mythique structurée et dotée de quelques variations. La première source à cet égard est Douris de Samos (IV^e siècle), selon lequel Lamia était une belle femme libyenne dont Zeus était tombé amoureux. Héra, ayant pris conscience de l'adultère de son époux, avait tué les enfants de Lamia qui, par la douleur, se transforma en un monstre qui enlevait et assassinait les enfants des autres femmes (*FGrHist* 76 F 17)¹⁷⁵⁷. Selon Diodore (XX 41), qui rationalise l'histoire, Lamia était une belle mais méchante reine de Libye, qui, ayant perdu ses enfants, aurait ordonné le meurtre de tous les nouveau-nés :

La reine Lamia [...] était d'une beauté exceptionnelle; mais à cause de cruauté (τὴν ἀγριότητα) de son âme, on dit qu'on se figura par la suite son apparence comme bestiale (θηριώδη). Car, comme les enfants qu'elle avait mouraient tous, accablée de chagrin et jalousant le bonheur qu'avaient les autres femmes d'avoir des enfants, elle ordonna, dit-on d'arracher les nourrissons du sein de leur mère et de les tuer sur-le-champ.

Diodore fait explicitement référence à la transformation de cette histoire en un conte pour effrayer les enfants, et ajoute des détails sur l'ivresse de la reine et ses yeux amovibles :

C'est ce qui fait que même chez nous, jusqu'à l'époque actuelle, s'est conservée chez les enfants la légende qui concerne cette femme, et que son nom leur cause le plus grand effroi (καὶ φοβερωτάτην αὐτοῖς εἶναι ταύτης προσηγορίαν). Lorsqu'elle s'enivrait, elle donnait à tous la liberté de faire ce qu'ils voulaient sans être observés. Comme elle ne s'occupait pas de ce qui se passait pendant ce temps dans le pays, on supposait qu'elle ne voyait pas ; c'est pourquoi l'on se mit à raconter qu'elle mettait ses yeux dans une corbeille à raisins, attribuant à la mesure susdite l'indifférence provoquée par le vin, dans l'idée que c'était elle qui lui enlevait la vue.

¹⁷⁵⁷ Selon Johnston 1999, 174, la meurtrière matérielle des enfants aurait été la même Lamia, poussée par Héra. Bien que le texte grec n'exclue pas cette interprétation, aucune source n'attribue l'infanticide à la mère.

Selon le *Schol. Ar. Pax* 758, Héra aurait également condamné Lamia à l'insomnie, afin qu'elle souffre jour et nuit. Zeus avait alors rendu ses yeux aussi amovibles que ceux des Grées, pour lui permettre de dormir et de ne plus ressentir ses douleurs, et lui avait accordé le pouvoir de se métamorphoser¹⁷⁵⁸. Lamia, endormie et sans regard, n'aurait donc pas été dangereuse comme d'autres monstres féminins dotés d'une force « visuelle ».

La plupart des sources situent Lamia en Libye¹⁷⁵⁹, pays des bêtes féroces et des peuples sauvages, certains au Pont-Euxin, d'autres au pays des Lestrygons anthropophages ou en Orient : ce sont en tout cas des terres marginales, barbares et dangereuses, loin de la Grèce¹⁷⁶⁰, des sites propices à un monstre dévorant les enfants. En effet, Lamia, auparavant belle, devient bestiale et difforme, au point de donner lieu à l'expression « plus laide que Lamia (Λαμίας δυσμορφότερος) ». (Apost. 10.44 *CPG*). Lamia est une ravisseuse et une meurtrière féroce, mais aussi séduisante : un exemple est le récit sur Ménippe par Philostrate (*Vie d'Apollonios de Tyane* IV 25), qui exprime la contiguïté entre la luxure et la dévoration. Ménippe, disciple d'Apollonios de Tyane, est sur le point d'épouser une belle femme qu'il a rencontrée sur la route de Corinthe ; mais le philosophe comprend qu'elle n'est pas une *nympe* ordinaire :

Pour comprendre ce que je dis, l'honorable mariée est une des Empousai, Lamies et Mormolykiai, auxquelles croit une multitude de gens (ή χρηστή νόμφη μία τῶν ἐμπουσῶν ἐστίν, ἄς λαμίας τε καὶ μορμολυκίας οἱ πολλοὶ ἡγοῦνται). Celles-ci s'éprennent, et aiment d'une part les plaisirs de l'amour, mais d'autre part elles aiment particulièrement les chairs humaines, et elles séduisent par les plaisirs de l'amour ceux qu'elles veulent manger (ἐρῶσι δ' αὐταὶ καὶ ἀφροδισίων μὲν, σαρκῶν δὲ μάλιστα ἀνθρωπείων ἐρῶσι καὶ παλεύουσι τοῖς ἀφροδισίοις, οὓς ἂν ἐθέλωσι δαίσασθαι).

Apollonios de Tyane démasque donc le monstre, Lamia, Empousa ou Mormô, et l'accuse d'avoir engraisé Ménippe afin de le manger « car elle avait en usage de se nourrir de corps beaux et jeunes, en raison de leur sang pur ».

C'est précisément sur la base de ce chevauchement entre convoitise et voracité que plusieurs célèbres courtisanes du monde grec sont surnommées Lamia : l'épisode de Philostrate, à travers la figure du *mormolykeion* avide de sang masculin, met en garde contre les dangers des hétaïres et des plaisirs charnels¹⁷⁶¹. La Lamia de Philostrate est aussi l'une des nombreuses femmes qui trompent les hommes avec des promesses de plaisir et les détruisent ensuite.

Les différentes versions du mythe de Lamia composent un ensemble de vices

¹⁷⁵⁸ Sur les yeux amovibles de Lamia, voir aussi Plut. *De curios.* 515d-516a et Heracl. *De incred.* 34.

¹⁷⁵⁹ Entre autres sources, voir Eur. fr. 933 Kn : « Qui ne connaît mon nom, le plus déshonorant pour les mortels, celui de Lamia, de race libyenne ? ». Le fait que le fragment appartienne à un drame satirique intitulé *Lamia* est controversé (à cet égard voir Perrone 2019, 123).

¹⁷⁶⁰ Sur la géographie de Lamia, sur les hypothèses de dérivation de cultures non grecques (p. ex. du démon mésopotamien Lamashtu, dévoreur d'enfants et menace pour les femmes enceintes, sur lequel West 1991 et Burkert 1992, 82-86), sur d'autres événements mythiques liés au personnage (notamment la parenté avec Poséidon et la maternité de Scylla – dans Stesich. fr. 220 *PMG* – et de Sibylle) et pour la bibliographie sur le sujet, voir Patera 2015, 5-34.

¹⁷⁶¹ L'épisode peut être inscrit dans le type de conte traditionnel classé comme « Le saint homme et la femme serpent », un schéma narratif présent dans de nombreuses cultures (Ting 1966, González Terriza 2016).

« naturellement » féminins : ivresse, voracité¹⁷⁶², désir de vengeance, séduction dangereuse, violence. Ces caractéristiques se déclinent sous une double forme, terrifiante ou grotesque. Des Lamia ridicules et grotesques sont bien attestées dans la comédie, dans laquelle elles sont présentées comme un croquemitaine laid, stupide et obscène, comme dans le célèbre portrait qu'en font Aristophane dans les *Guêpes* et la *Paix*, et Cratès dans la comédie intitulée *Lamia* : une Lamia androgyne, puante, dotée de testicules, encline à la scatologie ou comparée à des vieilles femmes lubriques¹⁷⁶³. La coexistence horrible/grotesque n'est qu'une des nombreuses duplicités de Lamia, dans la physionomie de laquelle coexistent de nombreux traits antinomiques¹⁷⁶⁴ : beauté/laideur, féminin/masculin, une nature bestiale, humaine et en quelque sorte divine, puisque sa transformation en monstre et son immanence dans le présent lui confèrent une sorte de statut d'immortalité. C'est pourquoi Lamia ne peut être comptée parmi les *aoroi*, les morts prématurés, qui ont quitté la vie avant d'avoir achevé leur cycle de vie, qui pour les femmes doit inclure le mariage et la maternité : la reine libyenne n'est pas morte, mais sa monstrueuse métamorphose et son nouveau destin d'éternelle *mater dolorosa* et d'ogresse lui donnent l'éternité¹⁷⁶⁵.

Bien que diverses sources rappellent l'androgynie de Lamia, les caractéristiques décrites ou représentées par son mythe la connotent comme une créature à prédominance féminine¹⁷⁶⁶. Premièrement, elle était à l'origine une femme, reine ou amante de Zeus¹⁷⁶⁷, et son histoire est centrée sur une maternité inachevée qui la pousse à se venger des enfants d'autres femmes : la protection des enfants, qui est considérée comme un devoir et un instinct primaire et naturel de toutes les femelles, se transforme en une cruelle anti-maternité.

¹⁷⁶² L'étymologie du nom est liée par les anciens à l'adjectif *λαμυρός*, « vorace », ou à *λαιμός*, « gorge » (*Sud. s.v. Λάμια*). Selon Hesych *s.v. λαίμια*, Lamia est « la gloutonne », « celle qui dévore » ; selon Eust. *ad Il. XI* 175, son nom vient de *λαμβάνω*, « prendre » et signifie donc « la ravisseuse ». En bref, c'est un nom d'ogresse, qui enlève et dévore les enfants. Dans les proverbes, *lamia* signifie « glouton » et est également le nom d'un requin (*e.g. Schol. Paus. I* 1,3).

¹⁷⁶³ Ar. *Vesp.* 1035 et *Pax* 758, dans lesquels Cléon est dépeint comme un monstre doté, entre autres traits horribles, de « la puanteur d'un phoque, les testicules sales d'une Lamie, le derrière d'un chameau » (selon Arata 2011, cependant, Aristophane ne ferait pas référence ici au *phobetron* Lamia, mais au requin homonyme). Dans le fr. 20 K.-A. de Cratès, une Lamia munie de *skytale* (« bâton », mais aussi « pénis ») est décrite en train d'émettre des pets, activité également rapportée ailleurs (*Vesp.* 1177 : « la Lamie, se voyant prise, lâcha un pet »). Sur la *Lamia* de Cratès, voir Perrone 2019, 122-139, selon laquelle ce *mormolykeion* était peut-être un personnage utilisé dans la comédie « con connotazioni coprolaliche (fr. 20) e forse sessuali (fr. 23, 24) ».

¹⁷⁶⁴ Selon certains chercheurs, il ne s'agit pas d'une antinomie, mais de deux personnages distincts appelés tous deux Lamia, la figure tragique de la malheureuse reine privée de ses enfants et le monstre flatulent (à ce sujet, voir Capanera 2016 ; sur la juxtaposition entre le premier personnage et Médée, voir Tortorelli Ghidini 2000).

¹⁷⁶⁵ L'attribution de Lamia aux *aoroi* appartient à Johnston 1995 et 1999, chapitre 5. Contra Patera 2015, 92 ss, qui souligne à juste titre les différences de fonction entre les *aoroi* et Lamia, plus ogresse que fantôme, et montre comment dans les sources tardives sont évoqués des remèdes apotropaïques et des amulettes pour se protéger contre Gellô et Empousa, mais pas contre Lamia et Mormô. Sur les amulettes pour protéger les enfants voir aussi Dasen 2003.

¹⁷⁶⁶ Les sources sur l'androgynie de Lamia ne sont pas univoques. Les allusions d'Aristophane pourraient être motivées par le contexte et non par l'androgynie structurelle du personnage : dans les passages des *Guêpes* et de la *Paix*, c'était peut-être l'ambiguïté sexuelle de Cléon qui était soulignée, tandis que dans *Eccl.* 77 la masculinisation de Lamia qui devient Lamios servait peut-être simplement à attribuer à un personnage la pétomanie à travers l'allusion à la *Lamia pedens*. De plus, si une scholie à ce vers attire l'attention sur le fait que Lamia est mentionnée comme *ἀρσενικῶς*, l'androgynie de cette entité n'était peut-être pas un trait si bien connu. Comme nous le verrons, les indices fournis par l'iconographie sont également incertains.

¹⁷⁶⁷ Dans le conte d'Ant. Lib. 8, Lamia/Sybaris est plutôt un énorme *therion*, ravisseur d'hommes et de bêtes.

Deuxièmement, ses caractéristiques sont celles que la tradition attribue généralement aux femmes. S'il est vrai que Lamia est extérieurement caractérisée par l'altérité et la marginalité, elle est en même temps familière et proche des Athéniens de l'époque classique ; cela se produit dans la mesure où cette figure devient porteuse, bien que dans une mesure hors norme, des défauts typiquement féminins décrits au cours des siècles par les poètes et dans les contes populaires, auxquels Lamia appartient d'ailleurs. Comme nous le verrons, la métamorphose, la bestialité, la luxure et la voracité qui conduisent au cannibalisme sont des caractéristiques partagées avec les autres principaux *mormolykeia*.

L'iconographie, qui pourrait être utile pour exprimer un jugement sur la féminité de Lamia, n'aide pas : en effet, il n'existe aucune image qui puisse être reconnue avec certitude comme une représentation de ce croquemitaine. L'hypothèse a été émise que Lamia est représentée sur certains vases, très beaux, caractérisés par un schéma iconographique récurrent, qui montrent Héraclès tenant en laisse un monstre avec un corps d'animal et une tête humaine¹⁷⁶⁸ ; ils illustreraient un mythe inconnu dans lequel le héros aurait affronté le monstre et l'aurait capturé. En plus de ces vases, trois autres images ont été liées à Lamia : un *oinochoe* attique à figures noires datant d'environ 500 av. J.-C., représentant une femme poilue ou squameuse aux longs cheveux, nue, faisant face à un Sphinx grotesque, tous deux avec de gros seins pendants¹⁷⁶⁹ ; une *lekythos* attique à figures noires d'Érétrie, datant de 500-470 av. J.-C., attribuée au Peintre de la Mégère et représentant une femme nue, également caractérisée par des seins pendants, un prognathisme accentué et peut-être des organes génitaux masculins, attachée à un palmier et torturée par des satyres avec divers instruments¹⁷⁷⁰ ; un *skyphos* cabirique à figures noires du IV^e siècle av. J.-C., sur lequel une femme poilue poursuit avec une intention non précisée des hommes qui ont déposé leurs bagages et se réfugient sur un arbre¹⁷⁷¹.

Bien que certains chercheurs voient dans ces trois représentations le personnage de Lamia, les attributs typiques de ce dernier, tels que les enfants tués ou les yeux amovibles, n'y sont pas présents ; le fait que les caractères spécifiques de la bestialité de Lamia ne soient jamais décrits par les sources ne facilite pas leur reconnaissance. Cette absence de description peut toutefois indiquer que le monstre Lamia est resté indéfini, tout comme les terreurs de l'enfance : dans n'importe quel contexte, elle pourrait être réinventée par l'imagination de ceux qui ont raconté l'histoire et aussi par les poètes et les peintres. Les caractéristiques physiques indéfinies, ainsi que les clichés sur la « mauvaise mère » et l'anthropophagie d'enfants, ont fait de Lamia un croquemitaine populaire : de nombreuses sources rapportent que les nourrices l'utilisaient, avec Mormô, Gorgô, Éphialtès et Empousa, précisément pour

¹⁷⁶⁸ LIMC s.v. Héraclès 2834-2837. Parmi eux, un *skyphos* attique à f.n. du début du V^e siècle est remarquable. Il s'agit probablement de l'œuvre du Peintre de Thésée (Athènes, Musée National 1306), sur laquelle, comme l'ont observé Mainoldi 1995 et Pellizer 1998, 150, le monstre capturé par Héraclès est embelli et habillé comme une prostituée ridicule et grotesque (FIG. 75).

¹⁷⁶⁹ Berlin, Staatliche Museen F 1934 = LIMC s.v. Lamia 1.

¹⁷⁷⁰ Athènes, Musée National 1129 = LIMC s.v. Lamia 2 (FIG. 76). Les traits physiques de la femme et les palmiers feraient référence à un contexte libyen et la scène, peut-être tirée d'une comédie, représenterait la capture de Lamia également évoquée par Aristophane. Sur ce vase, voir Halm-Tisserant 1989 et Patera 59-64 ; selon Johnston 1999, 178-179, il représenterait une scène de la *Lamia* de Cratès.

¹⁷⁷¹ Collection privée = LIMC s.v. Lamia 3 (FIG. 77).

inciter les enfants à bien se comporter et les détourner des mauvaises actions¹⁷⁷².

Une autre mère infanticide et coupable de *technophagia* est Mormô, souvent confondue avec Lamia et Gellô¹⁷⁷³. Son histoire, dont nous ignorons l'ancienneté, nous est rapportée par une source tardive, la *Schol. Aristid. Panath.* 102, qui explique aussi l'utilisation du terme *mormolykeia* pour désigner en général tous ces figures :

[L'expression] « les choses qui, quand les enfants les entendent, les frappent de crainte » parle de Mormo et de Lamia [...]. Mormo était une Corinthienne qui, après avoir dévoré ses enfants un soir, s'est envolée à dessein. Ainsi donc, quand les femmes veulent effrayer leurs enfants, elles invoquent Mormo. Theocrite dit : « Mormo mord ». Par suite de cela s'est produit (le sens) de *mormolykeia* en tant qu'épouvantails (έντεῦθεν δὴ παρήχθη καὶ τὰ μορμολύκια τὰ φόβητρα)¹⁷⁷⁴.

Mormô est donc un épouvantail pour enfants, l'épouvantail par excellence, et symbolise les peurs irrationnelles : plusieurs sources soulignent les vaines angoisses suscitées par ce type de monstres par l'utilisation du verbe μορμολύττομαι. Il s'agit d'une créature essentiellement « verbale » : son seul nom suffit à terrifier les enfants. Hésychios parle des *Mormones* au pluriel et les appelle « démons errants »¹⁷⁷⁵, à la recherche d'enfants comme victimes. Au IV^e siècle, Érinna (fr. 1b Diehl) parle de Mormô comme d'une bête errante et effrayante, avec de grandes oreilles et, comme Lamia et Empousa, capable de se métamorphoser ; elle ne mentionne cependant pas sa maternité meurtrière. Le scholiaste d'Aristide rappelle également que Mormô est appelé ὄνοσκελῖς, « aux pattes d'âne », donc dotée d'une apparence d'âne, de cheval ou même de loup, comme le suggérerait le mot composé *mormolykeion*¹⁷⁷⁶. Comme Lamia, donc, Mormô arrive à la bestialité par son acte cannibale ; l'onomatopée de son nom suggère des sons inarticulés et donc terrifiants, comme ceux des animaux ou d'autres monstres, comme ceux des Érinyes. Nous ne savons pas si, comme dans le cas de Lamia, la caractéristique de lascivité était présente chez Mormô : l'apparence de cheval ne suffit pas pour conclure en ce sens. Comme Lamia, Mormô non plus n'appartient pas à la catégorie des *aoroi*, des femmes qui meurent prématurément, parce qu'elle s'envole, devient un monstre, mais ne meurt pas, restant immanente dans le présent, toujours prête à réprimander les mauvaises actions des enfants par la peur.

Selon certaines sources, Mormô a une relation avec Hadès, en tant que nourrice d'Achéron (Stob. I 49,50) et est parfois associée à la Gorgone : Aristophane par exemple, dans *Ar. Ach.* 582 appelle Mormô la Gorgone qui orne un bouclier. Selon Maria Patera, on peut affirmer que, dans un certain sens, « Mormô et nos autres créatures terrifiantes traduisent dans le monde des enfants ce que Gorgô représente dans celui des adultes [...] Suite à la ressemblance évocatrice de leurs noms, tous deux “bruyants” Mormô pourrait peut-être

¹⁷⁷² Strabo I 2,8, *Sch. Ar. Pax* 758.

¹⁷⁷³ Voir e.g. *Sud. s.v. Μορμώ*, *Schol. Theocr. Id.* XV 40c.

¹⁷⁷⁴ Μορμολύττομαι et une série d'adjectifs et de verbes de la même racine indiquent la peur ; les étymologies proposées par les anciens sont nombreuses, et concernent principalement les aspects sonores (le verbe μορμύρω « bouillir, gargouiller » ; le poisson μορμύρος, qui produit des borborygmes).

¹⁷⁷⁵ Hesych. s.v. μορμόνας : πλάνητας δαίμονας.

¹⁷⁷⁶ Selon Eust. *ad Hom. Il.* XVIII 402, μορμολυκεῖον dériverait précisément de Μορμώ et λύκος, « loup ».

traduire plus exactement que les autres la figure horrifiante de Gorgô dans l'imagination infantine »¹⁷⁷⁷. Comme Lamia, Mormô peut elle aussi prendre un aspect grotesque, lié à l'irrationalité des peurs qu'elle suscite, encore plus ridicules si elles touchent les adultes ; Xénophon, par exemple, raconte dans un passage des *Hélléniques* que les Spartiates se moquaient de leurs alliés parce qu'ils craignaient les peltastes comme les enfants craignaient les *Mormones*¹⁷⁷⁸. Gellô, souvent confondue avec les deux *phobetra* précédentes¹⁷⁷⁹, est caractérisée par les sources, presque toutes tardives, comme une fille morte prématurément qui persécute les enfants et provoque la mort des nourrissons : une fois de plus, c'est une féminité inachevée ou déviée qui donne la vie au monstre, mais dans ce cas nous pouvons à juste titre définir Gellô comme un *aore*, une *parthenos* morte prématurément et non de sa propre volonté avant d'avoir accompli son devoir conjugal et maternel. En effet, même les sources la définissent comme *aore*¹⁷⁸⁰, un terme qui ne s'est jamais appliqué à Lamia et Mormô. Contrairement à ces dernières, qui avaient tué leurs enfants ou en avaient été privées, Gellô, qui est également une femme mortelle, meurt sans avoir donné naissance et ne se transforme en démon qu'après la mort. Zénobios (III 3 *CPG*) explique ainsi l'expression Γελλῶ παιδοφιλωτέρα « Gellô qui aime trop les enfants » :

ἐπὶ τῶν ἄωρος τελευτησάντων, ἤτοι ἐπὶ τῶν φιλοτέκνων μὲν, τρυφῇ δὲ διαφθειρόντων αὐτά. Γελλῶ γάρ τις ἦν παρθένος, καὶ ἐπειδὴ ἄωρος ἐτελεύτησε, φασὶν οἱ Λέσβιοι αὐτῆς τὸ φάντασμα ἐπιφοιτᾶν ἐπὶ τὰ παιδιά, καὶ τοὺς τῶν ἄωρων θανάτους αὐτῇ ἀνατιθέασιν. Μέμνηται ταύτης Σαπφώ.

À propos de ceux qui meurent prématurément ou de ceux qui aiment les enfants mais il les gâtent de débauche. Gello était en fait une jeune-fille et, depuis qu'elle décéda prématurément, les habitants de Lesbos disent que son fantôme rend visite aux petits garçons et lui attribue la mort de bébés prématurés. Sappho s'en souvient. (fr. 168a Voigt: Γέλλως παιδοφιλωτέρα « celle qui aime les enfants plus que Gello »)¹⁷⁸¹.

Les sources anciennes ne nous disent rien sur l'apparition de cette figure monstrueuse déjà connue de Sappho, ni sur les causes de sa mort. Et pourtant, cette *aore*, bien que peu caractérisée du côté mythico-folklorique et descriptif, a dû sembler particulièrement redoutable aux mères : au fil des siècles, on rencontre en effet de nombreux témoignages de remèdes et d'amulettes pour s'en protéger et pour se protéger des Geloudes, des sorcières dévorant les enfants et semblables aux *striges* latines, que certains auteurs chrétiens associent à Gellô. La présence de ces remèdes témoigne d'une réelle croyance dans les pouvoirs maléfiques de ce *phobetron*, au moins à l'époque byzantine et dans le folklore ultérieur, et différencie fortement le « public » de cette entité de celui de Lamia et Mormô : Gellô n'effraie

¹⁷⁷⁷ Patera 2015, 125. Sur les relations entre les *mormolykeia* et la Gorgone, voir Vernant 1990 (2001), 92.

¹⁷⁷⁸ Xen. *Hell.* IV 4,17 ὡς οἱ σύμμαχοι φοβοῖντο τοὺς πελταστὰς ὥσπερ μορμόνας παιδάρια. Le même ton moqueur dans Ar. *Pax* 474 et *Eq.* 691-693.

¹⁷⁷⁹ Selon *Schol. Theocr.* XV 40c, Mormô était « la reine des Lestrygons, également appelée Lamia ou Gellô » ; selon Hesych. *s.v.*, Γελλῶ était une *parthenos* morte prématurément, mais aussi un *eidolon* d'Empousa.

¹⁷⁸⁰ Zenob. 3,3 *CPG*, Hesych. *s.v.* Γελλῶ.

¹⁷⁸¹ Des explications similaires sont fournies par *Sud.* *s.v.* Γελλοῦς παιδοφιλωτέρα et par Hesych. *s.v.* Γελλῶ, où Gellô est également définie comme un démon qui, selon les femmes, enlève les enfants (ἀπάζειν).

pas les enfants, mais les mères, et l'angoisse qu'elle provoque prend la forme non pas d'une terreur irrationnelle, telle que celle provoquée par Mormô, mais d'une appréhension concrète liée aux dangers de la naissance.

Dans de nombreuses sociétés, la croyance en ce qu'on appelle les « démons tueurs d'enfants » ou les « démons de la reproduction » a pour fonction sociale de rationaliser et d'expliquer les échecs de la reproduction, les avortements, les fièvres puerpérales, les décès dans la petite enfance. Attribuer ces phénomènes à l'intervention de démons féminins jaloux sert à détourner la colère et la frustration des victimes, soit d'elles-mêmes, soit d'autres membres du groupe¹⁷⁸² ; en même temps, le fait que les monstres infanticides soient souvent liés à des histoires de féminité non réalisée, résultat de la vengeance de mères ratées, non seulement effraie les enfants, mais aussi avertit de manière didactique les femmes de la nécessité de remplir leur rôle social. L'inversion de la mère soignante en monstre infanticide signale en effet les risques liés à la fuite du rôle ; de l'identité féminine « normale » ces monstres ne conservent que les défauts.

Un exemple clair de la maternité inversée seront les Striges du monde romain, des femmes-oiseaux avides de vies humaines qui enlèvent les enfants, les dévorent ou les allaitent avec le lait empoisonné de leurs seins¹⁷⁸³. Elle sont caractérisées comme de vieilles nourrices, horribles et vénéneuses, porteuses de désordre et capables de subvertir l'ordre naturel. Des créatures infanticides similaires sont attestées dans de nombreuses cultures, et elles sont presque toujours des femmes : le démon Lamashtu, d'origine mésopotamienne, ou la Lilith hébraïque, mentionnée plus haut, s'approchent de ce modèle – avec les différences dues aux périodes et aux contextes. Cette dernière, selon les commentateurs de la Torah, aurait été la première femme d'Adam qui, fatiguée de sa subordination à son mari, s'est rebellée et a fui le Paradis terrestre ; des sources juives décrivent cette anti-femme comme un démon fortement séducteur, qui abuse des hommes pendant le sommeil, parfois caractérisé par des pieds poilus ou sous forme hybride, comme une femme-oiseau ou une femme-serpent, ou comme une femme belle et envoûtante. Lilith est aussi une ravisseuse et une dévoreuse d'enfants, surtout de sexe masculin, et pendant des siècles, elle a été combattue avec des amulettes accrochées aux berceaux¹⁷⁸⁴.

En conclusion, il ne sera pas inopportun de rappeler que la filicide par excellence de la mythologie grecque, Médée, a également été comptée parmi les « démons tueurs d'enfants » : selon Sarah Johnston le personnage de la sorcière de la Colchide serait le développement d'un démon reproducteur du folklore plus ancien¹⁷⁸⁵. En effet, selon la version d'Eumélos, Médée avait subi le meurtre de ses propres enfants à cause d'Héra, qui avait promis de les rendre immortels¹⁷⁸⁶ : c'est pour cette raison qu'elle serait devenue un démon infanticide des enfants

¹⁷⁸² Johnston 1999, 184-199. Cependant, l'hypothèse de Johnston selon laquelle toutes les femmes qui meurent prématurément deviennent des démons *aoroi* nous semble infondée.

¹⁷⁸³ E.g. Plin. *NH* II 232 : *fabulosum enim arbitror de strigibus ubera eas infantium labris immulgere*. Sur les *striges*, voir Cherubini 2010a et 2012 ; sur l'image de la « mauvaise nourrice », voir Mencacci 1995.

¹⁷⁸⁴ Pour une synthèse sur la figure de Lilith, voir e.g. Scholem 1972. Héritier 2002, 61, rappelle que dans le folklore chinois, ce sont les femmes mortes vierges et insatisfaites qui deviennent les démons les plus cruels envers les autres femmes. Voir aussi les contributions dans Caiazza, Ernoult 2012 (notamment Regourd 2012 pour les ogresses infanticides du *folklore* yéménite).

¹⁷⁸⁵ Johnston 1997.

¹⁷⁸⁶ Voir *supra*, chap. II.2.2.

des autres. Ce n'est que plus tard, sous la plume de Néophon ou d'Euripide, que la sorcière deviendra l'assassine de ses propres enfants.

Un autre *mormolykeion* important est Empousa, une figure hybride et polymorphe, qui montre clairement comment les *mormolykeia* sont irréductibles à une seule unité en termes de caractéristiques et de fonctions. Avec les trois autres figures de l'épouvante, elle partage la fonction de croquemitaine et l'hybridisme humain/bestial, ainsi que la capacité de métamorphose et la lascivité ; en fait, comme nous l'avons vu, de nombreux poètes confondent ou fusionnent toutes ces entités. Mais Empousa se distingue des autres *phobetra* à plusieurs égards. Tout d'abord, elle n'a pas subi de transition de l'humanité à la monstruosité, mais a toujours été une entité surnaturelle, une apparition, qualifiée de *phasma*, de *phantasma* ou d'*eidolon* ; sa physiologie ne découle donc pas d'une maternité ratée ou dégénérée. En effet, les victimes d'Empousa ne sont pas principalement les enfants ; son apparition effrayante est souvent associée aux rites funéraires, aux initiations et à l'heure méridienne ou nocturne¹⁷⁸⁷. De plus, comme nous le verrons, sa lascivité la caractérise comme dévoreuse de mâles adultes. L'entité a un lien fort avec Hadès et en particulier avec Hécate, dont Empousa est l'envoyée dans le but de faire peur¹⁷⁸⁸ : c'est ce que montre Aristophane dans les *Grenouilles*, où Héraclès et Xanthias descendent dans l'Hadès et rencontrent ce monstre, dont une brève description est donnée (*Ran.* 288-296) :

XA. « Voilà que j'aperçois, par Zeus, un grand monstre (θηρίον) ». DI. « De quelle sorte ? »
XA. « Effrayant (δεινόν). Il prend toutes les formes (παντοδαπὸν γοῦν γίγνεται), tantôt bœuf, tantôt mulet, puis femme ravissante ». DI. « Où est-elle ? Allons, que j'y coure ». XA. « Mais ce n'est plus une femme, c'est un chien à présent ». DI. « C'est donc Empouse ». XA. « Du moins tout son visage étincelle-t-il de feu ». DI. « Et elle a une jambe d'airain ? ». XA. « Oui, par Poséidon ; et l'autre de bouse, sache-le-bien ».

Outre le cadre infernal, le passage d'Aristophane met en évidence de nombreuses autres caractéristiques d'Empousa, définie comme *θηρίον*, un terme qui souligne sa caractérisation bestiale : hybridisme, capacité de métamorphose, séduction, vampirisme¹⁷⁸⁹, « chiennerie ». Cette dernière, rappelons-le, est une caractéristique communément attribuée aux femmes ; mais le chien est aussi un animal associé à Hécate¹⁷⁹⁰. Alors qu'ailleurs Empousa est

¹⁷⁸⁷ Idoménee, *FGrHist* 338 F 2 : « La mère d'Eschine fut appelée Empousa, d'un part, selon Démosthène, parce qu'elle faisait et subissait tout (car le fantôme est multiforme [καὶ γὰρ τὸ φάσμα παντόμορφον] également), et d'autre part, selon Idoménee dans son ouvrage [*Sur les*] *démagogues* [athéniens], parce qu'elle apparaissait aux initiés (en sortant) de lieux obscurs » (trad. M. Patera). Selon Pisano 2013, 74-75, l'un des principaux moteurs de la peur provoquée par les *phobetra* est leur apparition non seulement soudaine, mais aussi dans des lieux et des moments inappropriés, tels que la ville et le temps méridien. Cela aussi serait une caractéristique « hors norme » des êtres monstrueux, qui ne sont pas seulement « hors de taille », mais également « hors de propos » par rapport à l'ordre social. À cet égard, voir Eidinow 2018.

¹⁷⁸⁸ Eust. *ad Hom.Od.* XI 634, *Schol. Ar. Ran.* 293 : Φάντασμα δαιμονιώδες ὑπὸ Ἑκάτης ἐπιπεμπόμενον. Hécate et Empousa sont juxtaposées et peut-être identifiées dans le fr. 515 K.-A. des *Tagenistai* d'Aristophane, dans lequel les caractéristiques ophiomorphiques de ces entités sont rappelées.

¹⁷⁸⁹ Selon certaines sources, le nom d'Empousa est lié au verbe ἐπιπίνω, ce qui la caractériserait comme une buveuse de sang, une vampire. À ce propos, voir Arata 2008.

¹⁷⁹⁰ Parmi les innombrables hypothèses sur l'origine de cette figure et sur l'étymologie de son nom (sur lequel voir Andrisano 2002), il convient de rappeler qu'Empousa aurait été un nom d'Hécate qui devint plus tard un personnage autonome ou une émanation de la déesse ; Hesych. s.v. Ἐμπουσα identifie les deux entités.

onoskelis, Aristophane la représente ici avec une jambe d'airain et une jambe de bouse¹⁷⁹¹. Les caractéristiques d'Empousa ressortent également d'autres allusions, par exemple d'une phrase de la *Vie d'Eschine* (1,5-6) dans laquelle il est rappelé que la mère de l'orateur était surnommée Empousa parce que « s'élançait sur les enfants et sur les femmes en sortant de lieux obscurs » ; une allusion qui met indirectement en évidence le caractère d'épouvantail d'enfants et de femmes du monstre. Selon *Schol. Ar. Ran.* 294, Empousa apparaît sous la forme d'un *prosopon*, une tête comme celle de la Gorgone : cela accrédite l'idée que les *mormolykeia* traduisent dans le monde de l'enfance ce que la Gorgone représente pour les adultes. Lucien, dans le passage de *l'Histoire vraie* déjà mentionné à propos des magiciennes¹⁷⁹², raconte que les protagonistes débarquent sur une île de femmes dont les habitantes, « parées tout à fait comme des courtisanes (ἐταρικῶς), toutes belles et jeunes », s'avèrent être des meurtrières qui dévorent les marins. Il n'est pas dit expressément qu'elles sont Empousai (le terme désigne à la fois le monstre individuel et l'« espèce »), mais le nom de ces femmes, Onoskelai, et le fait qu'elles aient réellement des pattes d'âne, les caractérisent comme telles. Elles possèdent également le don de la métamorphose : après avoir été démasquées, elles se transforment en eau et disparaissent, à l'instar de Protée et de Thétis, deux créatures singulières que l'on pourrait aussi compter parmi les « monstres ». Aristophane fait également référence à la luxure de l'entité dans *L'assemblée des femmes*, dans laquelle la vieille femme laide qui veut faire l'amour avec les jeunes est appelée Ἐμπουσά τις ἐξ αἵματος φλύκταιναν ἠμφιεσμένη « une Empouse revêtue de pustules de sang » (vv. 1056-1057) : il s'agissait probablement d'une expression habituelle pour définir les vieilles femmes libidineuses, souvent raillées en comédie et en épigramme. Quelques vers plus loin, la vieille femme est également appelée Phryné, un jeu de mots pour indiquer à la fois son obscénité en tant que prostituée et sa laideur pustuleuse, puisque, comme nom commun, *phryne* signifie « crapaud ». Le surnom d'Empousa pour les prostituées devait être courant, comme l'étaient les noms d'autres monstres féminins : c'est pourquoi ce surnom est attribué à la mère d'Eschine, Glaucothéa, probablement déjà âgée, que Démosthène (*Cor.* 129-130) accuse d'être une prostituée habituée à toutes les expériences, capable de tous les actes et de toutes les métamorphoses comme le monstre dont elle porte le nom. Le même surnom est donné par Alciphron (*Paras.* 26,3) à une vieille maîtresse qui, comme la mère d'Eschine, « fait tout et subit tout » (ἐκ τοῦ πάντα ποιεῖν καὶ βιάζεσθαι).

La scène de *l'Assemblée des femmes*, qui a été définie comme une véritable « escena de μορμολυκεῖα »¹⁷⁹³, met notamment en évidence la connotation sexuelle d'Empousa, utilisée pour révéler au public à la fois la décrépitude et la luxure de la vieille Athénienne ; cette caractérisation monstrueuse du personnage jette une ombre supplémentaire sur le caractère monstrueux de la gynécocratie, qui cautionne avec la force de la loi les désirs immodérés de la vieille femme et ratifie, contre nature, le pouvoir et l'initiative féminine dans le domaine sexuel.

¹⁷⁹¹ Parmi les différentes étymologies et para-étymologies du nom d'Empousa, l'une le relie à πούς, donc « avec un seul pied », puisque l'autre est en bronze ou en patte d'âne (voir *Schol. Ar. Ran.* 293). Sur l'interprétation des jambes d'Empousa et du matériau qui les compose, voir Patera 2015, 253-254.

¹⁷⁹² Voir *supra*, chap. II.3.2.

¹⁷⁹³ González Terriza 1996, 290.

En plus des quatre personnages décrits jusqu'à présent, il existait d'autres femmes croquemitaines, dont il ne reste que de pâles traces. Des sources citent Akko, un personnage caractérisé par sa stupidité, qui le faisait parler devant le miroir en croyant s'adresser à quelqu'un d'autre, et Alphito, « l'enfarinée », une sorte de poupée de farine qui enfermait les mauvais enfants dans un sac¹⁷⁹⁴. La stupidité d'Akko nous amène à penser qu'il s'agissait d'un *mormolykeion* à prédominance grotesque, duquel on pouvait aussi rire, comme de l'obscène Lamia des auteurs comiques : en effet Ἀκκώ est le titre d'une comédie d'Amphis et le personnage est également mentionné dans le fr. 6 K.-A. d'Hermippe. Nous ne savons rien de ces comédies : il est possible qu'Akko, en tant que personnage idiot, ait fourni l'occasion d'une comédie misogyne sur la stupidité des femmes¹⁷⁹⁵. La voracité mi-sexuelle et mi-alimentaire de ces monstres a peut-être également permis d'amener le discours sur les hétéaires, un thème dont nous savons qu'il était présent dans la comédie d'Amphis.

L'examen de ces figures de *mormolykeia* nous permet de conclure qu'elles étaient également différentes les unes des autres sur un plan structurel et qu'elles dialoguaient avec l'imagination des anciens de différentes manières. Leur principal trait commun est celui d'être des épouvantails, oscillant entre mythe et conte populaire : ces personnages sont principalement des noms, des « êtres verbaux »¹⁷⁹⁶, figures sans histoire mythique ou avec une histoire très générale, parfois ajoutée ultérieurement, une apparence et des caractéristiques imprécises et métamorphiques, un nom suffisant pour semer la terreur. Ces figures, oscillant entre l'horrible et le grotesque, entre l'humain, le bestial¹⁷⁹⁷ et le surnaturel, hybrides dans la synchronie ou la diachronie, soumises comme elles le sont à d'incessants changements, sont majoritairement féminines¹⁷⁹⁸ et caractérisées par une soif de chair infantile et masculine.

La raison de cette prévalence féminine chez les démons infanticides, commune à de nombreux âges et cultures, semble être justifiée par plusieurs facteurs. D'une part, il semble particulièrement effrayant que ce soient précisément les sujets sociaux chargés de s'occuper des enfants qui les tuent, ses mères ratées qui sèment l'*apaidia* comme s'il s'agissait d'une contagion. Aux yeux des enfants, une telle narration ne peut que représenter l'anomie maximale, en identifiant ce qui est le plus familier – la mère – avec l'altérité maximale. Parmi les objectifs éducatifs de la peur suscitée par ces épouvantails, l'effet dissuasif de la désobéissance aux règles et le renforcement de la psyché de l'enfant pour qu'il résiste à ses propres terreurs ont été inclus : à ces fonctions s'ajoute l'avertissement de se méfier des femmes et de les craindre, déjà véhiculé par la mentalité et l'idéologie dominantes de l'époque et décliné de différentes façons par la culture populaire et érudite. Le message ne s'adresse pas seulement aux enfants : l'érotisme malveillant dégagé par certains *mormolykeia*, met en garde contre la féminité dégénérée, contre les séductions des femmes qui, comme la

¹⁷⁹⁴ Plut. *Stoic. Rep.* 1040b, *Schol. Plato Gorg.* 497a, Diogen. I 2,4 CPG, Hesych. s.v. ἄλφίτα. À propos de ces personnages, voir West D.R. 2001.

¹⁷⁹⁵ Sur l'*Akko* d'Amphis, voir Papachrysostomou 2016, 30. Sur le traitement comique des *mormolykeia*, voir Sanchis Llopis 2014 et Sommerstein 2009, qui montrent comment le héros comique est souvent appelé à combattre des monstres représentant des *komodoumenoi*.

¹⁷⁹⁶ Belmont 1974, 112-115.

¹⁷⁹⁷ Sur l'association des *phobetra* à des animaux symboliques, voir Pisano 2013 et Patera 2015, *passim*.

¹⁷⁹⁸ Moins connue est la figure d'Éphialtès, un démon protéiforme, entre visible et invisible, semblable aux *incubi* des Romains, qui saute sur la poitrine des dormeurs et les opprime. Strab. I 2,8 l'associe à Gorgô et Mormô en tant que sujet des histoires racontées, afin d'effrayer les auditeurs dans un but éducatif.

Lamia ou l'Empousa démasquée par Apollonios de Tyane, cachent derrière une belle apparence leur nature monstrueuse ou sauvage¹⁷⁹⁹.

En ce sens, les figures en question « esprimono una potente energia normativa rivolta a integrare nell'ordine sociale costituito ». ¹⁸⁰⁰ ; elles établissent des lignes directrices concernant la manière dont la féminité doit être pensée à la lumière des « bonnes » relations entre les sexes, elles mettent l'accent sur les risques de tomber dans le désordre (dont l'agent est – comme nous l'avons souvent vu – une femme), elles représentent « il terrore di essere incorporati nell'anomico »¹⁸⁰¹, avec la perte de reconnaissance sociale qui en découle, signalée par la dysmorphie.

Bien que de nombreux chercheurs aient souligné à juste titre l'altérité de ces figures¹⁸⁰², il ne s'agit que d'une apparence : par rapport à la Gorgone, les Kères et le Sphinx, la mauvaise mère, la mauvaise nourrice et la femme-vampire sont proches des hommes, et constituent « un élargissement de l'intime à son inverse, à la totalité de ses possibles, à l'altérité qui lui est inhérente et qui peut à tout instant surgir »¹⁸⁰³.

LES « MONSTRES » FÉMININS : UNE CATÉGORIE PERTINENTE ?

Au terme de l'analyse de quelques figures monstrueuses attribuables au sexe féminin, il convient de se demander si la subsumption de ces figures sous la catégorie des « monstres féminins » a un sens. Les limites de la notion de « monstre » ont déjà été soulignées : le terme a été utilisé ici conventionnellement, pour définir d'une manière extensive et ne répondant pas toujours aux catégories émiques toutes ces créatures d'origine humaine ou surnaturelle, qui vont au-delà des normes socialement partagées quant à la forme, la taille et le comportement, avec une attention particulière pour les créatures hybrides. Quant au « féminin », les figures qui, outre le nom, le genre grammatical ou l'apparence de *meixoparthenoi*, présentent des caractères anomiques attribuables précisément à leur féminité ont été brièvement analysées. A-t-il été possible de reconnaître dans ce groupe des traits qui unissent ses composantes, les distinguant des « monstres masculins » et rendant ainsi pertinente l'utilisation de la catégorie « monstre féminin » ?

Malgré les différences significatives concernant l'origine, les caractéristiques, les fonctions et l'évolution dans le temps de ces figures, malgré leurs modifications en fonction des contextes narratifs et malgré leur grande polyvalence dans l'expression des contenus et des valeurs les plus divers, la réponse est oui. La plupart des entités féminines ont plusieurs traits communs

¹⁷⁹⁹ Le thème de la beauté qui cache la putréfaction ou des formes tératologiques est très répandu dans le folklore de nombreux pays, même à l'époque médiévale et moderne : Ellefruwen et Skogsnuuva, de belles et séduisantes fées de la mythologie germanique, qui s'accouplent avec les hommes, ne révélant qu'après avoir eu des rapports sexuels ses griffes et sa queue de bœuf. Dans d'autres mythologies, les séductrices cachent un ventre en putréfaction, comme la Femme-Invitante japonaise. Un bel exemple iconographique de cette duplicité est la figure connue sous le nom de Frau Welt, sculptée sur le portail sud de la cathédrale de Worms, qui représente la corruption mondaine à travers l'image du mensonge féminin : une belle dame bien habillée sur le devant, à la jambe de laquelle s'accroche un petit chevalier en adoration, mais couverte de pustules, de vers et de crapauds dans le dos.

¹⁸⁰⁰ Cusumano 2008, 58.

¹⁸⁰¹ Cusumano 2006, 299.

¹⁸⁰² Cusumano 2006.

¹⁸⁰³ Loddo, Pelen 1998, 97. Voir aussi Patera 2015, 296-297.

que, à y regarder de plus près, même les anciens reconnaissent. En effet, si le poète Anaxilas dresse un catalogue de prostituées surnommées Chimère, Charybde, Scylla, et Sphinx, Hyde, Harpie, cela signifie qu'un *medium communis* était perçu parmi ces monstres, qui leur permettait d'être unifiés. Même les catégories émiques, dans ce cas, justifient la catégorie des « monstres féminins », dans laquelle les anciens n'auraient peut-être pas inclus les *mormolykeia* ; mais il vaut cependant la peine de se souvenir que Lamia et Empousa sont également des surnoms très répandus pour les prostituées, et que ces deux figures partagent avec d'autres monstres féminins la voracité sensuelle destructrice d'hommes.

Les traits communs entre les entités féminines sont peu nombreux mais significatifs. La plupart d'entre elles, pour commencer, appartiennent à des généalogies monstrueuses, comme la progéniture d'Échidna ou celle de Phorcys et Céto, ou bien ont des naissances anormales, comme les Érinyes nées sans père ou le Sphinx né d'un inceste, et appartiennent à la génération préolympique : mais ce sont là des caractéristiques propres aussi à d'innombrables monstres mâles. Il est cependant intéressant de noter que les monstres sont souvent la progéniture d'entités primordiales, telles que la Nuit, ou d'autres monstres, comme si l'anomie était perçue comme circonscrite à un genre fermé, donnant ainsi de l'ordre au chaos. Le deuxième point commun aux monstres féminins, et à eux seuls, est le fait qu'ils sont surtout caractérisés par des traits qui représentent l'extrémité monstrueuse des défauts attribués par l'idéologie dominante aux femmes, et en particulier aux héroïnes dangereuses : voracité, soif de sang, luxure, séduction, imprévisibilité, instinct de vengeance, « chiennerie », fureur, la belle apparence qui cache la mort. Il n'existe pas d'équivalent pour les monstres masculins, car, comme nous l'avons vu, il n'y a pas de défauts typiques des hommes : les figures monstrueuses et hybrides masculines ne sont généralement connotées que par leurs proportions énormes, leur force démesurée, leur brutalité homicide et parfois cannibale, qui ne se décline cependant pas d'un point de vue sexuel ou ne se transforme pas en enlèvement (sauf dans le cas des Satyres et des Centaures). Au contraire, la sensualité est caractéristique des monstres féminins, comme le montre également leur association avec les prostituées, répandue au moins depuis l'époque classique et attestée par de nombreuses sources. D'ailleurs, les entités féminines frappent le corps des hommes, mais aussi l'esprit, le touchant avec la folie ou pétrifiant ses facultés ; les entités masculines ne violent que le corps.

À l'exception de certaines figures, comme les Satyres et les Centaures, les monstres masculins apparaissent fondamentalement dépourvus de complexité et de spécificité, dans certains cas ils sont définis comme de simples antagonistes d'un héros qui les vainc. Au contraire, beaucoup d'entités féminines sont dotées d'une ambivalence fascinante : l'oscillation de beaucoup d'entre elles entre la beauté et la laideur, la séduction et la mort, souvent reflétée par la composante ophiomorphe, leur donne une dimension singulière, située entre l'attraction et la répulsion. Des Sirènes envoûtantes à la Dame des énigmes, du regard pétrifiant de la Gorgone aux Érinyes sanglantes, les monstres féminins ont fait couler des rivières d'encre, pour leur complexité et leur polysémie, et pour l'attention que leur ont accordée les anciens poètes, qui les ont investies de multiples significations. Ce seront encore surtout les monstres féminins de la mythologie grecque qui fourniront des sujets iconographiques et poétiques aux artistes, de la Renaissance au Romantisme, de la Gorgone du Caravage aux Sphinx amoureux

de Gustave Moreau, de la *Lamia* de John Keats et des préraphaélites à celle musicale du groupe rock britannique Genesis ; et ce sera Méduse qui fournira à Freud des éléments de réflexion sur les peurs masculines.

Qu'elles agissent avec la séduction des Sirènes, avec la tromperie des Empousai ou avec la violence sanglante des Kères, ces entités provoquent la mort des hommes : mais ce n'est pas n'importe quelle mort. Plus généralement, les décès infligés par les femmes sont toujours peu glorieux, l'antithèse de la belle mort du guerrier sur le champ de bataille ; la fin provoquée par les monstres féminins, qui incarnent la terreur de la mort dans son aspect le plus sombre, jette l'oubli sur la mémoire même du tué. La forte relation des entités féminines avec la mort est également attestée par l'iconographie, où la symbolique funéraire, en plus de celle érotique, est dominée par les Sphinx, les Sirènes et les Gorgones.

Une autre caractéristique des monstres féminins est leur extranéité substantielle au modèle marital de la *gyne* : le statut de la plupart de ces entités est celui de *parthenos*, qui, comme nous l'avons vu, représente le stade le plus dangereux de la féminité et a un lien fort avec la mort. Parfois, il s'agit de vieilles *parthenoi*, non séduisants ou contradictoires dans leurs représentations, comme dans le cas des Grées, qui dans l'iconographie sont parfois de belles jeunes filles aux cheveux blancs ; parfois leur force de séduction est extrême, comme dans le cas de la paralysie mortelle causée par la Gorgone. Certains monstres engendrent d'autres monstres, comme Échidna et Méduse, dont la tête coupée donne naissance à Chrysaor (à son tour père de Géryon) et Pégase¹⁸⁰⁴ ; les *phobetra*, que souvent la mort prive d'enfants, représentent une féminité manquée.

De plus, la féminité des monstres est souvent déclinée en termes de « chiennerie », qui condense symboliquement de nombreux vices féminins et est souvent lié aux héroïnes dangereuses de la mythologie grecque. L'image du chien est également liée à la chasse : beaucoup de ces monstres sont en fait caractérisés comme des ravisseurs et des chasseurs et, dans l'iconographie, ils partagent le chiton court¹⁸⁰⁵ avec les chasseresses mythiques. Ce vêtement, comme nous l'avons vu pour Atalante, est normalement masculin et est un code iconographique pour définir les femmes dangereuses qui refusent le rôle social qui leur est assigné ; le chiton court exprime leur nature vindicative ou agressive : « all types of hunting dress, especially the short variety, have clearly been treated in greek art and literature as immediately discernible visual codes defining particular patterns of female behaviour. In an Attic context, these patterns deviated from the traditionally established codes of acceptable female behaviour »¹⁸⁰⁶. Si les récits de conquête d'une *parthenos* dans la poésie grecque se situent souvent dans une dimension cynégétique où la femme est la proie et l'homme le chasseur, dans le cas des monstres féminins la situation est inversée, et c'est le monstre, souvent connoté comme jeune fille, qui chasse sa victime masculine.

La connotation sonore des monstres féminins est également évidente : le hurlement de Scylla,

¹⁸⁰⁴ Mais l'exception est apparente, puisque le statut de *parthenos* existe même en présence d'enfants, s'ils sont nés hors mariage.

¹⁸⁰⁵ E.g. *LIMC s.v. Gorgo-Gorgones*, 233-276, 283, 289, 292-301 (la majorité de ces images est caractérisée par le chiton court) ; *LIMC s.v. Erinys* 11, 21, 55 (dans lesquelles les Érinyes, en plus du chiton court, portent également des armes) ; *LIMC s.v. Harpyai* 1,2,11, 12, 17 etc. ; *LIMC s.v. Skylla* I, 8, 9.

¹⁸⁰⁶ Parisinou 2002, 66, qui propose une étude comparative des figures de chasseuses et de monstres féminins.

le chant envoûtant des Sirènes et celui du Sphinx, « chienne chantante », le grincement des dents et les sifflements serpentins de la Gorgone, le grincement de l'Empousa, le *mygmos* des Érinyes, soulignent la dimension non humaine de ces figures, leur oscillation entre le divin et le bestial, leur altérité radicale¹⁸⁰⁷. Bien que les sources s'expriment également au sujet de Cerbère et Typhon et d'autres figures, la dimension sonore est particulièrement typique des monstres féminins : les *mormolykeia* sont des « êtres verbaux », et le son même de leur nom, souvent onomatopéique, suffit à inspirer la peur. La singularité des sons émis par les monstres est bien exprimée dans la *Pytique* XII de Pindare à propos des Gorgones : l'aulète Midas, à qui l'ode est dédiée, excelle dans l'art découvert par Athéna en entendant la plainte des Gorgones après le meurtre de Méduse. Après la victoire de Persée, Athéna « fabriqua la flûte, l'instrument riche en sons de toute espèce, pour imiter avec lui la plainte sonore (ἐρικλάγτοαν γόον) qu'Euryale proférait de ses lèvres fébriles » (19-20). La difficulté de reproduire la voix des Gorgones, dont il faut une *techné* qui utilise tous les sons de l'*aulos* pour l'imiter, exprime bien l'anomalie de cette sonorité inhabituelle. Athéna appellera cette mélodie κεφαλᾶν πολλᾶν νόμον, « nome à plusieurs têtes ».

Quant aux significations et fonctions attribuées aux monstres féminins dans les mythes et dans leurs transpositions artistiques et littéraires, elles sont innombrables et irréductibles à une seule unité, car elles varient largement non seulement dans le temps, mais aussi dans différents contextes géographiques, narratifs ou figuratifs. Quelle que soit l'utilisation des figures individuelles dans des contextes particuliers, toutes ces représentations ont pour effet de nous rappeler l'altérité et le danger que représentent les femmes qui, malgré leur apparence monstrueuse, conservent les caractéristiques propres à leur *genos* séparé.

Les monstres féminins semblent également partager les formes de leur évolution au fil du temps : dans la transition de l'âge archaïque à l'âge classique, beaucoup d'entre eux subissent un processus de féminisation et d'adoucissement, ils réduisent leur composante thériomorphique au profit de la composante humaine, ils se transforment en jeunes filles attirantes avec quelques traits qui ne sont pas humains. Si dans l'iconographie de l'époque archaïque, les caractères horribles et bestiaux des monstres étaient davantage mis en valeur, à l'époque classique, leur aspect séduisant et féminin prend tendanciellement une plus grande importance.

Ce processus semble montrer une évolution en sens inverse de celle observée jusqu'à présent pour les différents types d'héroïnes dangereuses, qui dans la transition de l'âge homérique et archaïque à l'âge classique deviennent plus menaçantes et terribles. Cette différence, cependant, est apparente : dans le processus de féminisation des monstres féminins, ce n'est pas le degré de menace qui change, mais sa nature : si les monstres de l'âge archaïque, avec leurs doigts crochus et leurs bouches dentées, promettaient une mort cruelle, ces mêmes monstres, une fois féminisés et dotés d'érotisme, préfigurent une dévoration plus subtile et plus sensuelle. C'est le même processus observé dans le cas des Amazones, qui sont progressivement devenues un danger érotique plutôt que militaire. Les cas sont cependant variés : la féminisation de la Gorgone, par exemple, la place dans certains cas dans le rôle de victime, au lieu de souligner son danger de séduction : la figure tragique d'une jeune fille

¹⁸⁰⁷ Sur la sonorité des monstres, voir Carboni, Giuman 2015.

séduisante et innocemment endormie qui est brutalement décapitée par Persée¹⁸⁰⁸.

Cette tendance à la féminisation a été observée chez plusieurs figures monstrueuses : Marianne Hopman, dans son étude sur Scylla, estime que la sexualisation progressive de ce personnage coïncide avec la sexualisation des peurs associées à Scylla en tant que symbole ; elle incarnerait les angoisses liées à la sexualité féminine¹⁸⁰⁹. Elle note que, plus généralement, « the feminization of female monsters is thus a distinctive and important feature of the fifth-century mythical imagination »¹⁸¹⁰. Despoina Tsiafakis, dans son étude sur l'iconographie des Sirènes, des Gorgones et des Sphinx, interprète cette évolution comme une perte de la valeur symbolique initiale de ces figures au profit d'une augmentation de leur fonction ornementale ; Kiki Karaglou interprète au contraire la féminisation générale des monstres à partir du V^e siècle comme « a result of the idealizing humanism of Greek art of the Classical period (480-323 b.C.) »¹⁸¹¹. De même, Susan Woodford pense que les monstres féminins étaient anthropomorphisés et embellis pour correspondre à la sensibilité de l'époque classique, qui évitait la disproportion et la disharmonie¹⁸¹².

Cependant, si l'anthropomorphisation et l'adoucissement des monstres féminins n'étaient liés qu'à la nouvelle sensibilité de l'âge classique, ce processus affecterait les monstres masculins de la même manière. Mais ce n'est pas le cas : l'iconographie de la plupart d'entre eux ne subit pas un processus évolutif dans ce sens ; au contraire, dans plusieurs cas, leur morphologie et leur degré de menace restent assez stables au fil du temps.

Le cas le plus évident est peut-être celui du Typhon, que les sources littéraires décrivent comme particulièrement horrible et effrayant : dans l'iconographie, au contraire, à partir du VII^e siècle, le monstre est représenté comme un homme habillé et bien coiffé avec le corps d'un serpent et, comme le note Odette Touchefeu-Meynier¹⁸¹³, sa caractérisation, dès les premières images du VII^e siècle, n'est étonnamment pas effrayante et les artistes s'abstiennent d'utiliser de tous les procédés et schémas iconographiques soulignant la férocité et la sauvagerie. De même, Polyphème est représenté au fil des siècles comme un homme de grande taille, aux traits parfois grossiers mais pas macabres, tout comme Géryon, dont la représentation – un guerrier à trois têtes et aux jambes innombrables, mais au visage normal – ne subit pas de changements évidents au fil du temps. Quant au Minotaure, il n'y a pas d'évolution de son iconographie dans le sens de la férocité et de la menace lors du passage de l'âge archaïque à l'âge classique : sur les reliefs les plus anciens, le Minotaure est un quadrupède à tête humaine¹⁸¹⁴ ou un homme à tête de taureau (mais aussi de lion ou de cheval). Plus tard, l'image canonique devient celle de l'homme à la tête de taureau. Dans l'une des plus anciennes représentations, le Minotaure est vêtu d'un chiton court¹⁸¹⁵, tandis

¹⁸⁰⁸ Citons par exemple la *pelike* de Polygnote mentionnée plus haut et la *pelike* attique à f.r. de 360-350 av. J.-C. (Saint-Petersbourg, Ermitage 1851/52 6) sur laquelle Persée décapite une Méduse, à moitié nue et sans défense, au visage souffrant.

¹⁸⁰⁹ Hopman 2012, 113 ss.

¹⁸¹⁰ Hopman 2012, 92.

¹⁸¹¹ Tsiafakis 2003, Karaglou 2017-18, 4.

¹⁸¹² Woodford 2003, 133-134.

¹⁸¹³ LIMC s.v. *Typhon*, pp. 150-151.

¹⁸¹⁴ Amphore à décor en relief de 670-650 av. J.-C., Bâle, Antikenmuseum Kä 601 = LIMC s.v. *Minotaure* 33.

¹⁸¹⁵ Bande de bouclier du VII^e siècle, Musée d'Olympie B 969 = LIMC s.v. *Minotaure* 15.

que dans les images plus récentes, il est nu, parfois bestial, parfois poilu ou avec une queue¹⁸¹⁶, parfois plus humain et objet de compassion, « more terrified than terrifying »¹⁸¹⁷, armé d'outils primitifs et presque une victime devant un Thésée armé d'une épée. Souvent, dans la céramique entre le VI^e et le IV^e siècle, le Minotaure est représenté comme déjà mort aux pieds de Thésée.

Sur les images les plus anciennes, Cerbère n'a qu'une tête hérissée de serpents, puis deux ou trois têtes, mais l'on ne remarque pas les changements substantiels dans le temps quant à son degré de dangerosité ; il en va de même pour Orthros, rarement représenté et sans variations sensibles. Une stabilité similaire peut être observée dans les représentations des Centaures, où le degré de menace des personnages dépend plus des scènes que de la chronologie¹⁸¹⁸. Cela met en évidence un traitement différencié des figures monstrueuses en fonction du sexe : il s'agit du même hiatus qui se retrouve dans les sources littéraires contemporaines.

¹⁸¹⁶ Selon S. Woodford, *LIMC s.v. Minotauros*, entre la fin du VI^e et le V^e siècle, « in Attic imagery the bestial, as opposed to the human, aspects of the M. are stressed » (p. 580).

¹⁸¹⁷ Woodford, *LIMC s.v. Minotaure*, p. 580.

¹⁸¹⁸ Van Kauren Stern 1978 constate une humanisation progressive et une atténuation de la bestialité dans les représentations du centaure Nessos et du Minotaure entre 525 et 400 av. J.-C. Au contraire, selon Francisco Díez de Velasco, auteur de l'article *Nessos* du *LIMC*, « l'iconographie de N. présente une grande homogénéité » (p. 845).

PARTIE III

CONCLUSIONS

LES FEMMES DANGEREUSES ET LA CITÉ

Parler de catégorisation et d'altérité c'est parler de la même chose. [...] La catégorisation est l'acte social qui correspond à l'altérité facteur d'identité personnelle; elle est la constitution en groupe défini et clos de ce qui est codifié comme différent par la culture, elle désigne ce qui n'est pas le même. Mais qu'est-ce que le même? L'altérité définit la condition de la minorité au sein de la société majoritaire et permet en retour l'identification de cette dernière. Si on tente de définir le fait d'être «autre», il faut aussi poser le point de référence qui est le moi, l'ego. Or cet ego est silencieux, nul ne le prononce jamais, au contraire de l'autre qui est toujours «nommé», catégorisé. Cet ego implicite, moi de la culture, référence autour de quoi se marquent les différences, se manifeste comme le principe de la discrimination entre catégorisant et catégorisé, dominant et dominé...

C. Guillaumin, L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel, Mouton, Paris 1972, 193.

III.1 Menace féminine et rapports sociaux de sexe dans l'Athènes démocratique

Il n'est pas possible d'asservir des hommes sans logiquement les inferioriser de part en part.

F. Fanon, *Racisme et culture*,
Présence africaine 8/10 (1956), 128.

III.1.1 Caractéristiques, persistances et évolutions des héroïnes dangereuses à Athènes : une synthèse

Le chemin effectué jusqu'à présent à travers les héroïnes dangereuses de la mythologie dans la littérature et l'iconographie d'Athènes, examinées dans leur développement à partir de l'époque homérique et archaïque, avec quelques personnages – entre histoire et fiction – de l'art oratoire et de l'historiographie, a conduit à la reconnaissance de certaines lignes directrices récurrentes dans leurs représentations et leur évolution. Sur la base des données qui ont émergé dans la section analytique de la recherche, ces constantes peuvent être résumées comme suit :

- Depuis les poèmes homériques, de nombreuses figures féminines peuvent être qualifiées de dangereuses : leur menace ne concerne pas des victimes génériques, mais dans la grande majorité des cas, elle est dirigée contre des hommes, en particulier des parents proches, et plus particulièrement encore des époux et des fils. À l'inverse, les victimes des hommes sont presque toujours d'autres hommes ; ils ne sont donc pas représentés par les sources comme un danger spécifique pour les femmes.

- Le danger que courent les hommes à cause de ces figures féminines est de nature multiple : le principal est la mort, mais il s'agit aussi de la perte d'énergies vitales, de dignité, de renommée, de rôle social, d'héritage ou de rationalité, causée par les sortilèges et les potions, par la séduction, par la soumission à la tyrannie féminine. À l'inverse, la menace que représentent les hommes dangereux injustes (Atrée, Égisthe, Polymnestor, Térée, Lycaon, etc.) tend à être moins multiforme et consiste essentiellement en de la violence ou de l'impiété¹⁸¹⁹. Il en va de même pour les « monstres » masculins, qui sont tous caractérisés comme violents et dévorants. Une femme dangereuse est toujours un personnage négatif,

¹⁸¹⁹ Les figures de tyrans dans la tragédie, parfois plus multiformes, font exception. La figure du tyran évolue cependant en parallèle et dans le même sens que les femmes dangereuses, c'est-à-dire en se connotant selon un danger croissant. Comme nous l'avons vu, le pouvoir féminin et la tyrannie sont souvent juxtaposés dans les sources du V^e siècle en tant que régimes naturellement opposés à la démocratie. Le spectre de la tyrannie rappelé avec insistance à Athènes dans la seconde moitié du siècle (*e.g.* Ar. *Vesp.* 488-497) témoigne d'un usage politique de la peur qui a des analogies structurelles avec les dispositifs gynécophobiques décrits jusqu'à présent.

alors que les hommes qui tuent sont souvent des héros positifs qui versent du sang pour la patrie ; ce n'est que dans le premier cas que le meurtre est connoté comme un exercice de violence, car « la violenza per i Greci è la forza che eccede le necessità della guerra e quella che, invece di colpire i nemici, gli altri, si consuma tra i membri di una stessa comunità, sgretolandola nella *stasis* »¹⁸²⁰. Cette polarité est accentuée par le fait que les meurtres commis par les hommes en dehors de la guerre ont souvent des raisons nobles et civiques, comme dans le cas des filles sacrifiées, tandis que les mobiles des femmes sont plus souvent abjects et individualistes ; en outre, dans la représentation des filicides paternels, le consentement des *parthenoi* à leur propre sacrifice atténue la violence de leur mise à mort, tandis que dans la représentation des filicides maternels, la violence de l'acte est extrêmement soulignée par les sources tant littéraires que figuratives. Dans le cas des filicides, les modalités mêmes des meurtres de femmes sont plus sanglantes, même lorsque l'acte est identique, par exemple le démembrement¹⁸²¹.

- La mort que ces femmes infligent aux hommes est sans gloire, dévirilisante, parfois bestialisante (Penthée, Agamemnon), parfois porteuse d'oubli (les marins enchantés par les Sirènes) : l'antithèse de la « belle mort » des héros, à laquelle on fait face ouvertement et les armes à la main. Même les outils utilisés par les femmes pour tuer sont souvent anti-héroïques : le poison, qui tue subtilement (Héraclès) ou même les ustensiles de cuisine (Orphée). Anti-héroïque est aussi la condition des victimes masculines qui restent en vie : l'état animal des victimes de Circé, l'humiliation de Ménélas qui épargne Hélène, vaincu par le désir qu'elle suscite en lui, la mort sociale d'Ulysse, s'il avait accepté de rester en Ogygie en cédant aux flatteries de Calypso.

- Les femmes dangereuses de la mythologie grecque appartiennent à des typologies récurrentes : nous avons choisi de les subdiviser, selon une taxonomie perméable et aux contours fluides, en quelques catégories largement représentées dans les sources : combattantes, gouvernantes, meurtrières d'époux, de fils et d'autres parents proches, mères vengeresses, Ménades, marâtres meurtrières et amoureuses, séductrices, adultères et courtisanes, *pharmakides*, *parthénoi* et « monstres » féminins, ces derniers oscillant entre divinité, mortalité et animalité, tout comme certaines autres divinités mineures incluses dans l'analyse, qui ne comprend cependant pas les divinités olympiques pour les raisons expliquées dans l'introduction. Ce regroupement non rigide, fait aussi pour des raisons pratiques, ne doit pas cacher que la plupart des personnages traités peuvent être inclus dans plusieurs des catégories énumérées : le cas le plus célèbre est celui de Médée, à la fois meurtrière, *pharmakis* et marâtre. De plus, beaucoup de ces personnages sont liés entre eux par des liens de parenté, souvent par la voie maternelle, et présentent des caractéristiques interchangeables. Inversement, les hommes dangereux ne sont en aucun cas typés par rapport à leur dangerosité spécifique.

- Les formes de cette dangerosité, apparemment variées, sont toutes imputables aux défauts attribués par une ancienne tradition misogyne au *genos gynaiikon* : propension à la violence et

¹⁸²⁰ Beltrametti 2004, 29.

¹⁸²¹ Une analyse de ces différences dans les sources se trouve dans Halm-Tisserant 1994.

à la tyrannie, luxure, nature sauvage et bestiale, jalousie, glotonnerie et ivresse, hypocrisie, mensonge, ruse, manque de fiabilité, lâcheté, inclination à la folie, irascibilité. À leur tour, tous ces vices sont la conséquence différemment déclinée d'une caractéristique « naturelle » des femmes, l'irrationalité et l'absence de maîtrise de soi émotionnelle et pratique, qui les pousse à la sauvagerie dans tous les domaines de la vie. Les héroïnes dangereuses ne sont pas seulement des individus, mais des représentantes d'un genre menaçant *kata physin*. À l'inverse, la dangerosité des hommes ne peut être imputée à des vices typiquement masculins, puisque ces derniers n'existent pas, tout comme il n'y a pas de *genos andron*. L'*aner* coïncide en effet avec l'*anthropos*, le neutre universel, dont le *genos gynaiikon* est une déviation distincte, une anomalie, bien que nécessaire.

- Les figures de femmes dangereuses sont unies par l'action autonome et le refus du rôle matrimonial et maternel socialement assigné. Cette transgression se décline de différentes manières : refus du mariage, meurtre des époux, interruption de la descendance par le filicide, adultère, vie solitaire. Dans chacune de ces formes de transgression, il y a le danger de l'interruption de la reproduction de l'*oikos*, et donc de la communauté, et l'altération de la transmission légitime de la lignée et du patrimoine. En fait, bien que même les *parthenoi* soient caractérisées par leur propre menace pour l'*oikos*, la catégorie des femmes dangereuses est principalement représentée par les épouses et les mères. L'autonomie des actions de ces héroïnes se reflète également dans l'autonomie du discours, qui est conceptualisé comme un excès de liberté, un trouble de l'ordre, une rhétorique mensongère, une source de persuasion et de séduction aux résultats pernicieux.

- L'action autonome de ces héroïnes est souvent connotée en termes de masculinisation, déclinée de différentes manières (utilisation du discours masculin, recours à la violence, entrée dans la sphère publique, « belle mort » héroïque...); les rôles normalement perçus comme masculins (armes, gouvernement) deviennent négatifs s'ils sont usurpés par les héroïnes¹⁸²². Les échanges entre le masculin et le féminin se font aussi à l'envers : mais, si une femme qui se masculinise incarne un terrible danger et tend à être tragique, un homme qui se féminise est surtout comique, parfois problématique, comme dans le cas de Penthée.

- Sauf dans quelques cas, comme celui de Médée, ces héroïnes sont punies pour leur transgression, principalement par la mort, parfois par la métamorphose ou par la soumission à l'ordre par le mariage. L'échec et la punition de leurs actes illustrent de manière didactique les résultats vains et malheureux des transgressions féminines. Outre Médée, les femmes qui ne paient pas le prix de leurs crimes ou de leurs tromperies sont souvent celles qui font du mal à des hommes qui ne sont pas de leur famille et ne sont souvent pas grecs (Iphigénie en Tauride, Hélène, Hécube, Alcmène).

- Enfin – et c'est la donnée la plus pertinente aux fins de ces conclusions – la plupart des innombrables figures féminines analysées subissent un changement de physionomie dans les

¹⁸²² Le statut de l'héroïsme féminin est complexe et débattu : les spécialistes le lient tantôt à l'exceptionnalité des entreprises, tantôt à l'existence d'un culte. Mais l'exceptionnalité des entreprises est essentiellement de deux types : donner naissance à un héros, une action qui dépersonnalise généralement la mère-héroïne, ou réaliser un méfait. Les héroïnes qui ont accompli une action héroïque autre que de donner naissance à un héros, sont beaucoup moins nombreuses.

représentations iconographiques et littéraires lors du passage de l'âge archaïque à l'âge classique, parallèlement à l'établissement, au renforcement et à l'expansion de la forme étatique de la *polis* démocratique. Certains de ces personnages, qui à l'époque archaïque étaient bienveillants ou du moins innocents, deviennent effrayants (Médée, Ino, Alcmène, les Danaïdes, la concubine d'Amyntor) ; d'autres, qui étaient marginalement coupables, ou meurtrières par erreur ou aveuglement divin, deviennent au fil du temps les principales responsables d'un crime, ou leurs motivations deviennent plus abjectes (Clytemnestre, Althée, Hélène, Procné). Certaines d'entre elles semblent apparaître pour la première fois au V^e siècle (Sidéro, les belles-mères de Ténès et des fils de Phinée) ou, de figures indéfinies qu'elles étaient, elles ne sont dotées d'une personnalité individualisée qu'à l'époque classique (Phèdre, Électre). À d'autres encore, il est attribuée une action criminelle qui, à l'époque archaïque, n'existait pas à notre connaissance (Hécube, Créuse, Pénélope, Hermione-marâtre, Médée-marâtre) ; d'autres sont érotisées, passant d'une dimension d'androgynie à une dimension de sensualité souvent mortelle (Amazones, Atalante, Circé, Sirènes et autres monstres). Dans certains cas, parmi les différentes variantes d'un mythe, seules celles liées à un crime féminin sont reprises et développées à l'époque classique (Danaïdes), ou bien une nouvelle figure de femme dangereuse est greffée sur un mythe déjà connu (Astymedusa dans le mythe d'Œdipe, Médée dans le mythe de Thésée). Cette évolution ne trouve pas de contrepartie dans les figures de héros ou d'entités monstrueuses masculines qui, du point de vue de la dangerosité, restent globalement stables (à quelques exceptions près) au cours du temps¹⁸²³.

Ces caractéristiques récurrentes constituent la base pour quelques réflexions finales. La première question à laquelle cette étude se proposait de répondre, en partant du constat que d'innombrables héroïnes mythiques sont de plus en plus représentées comme dangereuses dans les sources classiques, est la suivante : ce processus évolutif et l'intensification de la perception de la menace féminine qui en découle ne concernent-ils que certaines figures ou s'agit-il d'un processus généralisé ? Après avoir tracé un aperçu général des représentations des figures féminines à Athènes et dans d'autres régions de Grèce, d'Homère à l'époque classique, et après avoir analysé environ soixante-dix figures et différentes catégories de femmes dangereuses, la réponse est affirmative : la plupart de ces figures subissent un changement en ce sens lors de la transition entre le VI^e et le V^e siècle. Seules quelques-unes d'entre elles restent apparemment stables (Ériphyle, Échidna, Chimère) et quelques-unes connaissent une évolution inverse, devenant des figures négatives dans le cadre d'un assombrissement général de leur mythe (principalement Hippodamie, qui devient progressivement une figure maléfique, à la fois comme belle-mère de Chrysis et, avec les protagonistes masculins, dans l'épisode de la course de chars) ; pour d'autres personnages (Pénélope, Théano et Mélanippe, Déjanire, Tyro), il n'a pas été possible de démontrer ou de mesurer leur évolution éventuelle en raison de la rareté ou du manque de signification des

¹⁸²³ Pour donner quelques exemples, Ménélas, qui dans l'*Illiade* est un héros comme les autres, devient un lâche dans la tragédie ; de même Pélops, héroïque dans la littérature de l'âge archaïque, per son caractère héroïque à partir de l'âge classique. Le changement de physionomie des deux personnages, tous deux venant du Péloponnèse, est probablement affecté par le conflit entre Sparte et Athènes et par l'idéologie anti-Spartiate, que nous avons vu agir également sur le personnage d'Hermione.

sources¹⁸²⁴.

Après avoir vérifié ce processus tendanciel, nous constatons que, dans l'ensemble, il se traduit par une augmentation significative à l'âge classique du nombre de récits, images et personnages qui mettent l'accent sur la menace inhérente à la nature féminine. Cela conduit à une intensification du dispositif gynécophobe à l'époque classique : le lecteur, le spectateur, l'auditeur de ces histoires et images est invité à renforcer ses convictions sur le danger féminin, incarné par ces héroïnes. Mais attention : cela ne veut pas dire que ce processus d'évolution et ces œuvres littéraires sont le résultat d'un projet délibéré de criminalisation du *genos gynaikon* ou d'une directive de l'État supervisant les créations artistiques. Au contraire, chaque représentation, littéraire ou figurative, répond à ses propres contextes, logiques et objectifs. Même dans le contexte de ces différences, dont certaines sont très significatives, le thème de la menace de la race des femmes revient avec insistance, et les figures féminines dangereuses sont utilisées avec une fréquence considérable comme *medium* pour véhiculer des contenus disparates.

C'est à ce stade qu'une deuxième question impose sa pertinence : l'émergence considérable de femmes dangereuses à l'époque classique est-elle réellement définissable comme un « phénomène », ou existe-t-il d'autres réponses partielles qui peuvent expliquer individuellement chacun de ces changements ? Des réponses liées au genre littéraire, à l'auteur, à la forme expressive des différentes représentations ? En effet, au cours de l'analyse, il a été observé que les chercheurs ont fourni d'innombrables réponses à des cas individuels, expliquant l'évolution négative de chaque héroïne. Le cas de Médée, qui ne devient une mère meurtrière qu'au V^e siècle, a été expliqué par la volonté du poète de faire de l'héroïne le symbole de la barbarie orientale ou de faire allusion au personnage d'Aspasie ; l'intensification dans l'utilisation du mythe lemniens à la même époque a été lue comme une conséquence de la conquête de Lemnos et en relation avec les vicissitudes de Miltiade et de Cimon ; la diffusion de la légende sur la gynécocratie spartiate a été liée à la rivalité entre Athènes et Sparte et aux besoins de la propagande anti-lacédémonienne, ainsi que la dégradation de la figure d'Hippodamie. L'évolution séduisante et humanisée des monstres féminins a été interprétée comme une adaptation à la sensibilité artistique de l'époque classique, qui fuyait la disproportion et la disharmonie ; l'émergence du mythe de Ténès a été liée à la célébration de l'alliance entre Athènes et Ténédos, dont Ténès est le fondateur éponyme, et ainsi de suite pour de nombreux autres personnages¹⁸²⁵.

Il est indéniable que dans l'Athènes classique, on a profondément repensé l'héritage mythique des épopées, par rapport auquel les poètes ont eu tendance à se concentrer sur l'action et la responsabilité humaines dans les processus et les événements, plutôt que sur la responsabilité divine. La question de la responsabilité et de la culpabilité étant devenue centrale, il est dans

¹⁸²⁴ De nombreux événements mythiques, comme nous l'avons vu, ne sont attestés que par des mythographes, principalement dans la *Bibliothèque* du Pseudo-Apollodore, dans les *Fabulae* d'Hygin, dans les *Métamorphoses* d'Antoninus Liberalis. Ce sont des œuvres d'un grand intérêt, car elles s'appuient sur des sources disparues des VI^e et V^e siècles, dont elles rapportent souvent les variantes ; cependant, elles réduisent le plus souvent l'histoire à l'essentiel, à la simple intrigue, vidée des détails et des contextes de leur production.

¹⁸²⁵ Sur ces sujets, voir les différents chapitres de la partie II, respectivement II.2.2, II.1.2, II.1.4, II.2.3, II.3.4, II.3.1.

l'ordre des choses que les poètes s'interrogent aussi sur les responsabilités des personnages féminins. Le fait que de nombreuses héroïnes développent leur propre évolution négative au sein du genre tragique, et en particulier dans les drames d'Euripide, est également un élément d'une importance non négligeable : la tragédie préfère la représentation des conflits dans le *genos* et l'*oikos*, et il est donc plausible que la menace de nombreux personnages féminins ait été mise en avant pour les besoins du genre tragique. En effet, ce sont les poètes tragiques qui créent certaines de ces héroïnes, qui les sauvent de l'obscurité, qui choisissent ou inventent une variante de leur mythe qui souligne leur férocité et exprime leur horreur par rapport aux sources précédentes. Mais le mécanisme est aussi inversé : les poètes amplifient le danger des personnages féminins ; mais si ces personnages deviennent les protagonistes des tragédies et se font remarquer pour leur férocité, c'est aussi parce que les femmes, dans la perception de la plupart des Athéniens, sont déjà depuis Homère des « personnages de la peur », incontrôlables, inconnus, des ennemis. La peur est une émotion innée à l'expérience et aux fonctions de la tragédie : les femmes, source d'angoisse en tant que *genos*, trouvent donc leur place « naturelle » dans ce genre théâtral. La grande présence de personnages féminins et d'héroïnes dangereuses dans le théâtre tragique, sur laquelle nous nous sommes interrogés dans la première partie de cette étude¹⁸²⁶, s'explique donc aussi sur la base de cette relation « naturelle » entre les femmes et la peur.

Enfin, beaucoup de ces tragédies ont été mises en scène pendant la guerre du Péloponnèse : selon certains historiens, les femmes seraient « un révélateur et un instrument » pour parler du désordre et de la crise de la cité¹⁸²⁷. La tragédie transpose dans ses intrigues une dynamique de violence, plus ou moins licite, et une dynamique de dissimulation de la violence : quelle que soit l'origine de la violence tragique¹⁸²⁸, les femmes en sont au centre.

Ces considérations, pour la plupart correctes et pertinentes, ne nous semblent cependant pas suffisantes pour expliquer l'extension du phénomène, qui ne concerne pas seulement le théâtre : comme nous l'avons observé au cours de l'analyse, d'autres genres poétiques, l'historiographie, l'art oratoire, la philosophie, ainsi que la science médicale et biologique, convergent pour décréter, articuler, souligner et décliner en catégories ou en figures spécifiques le danger naturel et irrémédiable du *genos gynaiikon* dans son ensemble et dans ses composantes individuelles, déjà à partir d'Hésiode, mais avec une intensification évidente à l'âge classique. C'est précisément à cette époque que la vision sapientielle et populaire de l'infériorité et de la menace féminine se voit conférer une dignité scientifique et philosophique.

En ce qui concerne l'iconographie, nous avons constaté que les représentations figuratives des personnages analysés (si et quand elles existent) tendent à reproduire le même parcours que les sources écrites, parfois en les précédant ou en les suivant légèrement, parfois en coïncidant avec elles. Affirmer que de nombreuses peintures vasculaires dépendent de la tragédie, c'est

¹⁸²⁶ Voir *supra*, chap. I.3.3.

¹⁸²⁷ Par exemple, Nancy 1984, 134.

¹⁸²⁸ Comme on le sait, les principales thèses sur les origines de la violence tragique la relient à ses origines religieuses ou à ses buts cathartiques ou à ses besoins performatifs, ou encore au contexte sociopolitique et à la volonté de problématiser le pouvoir dans ses différentes déclinaisons. À cet égard, Goldhill 1991, Kaimio 1992, Andò 2011.

généraliser un rapport entre l'iconographie et le théâtre qui, bien qu'existant, a été largement redéfini par les études des dernières décennies, en faveur d'une plus grande attention portée aux différents langages, logiques et besoins auxquels répondent les deux types d'expression artistique.

Compte tenu de tous ces éléments, nous pensons qu'il est légitime de conclure que les évolutions négatives ou l'apparition *ex nihilo* d'un si grand nombre de personnages féminins dangereux doivent être reliées les unes aux autres et que cet ensemble peut être défini à juste titre comme un phénomène tendanciel. Une telle conclusion est également accréditée par le fait que dans aucun des cas étudiés, une évolution inverse ne se produit, c'est-à-dire qu'aucun personnage féminin représenté à l'époque homérique ou archaïque comme malfaisant ou meurtrier ne s'apaise lors de la transition vers l'âge classique. Ce phénomène ne concerne que les figures féminines ; comme nous l'avons vu, les personnages masculins impies ou meurtriers n'évoluent que quelques fois négativement dans le temps et leur méchanceté n'est pas liée à une nature masculine spécifique, mais est toujours individuelle ou liée au *genos* auquel ils appartiennent, comme dans le cas des Atrides. De plus, à égalité de catégories d'appartenance, le groupe masculin a souvent une trajectoire différente de celle du groupe féminin. L'exemple le plus évident est celui des figures liées à la sphère indistincte entre magie, « religion » et médecine : face à des *pharmakides*/empoisonneuses comme Médée, on rencontre du côté masculin des figures positives légendaires ou semi-légendaires, dotées de dons divinatoires, guérisseurs ou psychagogiques, comme Orphée, Trophonios, Pythagore. Mais alors que Médée est passée d'agent de rajeunissement bienfaisant à meurtrière à l'époque classique, les héros dotés de pouvoirs iatomantiques ont continué à être vénérés en Grèce en tant que bienfaiteurs.

Cette conclusion n'implique pas que les hypothèses interprétatives formulées par les chercheurs pour expliquer l'exacerbation à l'époque classique d'héroïnes spécifiques soient dénuées de valeur : chaque cas et chaque contexte est porteur de particularités, de messages, de valeurs et de resémantisations différentes, de sorte qu'un même phénomène peut se nourrir de raisons différentes. Établir des relations trop précises entre les événements historiques et les produits culturels risque cependant d'attribuer à ces derniers une immédiateté exécutive qui aplatit la complexité de l'idéologie, la réduisant à une pluralité de fonctions épisodiques. En revanche, les modèles, les formes et les contenus prennent une plénitude de sens au sein d'un organisme idéologique (en évolution, mais non dépourvu de constantes) qui entre en relation avec les structures sociales précisément dans son caractère systémique, souvent avec la fonction de compenser les contradictions matérielles de la société à laquelle il s'adresse¹⁸²⁹. Les mythes n'expriment pas des contenus fixes ; leurs valeurs changent en fonction du contexte historique et énonciatif. Ce qui reste cependant inchangé, c'est la tendance à utiliser, pour exprimer ces différents contenus dans des contextes différents, précisément ces figures ou catégories de femmes redoutables, en rendant dangereux des personnages qui ne l'étaient pas auparavant ou en aggravant leur culpabilité. Rien n'aurait empêché, par exemple, de mettre en œuvre la même procédure par la criminalisation de figures ou de catégories masculines.

¹⁸²⁹ À ce propos, voir Lanza 1977, VIII-XI.

Une fois que l'ensemble de ces cas a été défini comme un phénomène, une troisième question plus complexe se pose, sur laquelle porteront désormais ces conclusions : pour quelles raisons le phénomène qui vient d'être défini accompagne-t-il le plus grand tournant de l'histoire d'Athènes, qui effectue sa transition vers une constitution démocratique ? Cette coïncidence est-elle fortuite ou existe-t-il une relation de cause à effet entre la croissance des femmes dangereuses dans les représentations et les changements historiques qui ont accompagné la montée et la chute de la création politique la plus originale de l'Antiquité occidentale, l'invention de la démocratie ?

C'est précisément pour préparer le terrain à la réflexion sur ce thème que la première partie de cet ouvrage a été consacrée à tracer un tableau synthétique des conditions matérielles d'existence des citoyennes athéniennes à l'époque classique, puis des caractères généraux de leurs représentations à partir d'Homère¹⁸³⁰. Sur cette base, et après l'analyse des différents personnages, il est maintenant nécessaire d'évaluer s'il existe une relation entre l'évolution des figures féminines dangereuses et l'évolution des rapports sociaux de sexe à Athènes, sans jamais perdre de vue les changements historiques plus généraux. Pour ce faire, il est nécessaire d'examiner brièvement la situation des régimes matrimoniaux et familiaux de l'époque classique par rapport aux phases historiques précédente et suivante, afin de détecter tout changement.

III.1.2 Les fonctions politiques de la gynécophobie

Comment les rapports sociaux de sexe évoluent-ils dans l'Athènes classique par rapport à l'époque archaïque ? La réponse n'est pas simple. L'hypothèse la plus accréditée, et probablement la plus correcte, est que dans les sociétés de la Grèce ancienne, et aussi à Athènes, les femmes jouissaient d'une plus grande liberté à l'époque archaïque qu'à l'époque classique ; mais ce que l'on entend par « liberté » et quels sont les éléments concrets sur lesquels repose cette conclusion n'est pas toujours clair. En fait, les sources ne fournissent pas suffisamment de preuves pour arriver à des démonstrations générales solides de ce changement ; voyons donc, en bref, quelles sont les données dont nous disposons concernant le cas athénien.

Les sources utiles pour éclairer les rapports sociaux de sexe à Athènes à l'époque archaïque sont limitées, parfois difficiles à interpréter et souvent tardives : il suffit de considérer que Dracon et ses lois sont enveloppés dans le brouillard et que l'une des sources les plus riches sur la législation de Solon est Plutarque, qui a vécu plus de six siècles après le législateur. En outre, de nombreuses lois attribuées à Solon sont considérées comme douteuses par les historiens contemporains, notamment parce que les sources anciennes tendent à attribuer un grand nombre de mesures importantes au législateur en tant que « père de la démocratie »¹⁸³¹.

¹⁸³⁰ Voir *supra*, chap. I.2.3 et I.3.

¹⁸³¹ Sur le débat concernant l'authenticité (totale, partielle ou nulle) des lois de Solon, voir Scafuro 2006. Leão, Rhodes 2015 estiment que Plutarque est assez fiable, une fois mis de côté les clichés souvent reconnaissables (sur lesquels De Blois 2008) et les malentendus, imputables à Plutarque ou à ses sources. Sur Solon en tant que père de la démocratie dans la culture athénienne, voir Loddo 2018.

Nous savons très peu de choses sur la période la plus ancienne, avant le VIII^e siècle : des poèmes homériques, nous déduisons que dans les régions grecques il n'y avait pas une seule forme de mariage, mais que différents régimes coexistaient, répondant à des objectifs différents, liés aux relations entre les familles, aux alliances, au prestige, à la reconfirmation des relations de « vassalité ».

Deux formes principales de mariage sont attestées chez Homère, le « mariage en bru » et le « mariage en gendre »¹⁸³². Dans le premier type la femme quitte sa famille pour passer dans celle de son époux : l'homme perpétue la lignée en restant dans le domaine de ses ancêtres. Le prétendant apporte des cadeaux (*dora et hedna*) et il reçoit la femme accompagnée de la dot en retour. Dans le deuxième type l'homme abandonne la maison de son père pour épouser la fille d'un homme qui n'a pas d'héritier mâle ; l'homme perpétue ici la lignée de son beau-père. Cette seconde forme de mariage est exceptionnelle et concerne surtout des héros chassés du foyer paternel. Le « mariage en gendre » présente d'importantes différences avec le « mariage en bru » : il est uxoricole, l'époux ne donne pas d'*hedna* et le père de l'épouse peut ajouter à la dot de sa fille des biens immobiliers, porteurs du statut. L'épouse est *anaednos*, « sans cadeaux » : pour cette raison, elle n'est pas une « épouse possédée » par l'homme et sa position est plus forte que celle de l'épouse du « mariage en bru ». À cette époque et à l'époque archaïque, l'opposition entre épouse légitime et concubine semble moins radicale qu'à l'époque classique, et la distinction entre enfants légitimes et *nothoi* est plus floue ; la multiplicité des statuts féminins donne lieu à des situations mal définies, qui rendent difficile l'établissement d'une taxonomie en termes de monogamie ou de polygamie¹⁸³³.

Nous disposons également d'informations intermittentes sur les rapports sociaux de sexe dans l'Athènes aristocratique ; les données sur les mariages de ceux qui ont migré pendant les colonisations sont rares : ils reproduisaient probablement dans les colonies les mêmes structures matrimoniales que celles de la mère patrie. Un cas particulier est celui des mariages de tyrans qui, dans la Grande-Grèce et aussi à Athènes, utilisaient le mariage pour établir des alliances, affirmer leur pouvoir et consolider leur prestige par des noces multiples¹⁸³⁴ : l'Alcméonide Mégacles, par exemple, donna sa fille en mariage à Pisistrate, qui avait déjà deux épouses.

Une première évolution des pratiques matrimoniales parallèle au développement de la *polis* consiste en leur raidissement : à l'époque classique, une seule forme de mariage restait valable aux fins de la filiation légitime, à savoir le système de l'*engye*, un acte social privé par lequel un homme promet et accorde à un autre homme par un acte de dation (*ekdosis*) sa fille accompagnée de la dot (*proix*), qui est la preuve de la validité du mariage. La dot n'est plus, comme dans la société homérique, la propriété du mari : celui-ci n'en conserve plus que l'usufruit, car elle est destinée aux enfants des deux époux. Comme Louis Gernet l'avait déjà deviné, l'introduction de la *proix* comme élément obligatoire du mariage légitime est le résultat de la transition d'un régime social à un autre : le changement des pratiques

¹⁸³² Sur l'évolution des formes de mariage d'Homère au VI^e siècle, Leduc 1990 reste à bien des égards fondamental. Les études sur le mariage athénien sont nombreuses, mais la plupart d'entre elles se concentrent sur l'époque classique.

¹⁸³³ Vernant 1974, 57-81.

¹⁸³⁴ L'article pionnier sur ce sujet est *Mariages de tyrans* de Louis Gernet (dans Gernet 1968, [1954]).

matrimoniales est profondément lié au développement de la cité en tant qu'ensemble indivisible d'*oikoi* entrelacés, puis à la transition de la *polis* vers la forme démocratique. Les pratiques matrimoniales d'autres *poleis* sont différentes de celles d'Athènes, car elles sont liées à des contextes différents sur le plan constitutionnel, économique et social. Sparte et Gortyne en sont des exemples significatifs¹⁸³⁵.

À Athènes, un protagoniste important de ces changements a été Solon, qui, dans les premières années du VI^e siècle, a conduit la *polis* athénienne vers un système censitaire d'accès aux droits politiques à la suite de la grande crise agraire et des conflits sociaux qui en avaient résulté. Ce n'est pas un hasard si l'un des tournants vers l'uniformisation des pratiques du mariage peut être identifié dans la législation solonienne ou post-solonienne, caractérisée par des mesures sur le mariage, l'héritage et la réglementation des coutumes des femmes, lois qui seront enrichies et consolidées par la législation de Clisthène, puis de Périclès.

Les *nomoi* soloniens liés à ces questions sont nombreux. Pour commencer, un passage du plaidoyer apocryphe attribué à Démosthène *Contre Stéphanos II*, cite une loi de Solon qui lie la légitimité de la descendance à l'*engye* (18) : Ἦν ἂν ἐγγυήσῃ ἐπὶ δικαίοις δάμαρτα εἶναι ἢ πατήρ ἢ ἀδελφὸς ὁμοπάτωρ ἢ πάππος ὁ πρὸς πατρός, ἐκ ταύτης εἶναι παῖδας γνησίους. εἰ δὲ μηδεὶς ἢ τούτων, εἰ μὲν ἐπίκληρός τις ἢ, τὸν κύριον ἔχειν, εἰ δὲ μὴ ἢ, ὅτω ἂν ἐπιτρέψῃ, τοῦτον κύριον εἶναι « Sont légitimes les enfants d'une femme qui a été donnée en mariage régulier par le père, ou le frère consanguin, ou le grand-père paternel. A défaut de ces derniers, si la fille est épicière, elle sera épousée par le parent qui a qualité ; sinon, elle sera sous la puissance de celui que son père lui aura donné comme tuteur ».

Il est difficile de se prononcer sur la chronologie réelle, l'application et l'évolution de cette loi : ce qui est certain, c'est que dans l'Athènes démocratique post-clisthénienne, sur laquelle les sources sont plus cohérentes, le système *engye-ekdosis-proix* est déjà ancré et représente la seule forme utile de mariage pour valider la légitimité de la progéniture. À l'époque classique, la *pallake* et la *gyne engyete* sont clairement séparées, tout comme les enfants légitimes (*gnesioi*) et les enfants illégitimes (*nothoi*) ; ces derniers sont exclus de l'*anchisteia*, et restent donc extérieurs et ne peuvent être intégrés à l'*oikos*. Avec la loi de Périclès sur la citoyenneté de 451 av. J.-C., la fermeture devient encore plus stricte et l'endogamie civique atteint son apogée, grâce à la limitation de la citoyenneté aux seuls enfants de pères et de mères athéniens : à mesure que le nombre de citoyens et la possibilité d'intégrer des femmes non athéniennes dans l'*oikos* se réduisent, la préservation de la filiation légitime devient de plus en plus importante.

Au fil des siècles, la cité refuse donc progressivement le mariage exogamique des âges précédents ; ce modèle est progressivement remplacé par l'endogamie civique, complétée par l'endogamie familiale lorsque l'occasion se présente et surtout dans le cas de l'*epikleros*, qui – selon une loi encore une fois attribuée à Solon¹⁸³⁶ – est marié à l'agnat le plus proche pour

¹⁸³⁵ Pour une bibliographie sur Sparte, voir *supra*, chap. II.1.4 ; sur le droit de la famille et les statuts des femmes dans le code de Gortyne, voir, par exemple, Gagarin 2012a, 2012b, Gagarin, Perlman 2016.

¹⁸³⁶ Plut. *Sol.* 20,2-3, qui décrit la loi avec de nombreuses déformations, peut-être dues à l'utilisation de sources anti-solonniennes. Par exemple, la description par Plutarque d'une loi solonienne, définie comme « absurde et ridicule », selon laquelle, en cas d'*impotentia coeundi* du mari de l'épicière, cette dernière avait le droit de s'unir librement avec d'autres parents proches, est le résultat d'un malentendu (*Sol.* 20,2-3). En réalité, dans ce cas, l'épicière avait le droit de demander l'annulation du mariage pour épouser légitimement un autre

éviter la dispersion du patrimoine paternel. Il a également été attribué¹⁸³⁷ à Solon la loi qui prévoit la protection de l'*epikleros thessa*, si elle ne peut pas trouver de mari en raison de sa pauvreté : l'obligation pour les parents de pourvoir à sa dot dans le cas où ils ne veulent pas l'épouser, n'est pas uniquement une norme pour la protection des faibles, mais pour la protection de la transmission légitime des biens.

C'est l'État qui veille à la reproduction du système *oikos-polis*, car le mariage n'est pas une affaire privée, mais une question d'intérêt général : dans l'Athènes de l'époque classique, son but n'est plus la recherche individuelle d'alliances par les grandes familles, mais l'objectif, commun à tous les citoyens, de perpétuer la *polis* et ses structures par la perpétuation de l'ensemble des *oikoi*. À cette fin, il devient de plus en plus essentiel que la légitimité des enfants et le patrimoine familial ne soit pas contaminés et affectés par l'intempérance féminine.

L'importance que les Athéniens attribuaient à la répression de l'adultère est attestée, déjà à l'aube de la *polis*, par la loi sur la *moicheia* attribuée à Dracon, qui permet au mari trahi de tuer les *moichos* pris sous son toit en flagrant délit d'adultère avec une femme de la famille¹⁸³⁸. Cette mesure est une exception – et introduit une contradiction – aux lois sur le meurtre du législateur, qui punissent la vengeance privée sauf dans quelques cas, dont précisément celui du *moichos*, dont le meurtre par le *kyrios* de la femme « séduite » est considéré comme *dikaïos*, « légitime ». Comme nous l'avons vu, une exception aussi évidente à la nouvelle loi de la cité implique une forte volonté de la part de la *polis*, depuis ses origines, de réglementer et de contrôler le comportement sexuel des femmes dans l'intérêt collectif de la reproduction ordonnée de la cité.

On attribue également à Solon deux mesures qui punissent les citoyens impliqués dans des épisodes de *moicheia*. La première mesure est celle, déjà mentionnée (Plut. *Sol.* 23,2), qui interdit aux citoyens de vendre leur fille et leur sœur, sauf dans le cas d'une *parthenos* qui a perdu sa virginité hors mariage. L'exception doit être interprétée d'un point de vue politique : en fait, la transgression – apparemment de nature privée – de la *parthenos* la retire du circuit matrimonial, causant un préjudice à toute la communauté. Ce *nomos* est l'un des nombreux exemples qui illustrent la tendance de Solon, déjà notée par les sources anciennes, à concilier l'*idion* avec le *koinon* selon de nouveaux équilibres. Eschine (*C. Tim.* 183) attribue aussi à Solon une loi contre les adultères, ce qui confirme le souci du législateur pour la légitimité de la filiation, et donc pour une bonne transmission des richesses : ce *nomos* interdit le port de toute parure aux femmes prises en flagrant délit d'adultère et interdit leur participation aux sacrifices publics, afin que, se tenant à l'écart des femmes honnêtes, elles ne les corrompent pas. En cas d'infraction, tout citoyen est autorisé à déchirer leurs vêtements, à arracher leurs ornements et à les frapper, sans toutefois les tuer ou les mutiler : comme l'affirme Eschine

membre de l'*anchisteia* ; le but était d'éviter que le mariage soit stérile et de maintenir la filiation dans le *genos*. La norme pour le mari de l'épiclère d'avoir des relations sexuelles avec sa femme au moins trois fois par mois répondait au même but (*Sol.* 20,4). Plutarque, qui ne comprend plus la finalité de cette prescription, la considère comme « un geste de respect et d'affection envers une honnête épouse ».

¹⁸³⁷ Scafuro 2006, qui considère cette disposition parfaitement conforme au reste de la législation solonienne sur la famille. La principale source sur cette loi est le plaidoyer apocryphe attribué à Démosthène. *Contre Macartatos* (54).

¹⁸³⁸ Voir *supra*, chap. I.3.1.

« le législateur frappe ainsi cette femme d'une peine déshonorante et lui prépare une vie intolérable » (ἀτιμῶν τὴν τοιαύτην γυναῖκα καὶ τὸν βίον ἀβίωτον αὐτῇ παρασκευάζων).

Une autre mesure, attribuée à Solon par de nombreuses sources, mais de paternité incertaine, va dans le même sens de protection de la légitimité : la création de maisons closes publiques. Cette décision, ironiquement interprétée par le comédien Philémon comme une sorte de complément de l'*isonomia*, une mesure démocratique visant à fournir de la marchandise sexuelle à prix plafonné à tous les citoyens¹⁸³⁹, représentait un obstacle supplémentaire à la *moicheia* et donc une défense de la filiation légitime : en fournissant aux citoyens des corps réifiés à la portée de toutes les poches, le résultat était de détourner l'attention des hommes des corps des citoyennes libres, *parthenoi* ou mariées à d'autres citoyens¹⁸⁴⁰. Selon Plutarque (*Sol.* 22,4), une loi de Solon établissait également que les fils d'un citoyen nés d'une hétéraire n'avaient pas l'obligation de subvenir aux besoins du père : plus qu'une protection de la dignité du mariage, comme le croit Plutarque, cette norme est un moyen de dissuasion contre la procréation de *nothoi* et un pas vers la séparation radicale des droits des enfants légitimes et illégitimes (ces derniers exclus de l'*anchisteia*), qui se concrétisera avec la loi de Périclès de 451 av. J.-C.

Le raidissement de la forme matrimoniale et le souci de légitimité s'accompagnent d'une réglementation du système héréditaire, peut-être dès l'époque de Solon : et c'est précisément dans leur synergie que les lois sur le mariage et celles sur les successions prennent tout leur sens par rapport à la société dans laquelle elles sont appliquées. En effet, dans les sociétés humaines les régimes de mariage et de dot n'ont pas d'effets uniquement dans leur domaine, mais assument un certain poids en favorisant ou non la concentration des richesses et la stabilité de la propriété foncière¹⁸⁴¹ : c'est pourquoi ils doivent toujours être analysés par rapport aux structures économiques et politiques de leur société.

À l'époque classique, la dot constituait la partie féminine de l'héritage : la fille n'héritait d'aucun autre bien à la mort de son père. Comme nous l'avons vu¹⁸⁴², les calculs des historiens, basés principalement sur les informations fournies par les orateurs attiques, montrent que la dot était constituée d'une fraction marginale du patrimoine paternel : ce système d'héritage favorisait donc avant tout une concentration massive de la richesse entre les mains des hommes, contrairement, par exemple, à celui de Gortyne, où les filles recevaient à la fois la dot et l'héritage, y compris la terre, bien que dans une moindre mesure que leurs

¹⁸³⁹ Le fr. 3 K.-A. de Philémon (fin du IV^e siècle) est la plus ancienne source sur ce sujet. Selon Athen. XIII 25, « Nicandre de Colophon rapporte que Solon fut le premier à fonder un temple à Aphrodite Pandemos grâce aux bénéfices réalisés par les gérants des bordels », c'est-à-dire l'impôt qu'ils payaient à l'État. Cependant, la plupart des historiens sont sceptiques quant au fait que cette institution soit l'œuvre de Solon (e.g. Frost 2002).

¹⁸⁴⁰ D'autres raisons s'ajoutaient ; Bohringer, Sebillotte Cuchet 2005, 99, par exemple, proposent une explication liée à la polarité citoyen/esclave : « Le principe de l'autonomie/ intégrité du corps libre [...] permet d'expliquer que la torture, par exemple, ait été réservée aux esclaves et que la prostitution ait été une activité de non-libres. De même, ce principe permettrait d'expliquer la mise en relation des maisons closes avec les institutions de la cité démocratique: Solon aurait créé ou favorisé la création de bordels publics où les prostituées – des esclaves – étaient mises à la disposition de tous les citoyens – des libres. Cette offre était une manière de rendre, dans la pratique sexuelle, chaque citoyen égal à un autre et, surtout, de toujours le placer dans une position de supériorité par rapport aux esclaves asservis aux plaisirs des maîtres ».

¹⁸⁴¹ Leduc, Fine 1998.

¹⁸⁴² Voir *supra*, chap. I.2.3.

frères. C'est précisément le statut conféré aux citoyennes de Gortyne par leur système d'héritage qui décrète la supériorité de leur liberté et de leurs droits par rapport à ceux des Athéniennes libres.

Mais ce n'est pas tout. Le fait que les filles héritaient principalement de biens mobiliers, tels que de l'argent et des objets d'usage, et seulement occasionnellement de biens immobiliers, empêchait le transfert de ces derniers à un autre *oikos*, favorisant ainsi une certaine stabilité dans la possession des terres, au profit également de la stabilité de la *polis* ; mais, d'autre part, cela avait également pour effet significatif de séparer les femmes de la propriété des moyens de production, de la terre et des activités artisanales¹⁸⁴³. Bien que l'accent des historiens porte principalement sur le premier aspect, il est indéniable que le second est crucial pour la définition des relations sociales entre les sexes dans ce contexte historique : un élément essentiel de la structure hiérarchique des sexes consiste précisément dans les effets de l'inégalité économique provoquée par ce système de mariage et d'héritage.

Quelle est l'origine de cet aménagement, déjà bien établi à l'époque classique ? Voyons comment Solon avait légiféré en matière d'héritage, du moins selon les sources anciennes. Selon Plutarque (*Sol.* 20,6), le législateur avait supprimé le *phernai* de tous les mariages, sauf de ceux des épicières :

τῶν δ' ἄλλων γάμων ἀφεῖλε τὰς φερνάς, ἱμάτια τρία καὶ σκεύη μικροῦ τιμήματος ἄξια κελεύσας, ἕτερον δὲ μηδέν, ἐπιφέρεισθαι τὴν γαμουμένην. οὐ γὰρ ἐβούλετο μισθοφόρον οὐδ' ὄνιον εἶναι τὸν γάμον, ἀλλ' ἐπὶ τεκνώσει καὶ χάριτι καὶ φιλότῃ γίνεσθαι τὸν ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς συνοικισμὸν.

Pour les autres mariages, il proscrivit les dots et décida que la mariée n'apporterait avec elle que trois vêtements, des objets de peu de valeur et rien d'autre. Il ne voulait pas qu'on fit du mariage une affaire lucrative et un trafic, mais qu'il fût une union de vie entre l'homme et la femme en vue d'avoir des enfants et de goûter la douceur d'une tendresse mutuelle.

Le passage est controversé, notamment en ce qui concerne le sens à donner au terme *φερναί* : à l'époque classique, il désigne à la fois la dot et les cadeaux nuptiaux, tandis que le verbe *ἐπιφέρεισθαι* est généralement utilisé en référence spécifique à la dot. Si l'on interprète *pherne* comme synonyme de *proix* pour signifier « dot », il s'ensuit que la loi de Solon prévoyait une suppression pure et simple des dots, sauf dans le cas de l'épiclère. Si, en revanche, on entend le terme de « cadeaux de mariage » ou de « trousseau », la mesure solonienne prend les contours d'une loi somptuaire, qui visait à frapper l'ostentation des familles riches¹⁸⁴⁴.

L'hypothèse selon laquelle ce *nomos* établissait la suppression des dots présente plus d'une difficulté. En premier lieu, il irait à l'encontre de l'évolution du régime matrimonial dans la transition de l'ère archaïque à l'ère classique, fondée précisément sur la centralité de la *proix* ; mais surtout, il éliminerait aussi avec la dot sa fonction de stabilisateur social, donc il ne s'insérerait pas de façon cohérente dans l'ensemble des mesures de Solon. En effet, Plutarque

¹⁸⁴³ Leduc 1982, qui rappelle qu'aucune des deux entreprises artisanales de Démosthène le père, qui possédait une coutellerie et une fabrique de lits, n'a fait partie de la dot de sa fille (*Dem. C. Aph.* I, 9).

¹⁸⁴⁴ C'est l'hypothèse de Vernant 1974, 57-81.

ne sait pas comment expliquer le but de ce *nomos* : les buts qu'il explique, c'est-à-dire le désir de transformer le mariage en un acte d'amour au lieu de l'assimiler à une affaire lucrative, répondent clairement à la vision irénique de l'amour de Plutarque plus qu'aux intentions d'un législateur engagé dans la résolution d'une des crises économiques et sociales les plus profondes de l'histoire d'Athènes.

Il serait en revanche plus plausible de supposer chez Solon la volonté, non pas morale, mais fortement politique, de limiter le luxe des aristocrates, comme il l'avait fait par les lois sur les funérailles. Cette deuxième hypothèse peut être davantage intégrée ; Luigi Piccirilli a probablement raison en émettant l'hypothèse que le *nomos* en question n'avait pas pour but d'abolir les dots en tant que telles, mais d'empêcher la transmission de biens immobiliers par dot avec le transfert conséquent de terres à un autre *oikos* : « Solone stabilì, o più probabilmente ripristinò, la norma che impediva la costituzione della dote in beni immobili, e al tempo stesso dovette preoccuparsi di eliminare le conseguenze di una simile prescrizione, ponendo un freno al lusso della *φερνή* per impedire lo sfoggio di ricchezze delle grandi famiglie. Una legge suntuaria, quindi, ma che si inquadra in un preciso contesto economico-sociale »¹⁸⁴⁵.

Le sens global de ces réformes, considérées dans le contexte de la crise économique et sociale que Solon s'apprêtait à affronter, est celui de contribuer à la création d'une nouvelle stabilité et d'un nouvel équilibre dans lesquels les familles aristocratiques pourraient reconverter les instruments de leur hégémonie dans le cadre d'un élargissement de la base de la participation politique et du consensus. La *polis* solonienne a répondu à une crise économique et sociale par des mesures économiques, mais surtout par une réforme constitutionnelle, jetant les bases de ce que Platon définirait par un audacieux oxymore « une aristocratie avec le consensus des masses »¹⁸⁴⁶. Dans ce cadre de normalisation générale et d'atténuation des inégalités, même les pratiques matrimoniales sont progressivement uniformisées et rendues égales pour tous, la filiation légitime est protégée autant que possible, la transmission des terres et des biens est stabilisée autant que possible, les femmes sont contrôlées autant que possible dans leur moralité et exclues de la propriété des moyens de production.

Au fil du temps, l'accent sera progressivement mis sur la *polis* en tant que réseau d'*oikoi* plutôt que sur l'*oikos* en tant qu'individualité. Les réformes de Clisthène en 508/7 vont dans ce sens : la réorganisation du corps civique sur la base des *dèmes* déplace le centre politique sur les agrégations de familles. Comme le dit Aristote (*Ath.* 21,4), « Il rendit concitoyens de *dème* ceux qui habitaient dans chaque *dème*, ceci pour l'empêcher de s'interpeller par le nom de leur père et de dénoncer ainsi les nouveaux citoyens, et pour les faire au contraire appeler d'après leur *dème* »¹⁸⁴⁷.

Malgré les apparences, ce régime matrimonial au service de la reproduction ordonnée des citoyens, n'était pas au service de leur égalité : à Athènes, l'*isonomia* n'a jamais correspondu à un nivellement économique, mais au contraire la cité était fondée sur de profondes

¹⁸⁴⁵ Manfredini, Piccirilli 1977, 228-230 (citation p. 230). L'hypothèse est également reprise par Leduc 1990.

¹⁸⁴⁶ Platon, *Menex.* 238d μετ' εὐδοξίας πλῆθους ἀριστοκρατία.

¹⁸⁴⁷ Sur la place des individus et des différents groupes dans le cadre politique de la cité athénienne, voir Couvenhes, Milanezi 2007 ; sur l'importance de la filiation et du langage de la parenté dans la construction des identités politiques à l'époque classique, voir Wilgaux 2011.

inégalités. La taille de la *proix* était très différente selon les familles : les sources montrent que la dot de l'épouse était généralement proportionnelle à la richesse de l'époux, de sorte que dans les procès, une petite dot témoignait d'un patrimoine médiocre du mari¹⁸⁴⁸. Le mariage athénien était donc endogamique même par rapport à la classe sociale : le régime matrimonial en vigueur, qui n'était qu'en apparence libre et égalitaire pour tous les citoyens, contribuait à perpétuer les différences sociales¹⁸⁴⁹.

Un système aussi rigide, fondé sur l'équilibre entre l'*idion* et le *demosion*, sur l'endogamie civique et sur l'endogamie au sein de la classe sociale, qui permettait à la *polis* d'assurer sa propre stabilité en contrôlant la transmission légitime de la citoyenneté et du patrimoine, a dû exiger un contrôle social très fort, en particulier des citoyennes, qui étaient le principal rouage de la légitimité. De plus, la minorité de citoyennes athéniennes, qui, contrairement aux esclaves et aux métèques, étaient filles, mères, épouses et sœurs de citoyens athéniens, était en contradiction avec une communauté qui aimait se présenter comme la cité des égaux : un appareil idéologique puissant était donc nécessaire pour justifier la hiérarchie en place.

Et c'est là que la misogynie et la gynécophobie entrent en jeu, ainsi que nos figures de femmes dangereuses : comme nous l'avons vu, à travers une série de *topoi* anti-féminins qui jouissent encore d'une vitalité tenace, l'incompatibilité des femmes avec toute forme de pouvoir et d'autorité a été réitérée par les sources athéniennes, notamment des V^e et IV^e siècles, avec constance et régularité. Cette tradition de pensée a mis en évidence non seulement le danger que représentent les femmes, mais aussi leur inaptitude, parfois de façon contradictoire. Dans les représentations, les femmes deviennent ainsi naturellement audacieuses et en même temps naturellement craintives, stupides mais incroyablement rusées, naturellement enclines aux soins domestiques et en même temps naturellement sujettes à la violence qui les pousse à tuer leur époux et leurs enfants. En fait, de façon tout à fait incongrue, les personnages de femmes dangereuses sont présentés d'une part comme l'expression de la nature débridée propre au *genos gynaikon*, et d'autre part comme une exception contre nature au paradigme de la bonne épouse.

Mais attention, cette contradiction formelle n'est que l'effet inévitable de sa propre double fonction sur le plan substantiel : le premier des deux modèles justifie le retrait des femmes de toute forme d'autonomie et de pouvoir de décision, le second explique son inclusion dans l'*oikos* pour la reproduction des citoyens et l'exploitation de son travail au profit de la famille. La femme est signalée comme une anomalie par rapport au modèle de référence masculin, mais comme une anomalie nécessaire.

Cela confirme l'hypothèse initiale : la misogynie et la gynécophobie qui renforcent les représentations d'héroïnes dangereuses sont des dispositifs idéologiques qui, comme dans beaucoup d'autres cultures, ont pour fonction de justifier la hiérarchie en place sur la base de l'infériorité et de la perniciosité naturelle du sexe féminin¹⁸⁵⁰.

¹⁸⁴⁸ Voir par exemple Is. XI 40 (*Sur l'héritage d'Hagnias*).

¹⁸⁴⁹ Leduc 1982. Sur les stratégies matrimoniales des élites athéniennes, généralement fondées sur le critère de proximité (parentale, patrimoniale, résidentielle, politique), voir Wilgoux 2010, selon lequel, à côté de la tendance à l'isogamie patrimoniale des mariages athéniens, on observe dans les sources des cas d'hypogamie patrimoniale, où le mari est moins riche que son épouse.

¹⁸⁵⁰ Dans de nombreuses sociétés humaines, ce sont les mythes des origines qui justifient la domination masculine, en particulier dans celles où les relations sociales de sexe sont particulièrement violentes. Le

L'augmentation de ces représentations à l'époque classique s'explique parfaitement par les besoins de la *polis* démocratique d'Athènes à ce moment historique : optimiser la production de citoyens et préserver la pureté des lignées, surtout après la loi de Périclès en 451 av. J.-C., tout en optimisant l'exploitation du travail domestique et extra-domestique des femmes, surtout pendant la guerre du Péloponnèse, où de nombreux hommes étaient engagés au front. L'accusation fréquente d'oisiveté à l'égard du sexe féminin est motivée non seulement par l'introjection du modèle idéologique de l'épouse modeste enfermée dans l'*oikos*, mais aussi, comme nous le verrons, par le souci d'effacer le poids économique du travail des femmes. Le même mécanisme semble être à l'œuvre en ce qui concerne le contrôle masculin des échanges¹⁸⁵¹, justifié par l'idée que la combinaison femmes/dons/échanges était potentiellement dangereuse¹⁸⁵² : en effet, lorsque les héroïnes de la mythologie grecque participent à une transaction, soit en tant que donneuses, soit en tant que receveuses d'un don, les résultats sont souvent mortels. Pandore en tant que *doron*, le cadeau du collier et des bijoux à Ériphyle, à Procris et à Scylla (dans la version d'Hygin), l'offrande de la vigne d'or à Astyoche, et de la tunique empoisonnée à Héraclès par Déjanire et à la fille de Créon par Médée en sont quelques exemples¹⁸⁵³.

L'obsession des sources littéraires pour l'adultère féminin et pour les figures d'héroïnes lascives s'explique par l'importance de la filiation légitime ; il est plausible que à cela soit lié le fait que les femmes dangereuses appartiennent avant tout à la catégorie des épouses, en âge de procréer et capables de travailler, et en second lieu aux *parthenoi*, également susceptibles de nuire à la reproduction légitime. Il suffit de lire quelques plaidoyers du IV^e siècle pour voir combien sont nombreuses les atteintes à l'intégrité morale des mères pour remettre en cause la citoyenneté des enfants¹⁸⁵⁴. L'intensification, à l'époque classique, de la figure de la méchante belle-mère, perçue comme un élément perturbateur de la famille et de l'autorité paternelle, est également liée à l'inquiétude pour la stabilité de l'*oikos*. L'idée que l'action autonome des femmes menace la famille, à y regarder de plus près, est la preuve du manque de liberté des femmes dans le mariage.

La femme qui refuse la maternité se virilise *ipso facto* et menace l'ordre naturel, mais aussi l'ordre social : la comparaison insistante, déjà mentionnée¹⁸⁵⁵, entre les femmes et la tyrannie est également révélatrice en ce sens. Rappelons qu'au V^e siècle, la présence du tyran sur la scène est forte, et en particulier pendant la guerre du Péloponnèse, le discours anti-tyrannique devient de plus en plus violent : le spectre du tyran est présenté comme le grand danger pour

schéma est récurrent: les hommes, soumis au cruel empire des femmes, caractérisé par l'excès et le désordre, se rebellent ; mais les femmes restent une menace permanente pour la communauté, et il faut donc les priver de toute autorité. Leur soumission est représentée comme un acte bénéfique : parmi certaines populations, des humiliations rituelles des femmes sont instituées, pour les punir de leurs anciennes violences et pour rappeler le passage à l'ordre masculin. Dans ces mythes, la dichotomie entre les sexes est souvent insérée dans des systèmes symboliques binaires (Lune/Soleil, haut/ bas, clair/sombre, chaud/froid, etc.) dans lesquels les symboles relatifs au masculin sont sur le pôle positif, les féminins sur le négatif. L'ordre binaire postule l'inégalité et en même temps la justifie, légitimant l'ordre social.

¹⁸⁵¹ Comme nous l'avons vu (*supra*, chap. I.2.3) dans l'Athènes de l'époque classique, les femmes ne participaient qu'au commerce de détail, à quelques exceptions près.

¹⁸⁵² À cet égard, Lyons 2012.

¹⁸⁵³ Voir *supra*, chap. II.2.1, II.2.2, II.2.4.

¹⁸⁵⁴ À cet égard, voir Villacèque 2014.

¹⁸⁵⁵ Voir *supra* chap. II.1.1, II.1.3, II.2.1 (sur le personnage de Clytemnestre).

la démocratie athénienne. Associer la liberté excessive des femmes à la tyrannie, c'est aussi affirmer le contraste entre la nature non violente de la *polis* démocratique, où personne n'exerce un *kratos* personnel, et la nature féminine agressive et prévaricatrice, dont il faut avoir peur. Les femmes, si elles sont nécessaires à la démocratie, sont aussi son ennemi interne. La violence du tyran et de la femme sont des exemples d'*hybris*, de soif de pouvoir et d'exercice de la force comme excès et transgression : le système idéologique athénien, tout en dissimulant la violence masculine contre les femmes, élabore la violence féminine comme naturelle¹⁸⁵⁶. L'idéologie procède ainsi à la falsification d'une réalité pleine de violence quotidienne envers les femmes : la violence des héroïnes qui ne veulent pas se marier ou de celles trahies dans le *lechos* occulte son contraire, la violence masculine qui oblige les femmes à se marier et à trouver dans le mariage la seule identité possible¹⁸⁵⁷.

Le système idéologique de la *polis* offre une auto-représentation déformée, mais cohérente et nécessaire, de la société athénienne, dont il médiatise les contradictions et les antagonismes. La puissante falsification de la réalité créée par les représentations misogynes et gynécophobiques, qui témoigne de leur caractère profondément idéologique, s'exprime à différents niveaux dans la description de situations incompatibles avec les relations sociales existantes à Athènes à l'époque : là où les femmes sont privées de droits politiques et militaires, le spectre des Amazones et de la gynécocratie est évoqué ; là où la réalité prévoit que les *parthenoi* soient cédées par leur père à un homme qu'elles ne choisissent pas, l'idéologie les dépeint comme des chasseresses qui vivent hors de la famille, des meurtrières, folles ou lascives ; là où le pouvoir de vie et de mort sur les enfants repose sur le chef de famille, ce sont souvent les mères qui assassinent leur progéniture ; dans un contexte où l'initiative sexuelle féminine était inadmissible, ce sont les belles-mères qui tentent la séduction des beaux-enfants, et jamais les beaux-pères celle des belles-filles ; les prostituées, vendues et réifiées, deviennent les bourreaux des clients victimes de leur rapacité ; là où le *kyrios* est légitimé pour punir la femme adultère, ainsi que les *moichos*, ce sont les épouses trahies qui tuent leurs rivales ou leurs époux. De même, le protagonisme féminin dans le domaine de la « magie » mis en évidence par les sources poétiques contraste avec les données offertes par les sources techniques. En un mot, dans les représentations, le groupe social opprimé devient le dangereux oppresseur de la classe de sexe dominante dans la société de l'époque. De cette distorsion de la réalité, la gynécophobie est un outil important.

La démonstration du lien entre les structures politiques et économiques de la *polis* démocratique, la domination des femmes et l'augmentation du dispositif gynécophobique est l'évolution parallèle de ces trois aspects même dans la transition vers l'époque hellénistique. À partir du milieu du IV^e siècle, parallèlement à la fin de l'indépendance des *poleis* et à l'affaiblissement du système *oikos-polis* dans sa forme la plus rigide, les conditions de vie et

¹⁸⁵⁶ Héritier 2002, 64-65, observe une dissimulation similaire de la violence masculine dans de nombreuses sociétés : « Les femmes aux différents âges de la vie sont censées, de par leur nature physiologique et ses conséquences supposées et construites par le système conceptuel local, être dangereuses pour les hommes, car elles attaquent leur capacité virile, leur force vitale, et contrecarrent leur volonté d'avoir des fils ; mais, dans la réalité, ce sont elles qui courent de véritables dangers tant physiques que sociaux ». Pour un aperçu général des enjeux politiques et épistémologiques d'une étude de la violence féminine et de ses représentations à travers les siècles, voir Cardi, Pruvost 2012, 13-64.

¹⁸⁵⁷ Schmitt Pantel 1997, 29-30.

les droits des citoyennes libres se sont progressivement améliorés, bien que de façon peu substantielle, comme l'ont montré de nombreuses études récentes¹⁸⁵⁸ ; dans le même temps, les représentations de femmes dangereuses ont considérablement diminué dans les sources, tant littéraires qu'iconographiques, remplacées par d'autres thèmes et intérêts. Comme nous l'avons noté au cours de l'analyse, pour beaucoup de ces personnages, seuls les motifs amoureux qui les ont éventuellement accompagnés restent vivants, ou bien de nouveaux motifs sont créés. Sur le plan philosophique également, les tendances cosmopolites et la remise en cause de nombreuses pierres angulaires idéologiques sur lesquelles reposait la *polis* démocratique, comme la théorisation de l'esclavage par nature, mettent en évidence un changement de rôle de la cité dans les équilibres politiques et, par conséquent, des objectifs différents de l'idéologie.

La représentation du danger des femmes à l'époque classique est l'un des nombreux éléments qui renforcent l'idéologie de la *polis* dans l'exercice de ses deux fonctions fondamentales : celle de garantir la cohésion et la reproduction du système en l'absence d'appareils de coercition comme ceux orientaux, et celle de fonder les rapports de domination qui sont fondamentaux pour sa survie et sa liberté, mais contradictoires quant à sa représentation idéologique : l'esclavage, la minorité des métèques et des femmes, l'inégalité économique entre les citoyens. « Ognuno di questi rapporti deve venir consolidato ideologicamente nella coscienza privata e comune, deve venire cioè interiorizzato individualmente e collettivamente, sia perché la libera città “senza stato” non ha altrimenti la forza per imporli, sia perché essi rappresentano una contraddizione all'interno della sua autocoscienza (ciò che non accadeva certo nei sistemi del dispotismo orientale). Ecco allora che l'ideologico svolge il suo ruolo decisivo di auto-celebrazione del corpo politico della città, da un lato con le giustificazioni delle relazioni di dominio, dall'altro mediante le vedute dell'inferiorità “naturale” di donne, barbari, schiavi »¹⁸⁵⁹.

Quant aux rapports sociaux de sexe, l'idéologie de la cité doit donc négocier la contradiction entre l'exclusion des femmes des droits politiques et économiques et leur inclusion pour la reproduction de la *polis*. Une idéologie de la cité, rappelons-le, qui refuse l'existence du conflit, de la *stasis* inhérente au politique dans sa citoyenneté et qui se présente comme une unité indivisible et pacifique¹⁸⁶⁰ ; une idéologie qui se reproduit par un mécanisme lent, inconscient et automatique. Ce système d'idées, surtout dans les sociétés où il prend des formes religieuses et naturelles, affecte la conscience des groupes sociaux avec le degré d'incontestabilité qui caractérise les croyances populaires et qui leur donne la même capacité que les forces matérielles d'affecter la réalité.

¹⁸⁵⁸ Cependant, même les sources de l'époque hellénistique se concentrent sur les citoyennes des classes supérieures (Bielman 2002, 280). Pour une bibliographie sur les conditions matérielles de vie des femmes et leurs représentations à l'époque hellénistique, voir *supra*, chap. I.2.3.

¹⁸⁵⁹ Vegetti 1977, 63-64.

¹⁸⁶⁰ Alors que Loraux pense que l'idéologie sert à gommer les conflits, selon Ober 1989, elle a pour fonction de servir de médiateur, en produisant un consensus négocié.

III.1.3 Les rapports sociaux de sexe dans l'Athènes classique : une perspective matérialiste

Quelles sont donc les conséquences de ces changements de régimes constitutionnels, matrimoniaux et héréditaires sur les rapports sociaux de sexes à l'époque, tant sur le plan social qu'économique ? Le cadre général des relations entre les deux sexes sociaux à Athènes à l'époque classique a déjà été présenté dans la première partie de cet ouvrage¹⁸⁶¹ ; quelques considérations conclusives suffiront donc.

En premier lieu, la protection de la filiation légitime aboutissait au contrôle de la sexualité féminine à la fois dans le sens de la surveillance et dans le sens de l'optimisation de la reproduction des citoyens. De plus, le système héréditaire séparait presque complètement les femmes des moyens de production, limitant autant que possible l'héritage des terres dans une société où le revenu agricole pesait beaucoup plus que celui des activités « chrématistiques »¹⁸⁶². Quant aux autres biens, bien que la dot appartienne nominalement aux épouses, elles n'y avaient presque jamais accès, puisque la possession et la gestion étaient du ressort du mari, tandis que la propriété appartiendrait plus tard à ses enfants. En somme, l'accessibilité des épouses à la dot restait minime dans la plupart des cas. Enfin, l'institution de l'épiclérat, dont l'objectif principal était d'éviter la fuite du patrimoine de l'*oikos* patrilinéaire, avait également pour effet d'empêcher la fille d'hériter même en l'absence d'héritiers masculins directs.

En ce qui concerne le commerce, d'autres limites aux activités des femmes étaient fixées par le plafond établi concernant la taille de leurs transactions économiques. L'absence de droits de propriété sur la terre signifiait que les femmes, dans les domaines agricoles qui produisaient la plus grande partie de la richesse de l'Attique, employaient leur force de travail à la culture des terres appartenant à leurs époux, dont les revenus revenaient à nouveau aux maris. D'autre part, l'attribution de tâches reproductives et domestiques aux femmes permettait à la famille et à l'État de disposer d'une autre grande quantité de travail gratuit. Selon Ellen Meiksins Wood, l'exploitation de la force de travail des femmes était particulièrement forte dans la famille paysanne, dans laquelle l'*oikos*, en tant que structure familiale mais aussi en tant qu'unité de production, poussait le caractère hiérarchique de la relation entre les sexes au plus haut degré, afin d'exploiter les deux faces du rapport de production domestique¹⁸⁶³.

En bref, le système de la *proix* se caractérisait par une remarquable rationalité économique, en particulier dans une cité agricole, maritime et commerciale comme Athènes : s'il laissait relativement stable la propriété des terres, il mettait en revanche en circulation par le biais de la dot une masse d'argent mobile et multipliable grâce à des investissements que le mari était en droit de mettre en œuvre, en tirant profit d'une dot qui ne lui appartenait pas, mais dont il pouvait percevoir les intérêts. Donc, mettre l'accent sur le fait que les hommes ne sont pas propriétaires des dots afin de signaler l'importance de la capacité économique des citoyennes

¹⁸⁶¹ Voir *supra*, chap. I.2.3.

¹⁸⁶² C'est surtout à partir du IV^e siècle que l'on trouve des sources épigraphiques et littéraires qui attestent l'héritage féminin et la possession de biens immobiliers : les cas ne sont cependant pas nombreux et concernent en particulier les veuves riches et des situations privilégiées.

¹⁸⁶³ Meiksins Wood 1994, 176-177.

athéniennes ne doit pas conduire à une sous-estimation du poids des revenus tirés de la mobilisation des dots par les *kyrioi*.

Comment définir la condition des citoyennes libres athéniennes par rapport au travail et à la production ? Au cours du débat sur l'applicabilité des catégories marxistes à l'Antiquité, certains historiens ont soutenu, sur la base de la distinction entre travail productif et improductif, que dans la Grèce ancienne, « la donna in quanto tale non è né oggetto di sfruttamento economico né soggetto politico »¹⁸⁶⁴. Cette conclusion repose sur deux prémisses. La première est que la seule activité exercée par les femmes dans la Grèce classique était le travail domestique et qu'elles ne contribuaient donc pas à la production de richesses. La seconde est que le travail domestique, n'étant pas salarié et n'étant pas soumis à l'extraction de plus-value, n'est pas une activité pouvant être définie comme exploitée.

Le premier postulat, commun à de nombreux historiens de toutes orientations, a été réfuté au cours des dernières décennies par l'analyse des innombrables sources attestant du travail extra-domestique des femmes de la Grèce ancienne : travaillant dans des fermes familiales dans un contexte où l'agriculture était responsable d'environ 80 % de la valeur totale produite en Attique¹⁸⁶⁵, elles produisaient une énorme richesse globale dont les fruits, comme nous l'avons vu, appartenaient aux hommes. En outre, les citoyennes libres exerçaient des emplois, salariés ou indépendants, qui produisaient d'autres richesses et sur lesquels, malheureusement, nous ne sommes pas en mesure d'exprimer des jugements définitifs, ni sur la quotité des salaires par rapport à ceux des hommes ni sur l'identité du bénéficiaire réel du salaire : la travailleuse ou son *kyrios*.

La persistance au fil du temps de ce gommage du travail extra-domestique des citoyennes athéniennes, qui n'a pas été entièrement éliminé¹⁸⁶⁶, n'est pas seulement due à l'absence de sources : beaucoup d'entre elles ne sont en effet pas nouvelles, mais ont simplement été relues sous un angle différent. Elle est plutôt due à l'androcentrisme de nombreux historiens qui, en concevant le travail domestique comme la principale compétence féminine dans leur propre société, ont projeté leur vision sur l'objet de leurs études¹⁸⁶⁷.

Cette compétence n'est pas seulement perçue comme « principalement », mais aussi comme « naturellement » féminine : cela a entravé et entrave encore la définition de cette compétence comme travail. Le fait qu'il s'agisse – dans les sociétés actuelles comme dans la Grèce classique – d'un travail non rémunéré a paradoxalement empêché qu'il soit considéré comme un travail exploité. Alors que l'esclavage est considéré comme la forme la plus radicale d'exploitation des êtres humains, une extorsion similaire de travail gratuit perpétrée sur les femmes dépasse la sphère de l'économique pour être placée par les spécialistes des orientations les plus diverses dans la catégorie du don ou, plus icastiquement, du « don d'amour », par le biais du déni préconçu que la famille peut être un lieu d'exploitation. À Athènes, les femmes et les esclaves sont fortement différenciés par leur statut juridique :

¹⁸⁶⁴ Cozzo 1986, 62 n. 89.

¹⁸⁶⁵ Bresson 2007, 147.

¹⁸⁶⁶ En Italie, par exemple, la plupart des manuels scolaires ont au moins trente ou quarante ans de retard à ce sujet par rapport aux études universitaires, proposant sans cesse la description de l'« Oriental seclusion » des femmes athéniennes. Une question qu'il serait intéressant d'approfondir.

¹⁸⁶⁷ Sur la vision androcentrique des faits sociaux dans les sciences de l'antiquité, voir Farioli 2017b.

cependant, même les citoyennes, par rapport au citoyen masculin adulte, bénéficient d'un statut d'infériorité et même leur travail est largement non rémunéré. Dans le cas des esclaves, cependant, les historiens recherchent et identifient facilement les causes matérielles de leur asservissement ; dans le cas des femmes, en revanche, ils reculent dans le domaine du déterminisme naturel.

Cette disparité d'interprétation est également due à la résistance généralisée à penser les rapports sociaux de sexe en termes de relations de domination : mais « che cosa impone di interpretarli, attraverso l'artificio del contratto, come il prodotto di uno schema di cooperazione volontaria fra soggetti liberi e consenzienti? Che cosa autorizza il salto mortale da spiegazioni materialistiche a spiegazioni idealistiche se non, in ultima analisi, la “credenza nella necessità di relazioni intime e permanenti in ogni momento fra la maggior parte delle femmine e la maggior parte dei maschi, cosa che rende un conflitto strutturale ‘disfunzionale’, e dunque impensabile”¹⁸⁶⁸ Che cosa, se non appunto l'operatività a pieno regime di quel “pensiero eterosessuale” (Monique Wittig) que nei rapporti patriarcali vede svolgersi qualcosa di ovvio, qualcosa di oggettivamente necessitato e interiormente necessitante, la realtà stessa nella sua intangibile sacralità, impedisce di cogliere quell'oppressione *come* oppressione, cioè come un fenomeno integralmente sociale? Che cosa impedisce di cogliere un'oppressione come integralmente sociale, se non l'universalizzazione del punto di vista del dominante ? »¹⁸⁶⁹.

Une prise de distance du fatalisme naturaliste impose donc sa pertinence.

Pour mettre en place une réflexion sur ce rapport de domination, il est nécessaire de penser l'exploitation sous toutes ses formes, même celles qui ne passent pas par l'économie au sens le plus étroit du terme : tel est l'objectif qui pousse la sociologue Christine Delphy à formuler une théorie générale de l'exploitation qui rend compte des différentes formes d'extorsion du travail gratuit¹⁸⁷⁰. L'analyse de Delphy, qui concerne la société contemporaine, met à côté du mode de production capitaliste décrit par Marx et la tradition marxiste un deuxième mode de production, le mode domestique (ou patriarcal), qui fonctionne en dehors du mécanisme de la plus-value et qui est basé sur la soi-disant « division inégale » du travail domestique et sa non-rémunération : avec le terme « travail domestique », Delphy désigne non seulement le « travail ménager », mais aussi le travail gratuit effectué par les femmes dans les activités économiques de leur mari. Alors que le premier profite aux capitalistes, le second profite aux hommes ; ils sont cependant imbriqués l'un dans l'autre et dans d'autres rapports sociaux, comme ceux de race et d'esclavage, qui existent encore aujourd'hui de manière concrète, bien que non formelle.

Afin de définir l'exploitation issue du mode de production domestique, qui se déroule en l'absence de salaire et en dehors du marché (qui n'est pas le seul terrain des relations sociales), Delphy utilise la catégorie déjà mentionnée d'« appropriation », exercée par la classe des hommes sur la classe des femmes, à qui on extorque du temps et du travail. Le

¹⁸⁶⁸ La citation est de Delphy 1980 (2013), 150 : « [...] la croyance en la nécessité de relation proches et permanentes entre la plupart des femelles et la plupart des mâles à tout moment, ce qui rend un conflit structurel “dysfonctionnel”, donc impensable ».

¹⁸⁶⁹ Ardilli 2020, 116-117.

¹⁸⁷⁰ Delphy 2015.

concept de classe est pour Delphy « il meno insoddisfacente a nostra disposizione per designare le classificazioni dicotomiche (a partire da quella uomini/donne) che contraddistinguono la costituzione simultanea dei gruppi sociali e della loro gerarchizzazione »¹⁸⁷¹.

C'est précisément dans ce sens que la catégorie de « classe de sexe » est ici utilisée, apte à indiquer, même dans l'histoire ancienne, la dichotomie perçue et matériellement déclinée entre le groupe des hommes et celui des femmes, leur hiérarchie et le partage par les femmes, bien qu'à des niveaux et avec une intensité différents, d'une condition d'exploitation domestique. Sur le plan culturel aussi, c'est précisément en tant que groupe que les femmes sont dénigrées et infériorisées dans l'Athènes ancienne, que ce groupe social soit appelé *genos*, comme le font les Grecs à partir de l'époque d'Hésiode, ou qu'il soit appelé, sociologiquement et politiquement, « groupe social » ou « classe ». La catégorie de « mode de production domestique », qui définit la classe de sexe des femmes, et celle de « travail domestique », telle que précisée ci-dessus, s'appliquent également à l'Antiquité. La catégorie de « travail domestique » englobe de manière adéquate la double forme d'extorsion de travail exercée sur les Athéniennes libres de l'époque classique : d'une part, la production d'enfants et le travail ménager effectué dans l'*oikos*, d'autre part, le travail employé dans les activités économiques du mari, notamment dans la petite ferme familiale répandue dans toute l'Attique.

Comment cela se justifie-t-il dans le discours public d'Athènes ? Face à une telle extorsion massive de main-d'œuvre féminine gratuite, il n'est pas surprenant que l'idéologie ait conçu des stratégies pour l'occulter. Le premier élément de cette idéologie est la proposition comme modèle idéal de l'épouse reléguée dans l'*oikos*, qui ne parle pas aux étrangers, qui sort rarement, et qui coordonne les travaux domestiques ; un modèle qui ne correspond pas à la réalité, mais qui est encore largement reproposé dans la littérature du IV^e siècle, par exemple dans Xénophon et les orateurs attiques. La femme ainsi décrite n'est pas oisive, mais n'exerce pas de travail en dehors de l'*oikos* ; du point de vue socio-économique, elle appartient aux classes moyennes supérieures, qui n'ont pas besoin de la contribution économique du travail féminin, mais en tant que modèle moral elle est proposée comme paradigme universel. Comme alternative, on trouve le modèle hésiodique de la femme-faux-bourdon, inopérante et exploitante, qui vole la nourriture des hommes ; un paradigme adapté avec quelques modifications pour représenter les hétaires, exploiteuses de victimes masculines.

Le travail des femmes est non seulement sujet à un gommage, mais aussi à la disqualification, basée sur le thème de l'intellect médiocre des femmes, caractérisé par l'irrationalité, l'incohérence, l'incapacité à l'abstraction. Comme le dit Platon (*Resp.* V 455c-d), « Connais-tu quelque profession humaine où le sexe mâle ne l'emporte pas sous tous les rapports sur le sexe féminin ? Ne perdons pas notre temps à parler du tissage et de la confection de fougaces et de sauces, tâches pour lesquelles les femmes paraissent avoir quelque talent et pour lesquelles il serait tout à fait ridicule qu'elles fussent battues par un homme ».

L'argument selon lequel cet intellect sous-développé *kata physin* empêche les tâches élevées – un argument que Platon utilise également pour les travailleurs salariés (*Resp.* II 371e) – trouve

¹⁸⁷¹ Ardilli 2020, 107.

sa raison d'être et sa logique interne dans le fait qu'il est le résultat du système de connaissances, de valeurs et de symboles qui correspond à la part universellement attribuée aux femmes dans la division sociale du travail : la prétendue versatilité, ou plutôt la flexibilité de l'intellect féminin est une caractéristique nécessaire pour l'accomplissement du « travail de remplacement » en l'absence des maris et surtout pour le travail domestique et de soins, qui requiert adaptabilité et pragmatisme¹⁸⁷². Il s'agit de caractéristiques construites par la division sociale du travail, qui sont exploitées et donc dévalorisées (et non l'inverse), entraînant la dissimulation du travail des femmes. L'interdiction des rôles de pouvoir fait de la théorie une réalité : l'exclusion des femmes des pratiques démontre leur incapacité à les mener à bien et elle révèle avec une évidence irréfutable que leur savoir, contrairement à celui des hommes, est le résultat d'une « intelligence de chose [...], expression des mouvements d'une pure matière »¹⁸⁷³. Cette conception, qui trouve ses fondements dans une conception naturaliste et finaliste des catégories humaines, implique que « la nature des uns et la nature des autres est subtilement différente et non comparable, en un mot, que leur nature n'est pas de même nature: la nature des uns serait tout à fait naturelle alors que la nature des autres serait "sociale" [...]. Ainsi, inventions du groupe des hommes et caractéristiques intrinsèques et potentielles de chacun des mâles, la civilisation et la société seraient le terme dynamique d'une création qui porterait le mâle de l'espèce à "dominer", à "utiliser", le milieu naturel en vertu d'une capacité particulière, d'une orientation tout à fait spécifique de la conduite naturelle. Alors que, antagoniquement, la reproduction, l'élevage des enfants, le soin de la nourriture seraient l'expression d'instincts stéréotypés, adaptatifs peut-être mais, en tout cas, expressions de la permanence de l'espèce »¹⁸⁷⁴.

C'est précisément sur cette « idée de nature » que s'est solidement implantée l'infériorisation et la condition d'oppression des femmes, un rapport social que nous appellerons « sexage », une des modalités de l'appropriation qui, comme nous l'avons vu, va au-delà de la pure et simple exploitation de la force de travail. Le « sexage » est assez semblable à une autre relation sociale, l'esclavage, non seulement pour la caractéristique d'extorsion du travail gratuit, mais précisément pour les modalités idéologiques avec lesquelles ces deux groupes sociaux sont conceptualisés, à partir de « l'idée de nature ».

III.1.4 Citoyennes et esclaves : l'idée de nature¹⁸⁷⁵

En 1978, l'article fondateur de Colette Guillaumin « Pratique du pouvoir et idée de nature (1), L'appropriation des femmes » a été publié dans le numéro 2 de *Questions féministes*, la revue théorique et militante des féministes matérialistes françaises, suivi de « Pratique du pouvoir et idée de nature (2), Le discours de la nature » dans le numéro suivant¹⁸⁷⁶. Dans les deux articles, la sociologue française exposait d'abord le concept d'« appropriation », distincte de

¹⁸⁷² Signorelli 1999.

¹⁸⁷³ Guillaumin 2016, 51-52.

¹⁸⁷⁴ Guillaumin 2016, 70.

¹⁸⁷⁵ Nous avons développé le sujet de ce paragraphe dans Farioli 2020b.

¹⁸⁷⁶ Les deux articles ont été ensuite réunis dans le volume *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de nature*, Éditions Côté-Femmes, Paris 1992, réédité aux Éditions iXe (= Guillaumin 2016).

la notion d'exploitation de la force de travail, en tant qu'accaparement dans sa totalité de l'individualité physique qui produit la force de travail. Cette notion, selon Guillaumin, s'est exprimée dans l'histoire sous deux formes principales de rapports sociaux, l'esclavage et le sexage, auxquels s'ajoute également le servage.

Nous avons déjà observé comment les concepts d'appropriation et de sexage sont adéquats pour décrire les rapports sociaux de sexe et les conditions de vie matérielle des femmes dans l'Athènes du V^e siècle¹⁸⁷⁷ : plus précisément, nous trouvons dans ces relations sociales la présence des quatre expressions concrètes que Guillaumin considère comme propres au « sexage », à savoir l'appropriation du temps, l'appropriation des produits du corps, l'obligation sexuelle, la charge physique des membres du groupe¹⁸⁷⁸. Toutes ces modalités sont en place dans la *polis* athénienne : comme nous l'avons vu, le contrôle et l'optimisation de la sexualité féminine pour la reproduction du groupe semblent particulièrement efficaces. Même dans l'Athènes classique, les citoyens « n'admettent pas que les femmes prennent une place de sujet » ; « la version qui fait d'elles des “sexes dévorants” n'est que la face idéologique inversée du même rapport social »¹⁸⁷⁹. Les rapports sociaux que Guillaumin appelle « appropriation collective » et « appropriation privée » (c'est-à-dire organisée par l'institution du mariage) des femmes sont harmonieusement intégrés dans l'Athènes classique grâce au système *oikos-polis* qui protège à la fois les citoyens masculins et la cité dans son ensemble.

L'esclavage utilise un mécanisme tout à fait similaire, bien qu'il place ses objets non pas sur le plan de la minorité des droits et libertés, mais sur celui de leur absence totale. Le *status* juridique, qui a une énorme importance hiérarchique dans le monde ancien, sépare les femmes libres et les esclaves des deux sexes de part et d'autre de la frontière entre liberté et esclavage : néanmoins, les similitudes entre ces deux groupes minoritaires sont multiples. En premier lieu, les esclaves¹⁸⁸⁰ aussi sont conçus comme « machines-à-force-de-travail », pour lesquelles « il n'existe aucune sorte de mesure à l'accaparement de la force de travail »¹⁸⁸¹. Mais – ce qui est plus pertinent – les mécanismes idéologiques de leur infériorisation sont également identiques : la principale expression idéologico-discursive des rapports sociaux de « sexage » et d'esclavage est en fait « l'idée de nature », la conception selon laquelle l'oppression de ces groupes sociaux est déterminée *kata physin*.

Comment cette idée innerve puissamment le discours misogyne et gynécophobique des Grecs, nous l'avons largement vu jusqu'à présent. Il en va de même dans le discours sur l'esclavage. Dans les deux cas, la hiérarchie existante s'explique par la prédisposition *naturelle* des

¹⁸⁷⁷ Voir *supra*, chap. I.2.3 e I.2.4.

¹⁸⁷⁸ Guillaumin 2016, 19-31.

¹⁸⁷⁹ Guillaumin 2016, 41 e 51.

¹⁸⁸⁰ Il est inutile de souligner que le statut et la condition des esclaves en Grèce ne sont pas constants dans les différents contextes géographiques et dans les siècles qui séparent les « siècles obscurs » de la période hellénistique et romaine. Le terme « esclavage » désigne différentes formes de dépendance, parfois fondées sur la propriété de l'*esclave* (ce qu'on appelle *chattel slavery*, typique d'Athènes), parfois sur des liens communautaires ou avec la terre. La forme ilotique découle d'une sédimentation historique (peuples subjugués qui deviennent des esclaves d'État) et subsiste donc dans des formes de sociétés faiblement mobiles, tandis que la forme de l'esclavage-marchandise tend à impliquer une situation d'impérialisme et un système économique qui inclut l'échange. Pour l'esclavage aussi, nous nous référerons ici au cas athénien (sur lequel voir Ismard 2019).

¹⁸⁸¹ Guillaumin 2016, 18.

groupes sociaux à commander ou à être commandés : le caractère naturel de la hiérarchie détermine également son immuabilité dans le temps. Comme nous l'avons vu, la plus importante codification de l'infériorité naturelle des femmes est réalisée par Aristote ; et c'est au Stagirite que l'on doit également une théorie qui naturalise l'esclavage. Dans le Livre I de la *Politique*, la position des femmes et celle des esclaves sont expressément juxtaposées, sur la base de leur appartenance commune à la catégorie de ceux qui sont destinés à obéir. La famille comprend des acteurs en opposition binaire : maître et esclave, mari et femme, père et enfants (1253b 4-12), qui interagissent par nature selon des relations non égales (1254a 21-26). La nécessité de cette hiérarchie est liée à la possession inégale des facultés rationnelles (1260a 7-14) : seuls les hommes libres possèdent pleinement le *bouleutikon*, la capacité de décider en fonction de la raison, contrairement à toutes les figures qui les entourent par défaut (animaux, esclaves, femmes et enfants).

La proximité des femmes et des esclaves avec les animaux – bien qu'inégale et symétrique à leur inégale capacité de raisonnement – est l'un des nombreux traits qui unissent ces deux groupes sociaux, souvent assimilés par des sources anciennes et associés à la tyrannie¹⁸⁸², et les rapprochent de la nature sauvage en opposition à la civilisation. La bestialisation et l'infantilisation connotent comme faibles à la fois l'intellect et le sens moral des femmes et des esclaves, postulant la nécessité d'un maître pour les contrôler et les diriger pour le bénéfice commun : « Toute initiative politique de la part des appropriés sera rejetée [...], mais aussi réprimée comme irruption terrifiante de la « Nature » [...], comme une régression vers les zones obscures de la vie instinctive. Et sera discréditée »¹⁸⁸³.

La tendance à bestialiser et à infantiliser les groupes opprimés est récurrente au cours des siècles : Indiens, Noirs, Juifs, communistes, prolétaires, colonisés, se sont transformés en véritables races sociales ; le processus de racialisation est également propre au *genos gynaikon* des Grecs et a pour effet de nier l'individualité. Si on est défini comme une femme ou un esclave, on est précédé d'un récit social (explicite ou non) qui réduit toutes ses conduites, ses choix, ses pensées à une conduite d'espèce, à une tendance communautaire, qui les rattacherait de manière nécessaire à sa supposée communauté d'appartenance ou de sexe. Comme il l'affirme Guillaumin, l'individualité est un effet pratique de la position de dominant: le majoritaire a la possibilité de se dire et d'être dit de manière singulière, sans qu'aucun récit ne le précède, en même temps qu'il a seul le droit de représenter tout le monde,

¹⁸⁸² Les femmes et les esclaves sont souvent comparés dans les sources anciennes, en relation avec la tyrannie (Arist. *Pol.* V 1313b 32-38) et la gynécocratie (voir Vidal-Naquet 1981, 267-288). Sur le rôle des femmes et des esclaves dans certains récits de fondations de cités, voir Pembroke 1970, Compernelle 1975a, Delamare 2012 ; sur la gynécocratie/doulocratie présumée à Argos, voir Compernelle 1975b, Chiaiese 2013. Hérodote (VI 137) rappelle qu'au temps des Pélasges, où il n'y avait pas d'esclaves, les Grecs utilisaient femmes et enfants (à ce sujet, voir également Pherecr. fr. 10 K.-A. ; sur le passage d'Hérodote, voir Canfora 1987). Les activités des esclaves étaient donc conceptualisées comme interchangeables avec les activités féminines : selon Aristot. *Pol.* VI 1323a 3-6 : « Certaines de ces magistratures n'ont évidemment, pas de caractère démocratique : telles l'inspection des femmes et l'inspection des enfants (γυναικονομία και παιδονομία), car les pauvres, par manque d'esclaves, doivent nécessairement utiliser femmes et enfants comme serviteurs ». Xen. *Oec.* XII 17-19 aussi parle de l'éducation des esclaves dans des termes similaires à ceux utilisés pour l'éducation des épouses. Des articles sur les relations et les similitudes entre les représentations des femmes et des esclaves dans les sources grecques se trouvent dans Joshel, Murnaghan 1998. Sur le couple femmes-esclaves dans la réflexion sur le désordre de la cité, voir Loraux 1989 (1991), 254-259.

¹⁸⁸³ Guillaumin 2016, 75.

la généralité, l'universel. C'est aussi pour cette raison qu'il existe dans la Grèce ancienne un *genos gynaikon* et non un *genos andron*.

Au cours des siècles, la bestialisation a également été et est encore utilisée pour l'infériorisation des femmes, des Noirs et des prolétaires, ainsi que leur assimilation récurrente à des enfants ayant besoin d'être guidés. L'ensemble de *topoi* qui accompagne cette démarche est semblable à celui observé pour les femmes et les esclaves dans l'Athènes ancienne, c'est-à-dire une triple infériorisation du point de vue physique, psychique et moral : les Noirs sont « brutti, sgraziati, rozzi, somiglianti alle bestie. Brutali, feroci, cattivi. Privi di ragione, bambini, incivili, ignoranti, superstiziosi, folli. Affamati, insaziabili, dagli istinti sessuali sregolati. Privi di genio, privi di immaginazione, privi di gusto. Passivi, pigri, indolenti, oziosi. Amoralì, impuri, corrotti, diabolici. Privi di valore, vili, maliziosi, sleali. Ladri, arraffatori, rapinatori. Omuncoli, servili, gregari. Insomma, schiavi nati alla ricerca dei propri padroni »¹⁸⁸⁴. Comme l'observe Fanon, « le langage du colon, quand il parle du colonisé, est un langage zoologique. On fait allusion aux mouvements de reptation du Jaune, aux émanations de la ville indigène, aux hordes, à la puanteur, aux pullulements, aux grouillements, aux gesticulations. Le colon, quand il veut bien décrire et trouver le mot juste, se réfère constamment au bestiaire »¹⁸⁸⁵.

Quant aux prolétaires, leur mode de vie a été décrit au fil des siècles comme analogue à la condition des sauvages et lié à des caractéristiques qui n'ont rien à voir avec l'économie : les conflits de classes ont été exposés en termes de race¹⁸⁸⁶, les travailleurs manuels ont été décrits comme naturellement destinés à accomplir des tâches d'hommes-bœufs¹⁸⁸⁷. Conceptuellement, cela signifie que si un travailleur est forcé d'accomplir une tâche qui le rapproche d'une bête de somme, la raison n'en est pas l'organisation du travail, mais sa nature de sous-homme dirigé par des hommes qui sont par nature supérieurs. Inévitablement, l'accent se déplace vers le danger naturel de ces catégories, surtout, mais pas seulement, lorsqu'elles entrent potentiellement ou réellement en conflit avec les classes dominantes : il suffit de penser à la bestialisation et à la monstrification des Sans-culottes pendant la Révolution française, représentés comme des animaux, des vampires sanguinaires et des cannibales ; des Pétroleuses de la Commune de Paris sous forme d'Amazones ou de Harpies ; ou des Bolcheviks comparés par Churchill à une armée de babouins¹⁸⁸⁸.

Dans le discours aristotélicien, le mécanisme de naturalisation qui explique et justifie la domination du groupe social des esclaves par des citoyens libres est analogue à celui qui légitime le « sexage » : « Un être qui par nature ne s'appartient pas, mais est l'homme d'un autre, cet être-là est par nature esclave : est l'homme d'un autre quiconque, étant homme, est objet de propriété ; or un objet de propriété est un instrument ordonné à l'action et séparable »

¹⁸⁸⁴ Basso 2000, 62.

¹⁸⁸⁵ Fanon 1961 (2002), 45.

¹⁸⁸⁶ Chevalier 1958 (2002).

¹⁸⁸⁷ Le terme vient de Frederick Taylor qui, dans ses *Principles of Scientific Management*, affirme la nécessité d'une masse d'« hommes-bœufs », si obtus et patients qu'ils ressemblent, du point de vue de la structure mentale, à un bœuf plus qu'à tout autre type d'être humain.

¹⁸⁸⁸ La comparaison a été faite dans un discours prononcé par Churchill en novembre 1918 et est rappelée par l'un de ses biographes, M. Gilbert (*Winston S. Churchill*, vol. 4 [1917-1922], Heinemann, London 1975, 227).

(*Pol.* I 1254a 13-17).

Le passage révèle une limite dans l'argumentation aristotélicienne. Si la naturalisation au niveau philosophique du *genos gynaiikon* est simple à articuler, puisque les composantes de cette classe de sexe sont caractérisées par un marqueur physique évident, ancré dans la biologie, il est moins facile de justifier le concept d'« esclavage par nature »¹⁸⁸⁹. En l'absence d'une évidence physique, comme la peau noire le sera des siècles plus tard, il est difficile de construire une notion de *genos doulon*, la « race des esclaves » sur une base anatomique. Comment peut-on, par exemple, définir « esclave par nature » un prisonnier de guerre qui était libre avant d'être capturé? Au cours du livre I de la *Politique*, Aristote revient plusieurs fois sur la question, de manière pas toujours claire, parfois reconnaissant les limites de la notion d'« esclavage par nature » (1254b), parfois liant l'esclavage à la nécessité de la hiérarchie entre les hommes sur la base de leurs facultés rationnelles (1254b 10-26) :

Tous les êtres qui sont aussi différents des autres que l'âme l'est du corps et l'homme de la bête [...] sont par nature esclaves : mieux vaut pour eux être soumis à ce genre d'autorité. Ainsi celui-là est esclave par nature qui peut appartenir à un autre (aussi lui appartient-il en fait) et qui n'a part à la raison que dans la mesure où il peut la percevoir, mais non pas la posséder lui-même. Les autres animaux ne perçoivent pas la raison, mais obéissent à des impressions. Quant à leur utilité, la différence est mince : esclaves et animaux domestiques apportent l'aide de leur corps pour les besoins indispensables.

Aristote s'efforce de trouver un marqueur physique pour signaler la différence constitutive entre les esclaves et les libres, encore une fois du point de vue de la fonction : « Aussi bien la nature veut-elle marquer elle-même une différence entre les corps des hommes libres et ceux des esclaves : les uns sont forts pour les tâches nécessaires, les autres, droits de stature et impropres à de telles activités, mais aptes à la vie politique » (1254b 27-34)¹⁸⁹⁰. Le philosophe est alors contraint d'admettre qu'il existe plusieurs exceptions à cette règle mais, malgré les doutes et les oscillations, il finit par conclure qu'« il est donc évident qu'il y a par nature des gens qui sont les uns libres, les autres esclaves, et que pour ceux-ci la condition servile est à la fois avantageuse et juste » (1255a 1-2).

Les hésitations d'Aristote montrent l'importance de la marque physique pour innover la croyance en l'existence de catégories naturelles; le système des marques naturelles a en effet la capacité de rendre visibles les groupes minoritaires, tout en rendant invisible le rapport de domination qui les implique :

Quel signe porte avec le plus de force le refus de l'identité? Quel moyen permet de faire de la

¹⁸⁸⁹ Ce sont probablement les sophistes qui ont introduit le thème de l'égalité naturelle de tous les hommes ; le débat a continué dans la philosophie postérieure et dans la période hellénistique. Dans la tragédie du V^e siècle, on peut observer un écho de ce débat, que les historiens reprendront surtout à partir du IV^e siècle.

¹⁸⁹⁰ L'idée d'une différence physique entre esclaves et libres est déjà attestée par Theognis (VI^e-V^e siècle) : « Jamais une tête d'esclave n'est droite : elle est toujours penchée, et repose sur une nuque oblique » (I 535). Un autre élément distinctif de l'esclave est l'absence de *logos*, qui unit la barbarie et l'esclavage ; mais au fil du temps, l'idéologie est venue définir le travail manuel comme une marque d'esclavage. Peu à peu, les esclaves et les salariés ont été perçus comme opposés aux citoyens libres, à tel point qu'en 321/322 av. J.-C. Antipatros promulgua une loi qui restreignait la citoyenneté sur base censitaire.

différence souhaitée un blason identifiable, sinon le signe physique, la « marque »? Cette marque [...] est garante de la vérité de ces différences, de leur irréversibilité et de leur caractère d'essence, car le signe physique ne se change pas [...]. Les caractères physiques du majoritaire n'ont pas le statut de marque, en effet ils ne sont pas destinés à être des limites ni des spécifications. [...] Ce qui prend rang de marque est réservé au minoritaire et ne prend son sens que dans son rapport à ce qui n'est pas marqué; la race prend son sens de ce qui n'est pas racisé. La signification de la notion de race pour ceux qui sont racisés n'apparaît qu'à la lumière du système de signification propre aux dominants¹⁸⁹¹.

Il ne reste donc plus qu'à conclure que dans l'Athènes de l'âge classique les deux groupes sociaux les plus particularisés, dévalorisés et naturalisés en tant que « races » sont les femmes et les esclaves. Ce n'est pas un hasard si ce sont les deux mêmes groupes sociaux sur lesquels s'exercent l'extorsion du travail gratuit et l'appropriation de l'individualité physique¹⁸⁹²; les deux mêmes groupes qui garantissent la survie biologique et en partie économique de la cité. À cet égard, il est pertinent de noter qu'en Grèce la croissance de l'utilisation idéologique de l'idée de nature en relation avec les esclaves suit la même courbe chronologique que la croissance du discours naturaliste anti-féminin : c'est précisément à partir du V^e siècle que le statut des esclaves et sa réification sont liés à la *physis*. Chez Homère, l'esclavage était représenté comme la conséquence d'une défaite militaire ; à cette époque, cette condition n'était donc pas *kata physin*, ni liée à une infériorité ethnique ou culturelle, mais était liée aux résultats des conflits. Au fil du temps, et grâce à la fréquence des guerres, les prisonniers esclaves sont progressivement devenus une marchandise vendue sur les marchés et importée dans les villes grecques, dont Athènes. Ils étaient dépourvus de droits, des objets de propriété transférables comme tout autre bien mobilier. Après les guerres médiques s'est généralisée la croyance que le barbare avait une nature servile; à la fin du V^e siècle, dans le traité d'Hippocrate *Sur les airs, les eaux et les lieux*, une première théorisation du concept est formulée selon laquelle l'attitude à la soumission, donc à l'esclavage, est liée aux caractéristiques politiques et climatiques des terres « barbares », c'est-à-dire à leurs gouvernements absolutistes et au climat constant qui rend les habitants paresseux. C'est précisément à cette époque que s'est généralisé l'esclavage-marchandise à grande échelle, c'est-à-dire l'« élevage », l'importation et la vente d'esclaves sur les marchés.

La relation entre l'extension de l'esclavage-marchandise et l'application de l'idée de nature à celui-ci n'est pas une coïncidence. Auparavant, l'acquisition individuelle d'esclaves par la guerre était « le fruit d'un rapport de force; force qui intervient comme moyen d'acquisition d'individualités matérielles non explicitement et institutionnellement destinées antérieurement à l'appropriation »¹⁸⁹³ ; par conséquent, puisque ce destin pouvait affecter tout homme et tout peuple belligérant, l'idée d'un « esclavage par nature » n'existait pas. « Par contre lorsqu'une

¹⁸⁹¹ Guillaumin 1972, 76-77. Le livre duquel ce passage est pris, *L'idéologie raciste*, développe de manière approfondie la notion de « marque ».

¹⁸⁹² Il est curieux qu'en ce qui concerne le monde animal également, la dévaluation de certaines espèces soit inversement proportionnelle à l'utilisation de leur force de travail ou de leur corps comme nourriture par l'homme : alors que les espèces domestiques exploitées par l'homme sont représentées comme des corps utiles, dépourvus de charme, d'élégance, d'intelligence ou de courage, les animaux sauvages, souvent des félins, sont gratifiés d'attributs positifs.

¹⁸⁹³ Guillaumin 2016, 56.

classe appropriée est constituée et cohérente [...] l'idée de nature se développe et se précise » (Guillaumin, 2016 [1992], p. 56-57); en Grèce cela se produit lorsqu'il est possible d'acheter sur le marché des individus appartenant à une classe déjà constituée et déjà collectivement appropriée, celle des esclaves, et lorsque le système esclavagiste devient décisif pour la survie de la *polis*¹⁸⁹⁴.

Le fait qu'Athènes était une démocratie – une nouveauté pour le monde ancien – rend la formalisation de l'idée de « nature » particulièrement importante : les esclaves doivent être esclaves par nature ou leur existence devient idéologiquement inacceptable, un paradoxe dans une société qui a pour point fort la conviction de la liberté et de l'égalité entre les citoyens. Et l'antinomie est d'autant plus aiguë que ce que le citoyen exerce sur l'esclave est précisément ce pouvoir tyrannique que la démocratie athénienne prétend abhorrer¹⁸⁹⁵. Ce paradoxe est présent dans d'autres systèmes de domination ou d'appropriation tout au long de l'histoire : tandis que les groupes dominants se définissent par leur contrôle de la nature et par des mécanismes créateurs d'histoire et de civilisation (par exemple par le sacré, la propriété, l'action sur le réel ou, dans le cas athénien, l'invention de la démocratie), ils réservent les traits « naturels », donc répétitifs, passifs et mécaniques, aux groupes dominés¹⁸⁹⁶.

Sur la base des sources, analysées à la lumière des outils théoriques développés par Colette Guillaumin, on peut donc conclure que le cas athénien est un exemple clair de la manière dont la justification fondée sur « l'idée de nature » des relations d'esclavage et de « sexage » est secondaire et consécutive, sur un plan chronologique et logique, à la cristallisation des relations d'appropriation elles-mêmes. Si l'esclavage et la domination des femmes existaient avant la *polis* démocratique, l'idée de leur « différence » et de leur « infériorité » selon la nature (sur une base anatomique et physiologique et/ou intellectuelle et morale) ne se formalise dans tous les domaines de la connaissance, innervée par l'émergence de la pensée rationnelle, qu'après la diffusion à grande échelle de l'esclavage et l'intensification du contrôle des femmes pour les besoins de la reproduction de la cité.

La nature féminine inventée par l'idéologie naturaliste comprend également sa dangerosité, une caractéristique attribuée au cours de l'histoire aux classes opprimées, aux pauvres, aux groupes marginaux politiques, religieux et d'origine étrangère. La gynécophobie se greffe sur l'idée de nature pour constituer l'aspect idéologique d'un rapport social de domination. L'idée que les esclaves sont dangereux est, en revanche, peu commune à Athènes, et à l'époque classique, l'effort déployé par les poètes et les hommes de science pour corroborer l'idéologie naturalisante sur les esclaves est moindre que celui déployé pour illustrer, décliner et démontrer rationnellement et scientifiquement l'infériorité et la menace du sexe féminin¹⁸⁹⁷.

¹⁸⁹⁴ La contribution quantitative du travail des esclaves à l'économie athénienne est débattue : que l'on accepte ou non la définition de « société esclavagiste », que l'on donne plus ou moins de poids à la contribution du travail libre, il reste incontestable que le travail des esclaves a eu un poids très important dans l'économie de la cité.

¹⁸⁹⁵ Vegetti 1977, 129-130.

¹⁸⁹⁶ À ce sujet, Guillaumin 2016, 67-73.

¹⁸⁹⁷ La notion de *genos doulon* à l'époque classique n'est attestée que dans un fragment d'Euripide fr. 49 Kn. ἤλεγχον· οὕτω γὰρ κακὸν δούλων γένος· / γαστήρ ἅπαντα, τοῦπίσω δ' οὐδὲν σκοπεῖ. « Je l'ai démontré : c'est bien une méchante race que celle des esclaves, toute en ventre, et qui ne s'avise de rien au-delà », alors que plus fréquemment on parle des « esclaves » comme d'une catégorie (Eur. fr. 86 Kn. ὅστις δὲ δούλω φωτὶ πιστεύει βροτῶν, / πολλὴν παρ' ἡμῖν μωρίαν ὀφλισκάνει, « Quiconque parmi les mortels se fie à un

À première vue, le fait est étonnant : pourquoi les Athéniens ne craignaient-ils pas leurs esclaves comme ils craignaient les femmes ? Pourquoi n'ont-ils pas ressenti le besoin de mettre en place un récit doulophobique ? Les sources ne révèlent aucun signe tangible de peur, ce que suggère également le fait que les Athéniens confiaient l'ordre public de la cité à des esclaves scythes et, comme le rappelle Ducrey, la façon dont était organisé l'esclavage dans les mines¹⁸⁹⁸. Il est vrai qu'à Athènes, contrairement à Sparte, il n'y a pas eu de révoltes d'esclaves, à part une évasion d'esclaves des mines du Laurion en 411 après l'occupation spartiate du Décélie ; mais il n'y avait pas non plus de révoltes de citoyennes contre leurs maris, sauf dans l'imagination d'Aristophane. La réponse réside peut-être dans l'objet de la peur : ce que les citoyens craignaient, ce n'était pas des révoltes de masse, mais le relâchement des mécanismes qui permettaient la reproduction politique et économique de la *polis*. Un tel mécanisme n'aurait pu être produit, dans le cas des esclaves, que par une désertion massive, très peu probable compte tenu de l'inhomogénéité de la catégorie. Dans le cas des femmes, cependant, une révolte encore plus improbable n'aurait pas été nécessaire pour saper les fondements de la *polis* : chaque femme possédait en effet l'arme potentielle pour saper la filiation de sa famille et par conséquent les droits de citoyenneté. Et comme nous l'avons vu, c'est précisément sur les troubles de la filiation que portent de nombreuses représentations de femmes dangereuses.

La seule forme de pensée qui, dans les milieux athéniens, s'attardait sur le danger des esclaves, souvent associées aux femmes, était le discours antidémocratique : déjà Platon (*Resp.* VIII 563b) déclarait que « Le dernier excès où atteint l'abus de la liberté dans un pareil gouvernement, c'est quand les hommes et les femmes qu'on achète ne sont pas moins libres que ceux qui les ont achetés. J'allais oublier de dire jusqu'où vont l'égalité et la liberté dans les rapports des hommes et des femmes ». Aristote aussi (*Pol.* V 1313b 32-38), comme nous l'avons vu, mettait en garde contre les excès de la démocratie extrême, qui desserrait les rênes sur les femmes et les esclaves ; la liberté de manœuvre de ces deux groupes sociaux était, selon le philosophe, également propre à la tyrannie¹⁸⁹⁹.

De même, l'auteur du pamphlet oligarchique écrit dans les dernières décennies du V^e siècle et incorporé dans les manuscrits de Xénophon (*Ath. Pol.* 1,10) affirme qu'« un manque extrême de discipline (*akolasia*) prévaut à Athènes chez les esclaves et les métèques ». Selon les conservateurs, la démocratie extrême, en promouvant le concept de liberté, subvertissait les principales relations hiérarchiques, ouvrant la possibilité de licences excessives accordées tant aux femmes qu'aux esclaves. Les détracteurs de la démocratie ont utilisé la liberté des deux catégories en question comme exemples d'une dangereuse violation de l'ordre naturel. Ces fantasmes sur la gynécocratie et l'*akolasia* des esclaves ne visaient pas les femmes ou les esclaves, mais la démocratie dans ses formes les plus extrêmes : une fois de plus, cependant, le *medium* pour l'expression de ces concepts était des catégories opprimées, les femmes et les

esclave, mérite chez nous le reproche d'une immense sottise »). Leur vice le plus souvent cité est le manque de fiabilité, mais il est aussi souvent question d'esclaves fidèles et dotés d'une âme digne d'hommes libres.

¹⁸⁹⁸ Ducrey 2007, 14.

¹⁸⁹⁹ Arist. *Pol.* V 1313b 32-38 affirme que « les pratiques que l'on trouve dans la démocratie sous sa forme extrême sont toutes de caractère tyrannique : pleins pouvoirs aux femmes à la maison (*gynaikokratia*) pour qu'elles rapportent contre leurs maris, bride lâchée aux esclaves pour la même raison ».

esclaves¹⁹⁰⁰.

Les femmes libres, comme les esclaves, ne constituaient pas une catégorie homogène à Athènes¹⁹⁰¹ : elles appartenait à des classes sociales différentes, à des âges différents, à des statuts matrimoniaux différents. Les notions d'« appropriation » et de « mode de production domestique » peuvent-elles être appliquées à une catégorie générale de « femmes » ou de « citoyennes », ainsi qu'à la catégorie « esclaves » ? Il est opportun de revenir sur ce sujet dans ces conclusions, car dans le débat des dernières décennies, postuler une oppression commune pour des femmes caractérisées par différents déterminants déclenche immédiatement des accusations d'essentialisme ou de réductionnisme sociologique.

Danielle Juteau répond à cette accusation de manière synthétique et très claire :

Deux remarques s'imposent. Théoriser ce rapport transversal spécifique n'équivaut pas à le placer au-delà d'autres clivages sociaux ni à reléguer d'autres rapports à l'arrière-plan. C'est une étape qui met à découvert un rapport occulté, préalable à son articulation à d'autres rapports sociaux, nécessaire à la théorisation de l'hétérogénéité sociale qui en résulte. Deuxièmement, en rattachant la différenciation sociale à la hiérarchisation et au rapport social, le féminisme matérialiste perçoit la construction idéologique de la différence sexuelle [...]. Pour Guillaumin, la catégorie « femmes » est avant tout constituée dans un rapport concret d'appropriation, lequel possède deux faces qui sont imbriquées, l'une matérielle et l'autre discursive. De là à affirmer que l'appropriation entraîne des situations et des expériences identiques, que les femmes sont partout les mêmes, qu'elles font partout la même chose et sont pareillement opprimées, il y a un pas que la théorie du sexage ne franchit pas [...]. Chez Guillaumin, hétérogénéité et homogénéité ne s'opposent pas, elles sont indissociables et se conjuguent au sein d'un même rapport¹⁹⁰².

Au contraire, c'est l'idéologie naturaliste qui présente les femmes comme une catégorie homogène, comme un *genos* : et c'est précisément en levant les voiles de l'idéologie naturaliste que se révèle leur hétérogénéité, unie par un même mécanisme d'oppression qui agit à différents niveaux et avec une intensité différente. Dans l'Antiquité comme de nos jours, un paradigme qui englobe le « sexage » présente l'avantage d'en identifier les enjeux spécifiques, comme la division sexuée du travail et les bénéfices matériels et psychologiques qu'en tirent les hommes. L'inclusion du « sexage » évite le dérapage qui renvoie la violence contre les femmes à la culture plutôt qu'à un outil de la domination masculine¹⁹⁰³.

La longévité et la vitalité des croyances et des théories sur le danger féminin tout au long de

¹⁹⁰⁰ Jameson 1997, 11 (en ligne), tout en demandant pourquoi la peur du danger féminin est utilisée à Athènes pour critiquer la démocratie, fournit une réponse dissociée des relations sociales : concernant les intrigues comiques sur les femmes au pouvoir, il conclut que « at a deeper level, however, they may express the permanent anxiety of the Greek masculine world over its imperfect control over the female other half ».

¹⁹⁰¹ Les esclaves athéniens étaient employés pour une pluralité de tâches, dans un *continuum de rôles* qui allait du travail extrêmement dur dans les mines aux activités agricoles, au service domestique, et aux fonctions plus spécialisées de pédagogue ou d'économiste ; les esclaves publics étaient employés dans l'administration de l'État (Ismard 2015). Dans des circonstances particulières, les esclaves pouvaient effectuer un travail rémunéré et même être émancipés, mais pour la plupart, leur travail était en contrepartie de leur maintien en vie, c'est-à-dire de la reproduction de la main-d'œuvre.

¹⁹⁰² Juteau 2010, 77-78.

¹⁹⁰³ Juteau 2010, 79.

l'histoire et de l'élaboration culturelle de l'Occident ne peuvent s'expliquer en termes de simple topique : cette constance, en revanche, trahit la continuité de leur usage idéologique. Les dispositifs misogynes et gynécophobiques et la figure idéologique de la femme dangereuse dans l'Athènes classique peuvent ainsi constituer un cas de micro-histoire, un indice à partir duquel élargir le regard sur les rapports sociaux de l'époque et leur évolution, en analysant les ruptures historiques, mais aussi les continuités, et la mise en évidence des mécanismes de domination toujours en action aujourd'hui, comme l'idée de nature. Car, comme l'a déclaré Marc Bloch et comme sa mort dans les rangs de la Résistance française en a témoigné, « l'ignorance du passé ne se borne pas à nuire à la connaissance du présent ; elle compromet, dans le présent, l'action même »¹⁹⁰⁴.

¹⁹⁰⁴ Bloch 1949 (1952), 11.

Bibliographie¹⁹⁰⁵

1. Inscriptions

AIO = *Attic Inscriptions online* : <https://www.atticinscriptions.com>

CGRN = *Collection of Greek Ritual Norms* : <http://cgrn.ulg.ac.be>

CSDA = *Centre for the Study of Ancient Documents* : <https://www.csad.ox.ac.uk/page-archive>

GIO = *Greek Inscriptions online* : <https://www.csad.ox.ac.uk/page-archive>

IG I³ = D. Lewis, L. Jeffery (éd.) *Inscriptiones Graecae, I, Inscriptiones Atticae Euclidis anno (403-402) anteriores*, editio tertia, De Gruyter, Berlin 1981-1994.

IG II-III² = J. Kirchner (éd.) *Inscriptiones Graecae. Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores*, editio minor, Reimer, Berlin 1913-1940.

LSAM = F. Sokolowski, *Lois sacrées de l'Asie mineure*, Boccard, Paris 1955.

LSCG = F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques*, Boccard, Paris 1969.

2. Sources iconographiques

ABV = J.D. Beazley, *Attic Black-Figure Vase-Painters*, Clarendon Press, Oxford 1956.

ARV² = J.D. Beazley, *Attic Red-Figure Vase-Painters*, Oxford University Press, Oxford 1963².

BA = Beazley Archive : <https://www.beazley.ox.ac.uk/index.htm>

Brunn-Körte 1870-1896 = E. Brunn, G. Körte, *I rilievi delle urne etrusche*, I-II, L'Erma di Bretschneider, Roma 1870-1896.

CAT = C.W. Clairmont, *Classical Attic Tombstones*, I-VIII, Kilchberg 1993.

CVA = *Corpus Vasorum Antiquorum* : <https://www.cvaonline.org/cva/>

LIMC = *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, I-VIII, Artemis Verlag, Zürich-München 1981-1999.

RVAp = A.D. Trendall, A. Cambitoglou, *The Red-Figured Vases of Apulia*, I-II, Oxford University Press, Oxford, 1978-1982.

3. Dictionnaires

Bailly = A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Hachette, Paris 1950.

Chantraine = P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Klincksieck, Paris 1968 (2009).

LSJ = H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1843 (1996).

4. Éditions critiques, éditions annotées et commentées, traductions

Albini 1982 = Euripide, *Elena. Ione*, introduzione di U. Albini, Garzanti, Milano 1982.

Bourbon 2008 = *Hippocrate*, Tome XII.1, *Nature de la femme*, texte établi et traduit par F. Bourbon, Les Belles Lettres, Paris 2008.

Bourbon 2017 = *Hippocrate*, Tome XII.4, *Femmes stériles. Maladies des jeunes filles. Superfétation*.

¹⁹⁰⁵ Seuls les éditions et les commentaires des textes anciens, les volumes et les articles expressément cités au cours de l'ouvrage sont repris dans la bibliographie.

- Excision du fœtus*, texte établi et traduit par F. Bourbon, Les Belles Lettres, Paris 2017.
- Carrière, Massonie 1991 = J.-C. Carrière, B. Massonie, *La Bibliothèque d'Apollodore*, traduite, annotée et commentée, Les Belles Lettres, Paris 1991.
- Comentale 2017 = *Ermippo. Introduzione, traduzione, commento*, a c. di N. Comentale, Verlag Antike, Mainz 2017.
- Cozzoli 2001 = Euripide, *Cretesi*, introduzione, testimonianze, testo critico, traduzione e commento a c. di A.T. Cozzoli, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 2001.
- Cropp 2000 = Euripides, *Iphigenia in Tauris*, with Introduction, Translation and Commentary by M.J. Cropp, Aris & Phillips, Warminster 2000.
- Denniston, Page 1957 = Aeschylus. *Agamemnon*, Edited by J.D. Denniston, D. Page, Clarendon Press, Oxford 1957.
- Di Benedetto 1990 = Sofocle, *Trachinie. Filottete*, introduzione di V. Di Benedetto, premessa e note di M.S. Mirto, traduzione di M.P. Pattoni, Rizzoli, Milano 1990.
- Di Giuseppe = Euripide, *Alessandro*, a c. di L. Di Giuseppe, Pensa Multimedia, Lecce 2012.
- Ercolani 2010 = Esiodo, *Opere e giorni*, introduzione, traduzione e commento di A. Ercolani, Carocci, Roma 2010.
- Fraenkel 1962 = Aeschylus, *Agamemnon*, Edited with a Commentary by E. Fraenkel, II, Oxford, Clarendon Press 1962.
- Garvie 1969 = Aeschylus' *Supplices. Play and Trilogy*, by A.F. Garvie, Cambridge University Press, Cambridge 1969 (2006²).
- Garvie 1986 = Aeschylus, *Choephoroi*, Edited with Introduction and Commentary by A.F. Garvie, Clarendon Press, Oxford 1986.
- Gera 1997 = *Warrior Women. The Anonymous « Tractatus de mulieribus »*, by D.L. Gera, Brill, Leiden-New York-Köln 1997.
- Grosjean, Dreyfus 1967 = *Tragiques grecs. Eschyle, Sophocle*, traduction par Jean Grosjean ; fragments traduits par R. Dreyfus ; introductions et notes par R. Dreyfus, Gallimard, Paris 1967.
- Heubeck 1983 = Omero, *Odissea*, III (libri IX-XII), a c. di A. Heubeck, Mondadori, Milano 1983.
- Hordern 2004 = *Sophon's Mimes*, Text, Translation and Commentary by J.H. Hordern, Oxford University Press, Oxford 2004.
- Jebb 1892 = *Sophocles*, with Critical Notes, Commentary and Translation by R.C. Jebb, V, *The Trachiniae*, A.M. Hakkert, Amsterdam 1892 (1962).
- Jouan, van Looy 1998-2003 = Euripide, *Fragments*, VIII 1-4, texte établi et traduit par F. Jouan, H. van Looy, Les Belles Lettres, Paris 1998-2003.
- Kannicht 2004 = *Tragicorum Graecorum Fragmenta (TrGF)*, V.1-2, *Euripides*, editor R. Kannicht, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2004.
- Karamanou 2017 = Euripides, *Alexandros*, Introduction, Text and Commentary by I. Karamanou, De Gruyter, Berlin-Boston 2017.
- Lelli 2006 = *I proverbi greci. Le raccolte di Zenobio e Diogeniano*, a cura di E. Lelli, Rubettino, Soveria Mannelli 2006.
- Lucas De Dios 2008 = Esquilo, *Fragmentos, Testimonios*, introducción, traducción y notas de M.J. Lucas de Dios, Gredos, Madrid 2008.
- Manfredini, Piccirilli 1977 = Plutarco, *Vita di Solone*, a c. di M. Manfredini, L. Piccirilli, Mondadori, Milano 1977.
- Mastronarde 2002 = Euripides, *Medea*, Edited by D.J. Mastronarde, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- Medda 2017 = Eschilo, *Agamennone*, Edizione critica, traduzione e commento a c. di E. Medda,

- Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 2017.
- Page 1962 = *Poetae Melici Graeci*, edidit D.L. Page, Clarendon Press, Oxford 1962 (2005).
- Papachrysostomou 2016 = *Amphis. Introduction, Translation, Commentary*, by A. Papachrysostomou, Verlag Antike, Heidelberg 2016.
- Pellegrino 2015 = Aristofane, *Frammenti*, testo, traduzione e commento a c. di M. Pellegrino, Pensa MultiMedia, Lecce 2015.
- Pellizer-Tedeschi 1990 = *Semonides. Testimonia et Fragmenta*, ediderunt E. Pellizer et I. Tedeschi, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1990.
- Radt 1977 = *Tragicorum Graecorum Fragmenta (TrGF)*, IV, *Sophocles*, editor S. Radt, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1977 (1999).
- Radt 1985 = *Tragicorum Graecorum Fragmenta (TrGF)*, III, *Aeschylus*, editor S. Radt, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1985.
- Scarpi, Ciani 1996 = Apollodoro, *I miti greci*, a cura di P. Scarpi, traduzione di M.G. Ciani, Mondadori, Milano 1996.
- Sommerstein 1998 = Aristophanes, *Ecclesiazusae*, Introduction, Traduction, Commentary by. A. Sommerstein, Aris and Phillips, Warminster 1998.
- West 1966 = Hesiod, *Theogony*, Edited with Prolegomena and Commentary by M.L. West, Clarendon Press, Oxford 1966.
- West 1972 = *Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati*, I-II, Edited by M.L. West, Clarendon Press, Oxford 1972 (Oxford University Press, Oxford 1989²-1992²).
- West 1978 = Hesiod, *Works and Days*, Edited with Prolegomena and Commentary by M. L. West, Clarendon Press, Oxford 1978.
- Wilamowitz 1891 = Euripides, *Hippolytos*, von U. von Wilamowitz- Moellendorff, Weidmann, Berlin 1891.
- Wilkins 1993 = Euripides, *Heraclidae*, with Introduction and Commentary by J. Wilkins, Clarendon Press, Oxford 1993.

5. Ouvrages

- Aarne, Thompson 1928 = A. Aarne, S. Thompson, *The Types of the Folk-Tale. A Classification and Bibliography*, Academia Scientiarum Fennica, Helsinki 1928.
- Acker 2002 = C. Acker, *Dionysos en transe : la voix des femmes*, Paris, L'Harmattan, 2002.
- Adorni 2018 = D. Adorni, *Diverse in corpo e in spirito*, in Adorni, Belligni 2018, 7-17.
- Adorni, Belligni 2018 = D. Adorni, E. Belligni (éd.), *Prove di libertà. Donne fuori dalla norma. Dall'antichità all'età contemporanea*, Franco Angeli, Milano 2018.
- Adrados 1995 = F. Rodriguez Adrados, « La Circe de Esquilo », *Emerita* 33,2 (1965), 229-242.
- Aéliion 1986 = R. Aéliion, *Quelques grands mythes héroïques dans l'œuvre d'Euripide*, Les Belles Lettres, Paris 1986.
- Aguirre Castro 1994 = M. Aguirre Castro, « El tema de la mujer fatal en la *Odisea* », *Cuadernos de filología clásica* 4 (1994), 301-307.
- Aguirre Castro 1995 = M. Aguirre Castro, « Carácter contrapuesto de la descendencia femenina de Forcis y Ceto en la *Teogonía* », *Cuadernos de Filología Clásica* 5 (1995), 167-179.
- Aguirre Castro 1996 = M. Aguirre Castro, « Ambigüedad y otros caracteres de las divinidades remotas de la época arcaica », *Cuadernos de filología clásica* 6 (1996), 143-158.
- Aguirre Castro 1998 = M. Aguirre Castro, « Las Gorgonas en el Mediterráneo occidental », *Revista de Arqueología* 207 (1998), 22-31.

- Aguirre Castro 2002 = M. Aguirre Castro, « Scylla : Hideous Monster or “FemmeFatale” ? A Case of Contradiction Between Literary and Artistic Evidence », *Cuadernos de Filología Clásica* 12 (2002), 319-328.
- Aikhenvald 2016 = A. Aikhenvald, *How Gender Shapes the World*, Oxford University Press, Oxford 2016.
- Alaux 2015 = J. Alaux, « Hélène-allégorie : d’Homère à Platon », *Gaia* 18 (2015), 421-434.
- Alès, Barraud 2001 = C. Alès, C. Barraud, *Sexe relatif ou sexe absolu ?* Éditions de la Maison des sciences de l’homme, Paris 2001.
- Alexiou 1974 = M. Alexiou, *The Ritual Lament in Greek Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1974.
- Allard, Montlahuc 2018 = J.-N. Allard, P. Montlahuc, « La construction genrée des émotions dans les mondes grec et romain », *Clio. FGH* 47 (2018), 23-43.
- Allen 2003 = D. Allen, « Angry Bees, Wasps and Jurors : the Symbolic Politics of ὀργή in Athens », in Braund, Most 2003, 76-98.
- Allen 2002 = J.A. Allen, « Men Interminably in Crisis ? Historians on Masculinity, Sexual Boundaries and Manhood », *Radical History Review* 82 (2002), 191-207.
- Alster 1978 = B. Alster, « Enki and Ninhursag. The Creation of the First Woman », *Ugarit Forschungen* 10 (1978), 15-27.
- Álvarez Siverio 2005 = C. Álvarez Siverio, « La figura de la *mêtryiá* en la épica griega », *Fortunatae* 16 (2005), 9-14.
- Álvarez Siverio 2017 = C. Álvarez Siverio, « Notas sobre la *mêtryiá* en el *Abdicatus* de Luciano », in G. Santana Henríquez, L.M. Pino Campos (éd.), Παιδεία καὶ ζήτησις. *Homenaje a Marcos Martínez*, Ediciones clásicas, Madrid 2017, 113-119.
- Amendola 2005 = S. Amendola, « Il grido di Clitemestra : ὄλολυγμός e la “donna virile” », *Lexis* 23 (2005), 19-29.
- Anderson 2018 = D. Anderson, « Species of Ambiguity in Semonides fr. 7 », *The Cambridge Classical Journal* 64 (2018), 1-22.
- Anderson 1985 = J. K. Anderson, *Hunting in the Ancient World*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1985.
- Andò 1990 = V. Andò, « La verginità come follia : il “Peri parthenion” ippocratico », *Quaderni storici* 75 (1990), 715-737.
- Andò 1999 = V. Andò, « Terapie ginecologiche, saperi femminili e specificità di genere », in Garofalo *et al.* 1999, 255-270.
- Andò 2003 = V. Andò, « La follia femminile nella Grecia classica tra testi medici e poesia tragica », *Genesis* 2 (2003), 17-46.
- Andò 2005 = V. Andò, *L’ape che tesse. Saperi femminili nella Grecia antica*, Carocci, Roma 2005.
- Andò 2010 = V. Andò, « L’*Ecuba* euripidea : dramma della violenza sugli inermi », *Mètis* NS 8 (2010), 189-222.
- Andò 2011 = V. Andò, « Violenza nella storia, violenza sulla scena : premesse teoriche e il caso dell’*Ecuba* euripidea », in Beltrametti 2011.
- Andò 2013 = V. Andò, *Violenza bestiale. Modelli dell’umano nella poesia greca epica e drammatica*. Sciascia, Caltanissetta 2013.
- Andres 2000 = S. Andres, *Le Amazzoni nell’immaginario occidentale*, ETS, Livorno 2000.
- Andrisano 2002 = A. Andrisano, « Empusa, nome parlante (Ar. *Ran.* 288 ss.) », in A. Ercolani (éd.), *Spoudaiogeloion. Form und Funktion der Verspottung in der Aristophanischen Komödie*, J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar 2002, 273-297.

- Andrisano 2006 = A. Andrisano, « Il mito delle Amazzoni tra letteratura e attualità », *Annali Online di Ferrara-Lettere* 2 (2006), 43-59.
- Angiò 1990 = F. Angiò, « Il *Tereo* di Sofocle e Tucidide II 29,3 : tra mito e storia », *Quaderni di storia* 32 (1990), 147-158.
- Angiò 1991 = F. Angiò, « Sofocle, *Tereo*, fr. 583 R. », *Sileno* 17 (1991), 207-213.
- Antonetti 2016 = C. Antonetti, « Riflessioni 'eccentriche' sulle donne nel mondo greco antico », in E. Dimauro (a c. di), *Donna nella storia. Realtà e rappresentazione dall'antico al contemporaneo*, Carabba, Lanciano 2016, 27-37.
- Apostolakis 2007 = K. Apostolakis, « Tragic Patterns in Forensic Speeches : Antiphon 1 *Against the Stepmother* », *Classica et Mediaevalia* 58 (2007), 179-192.
- Arata 2008 = L. Arata, « Una donna vampiro dell'antica Grecia : Empusa », *Invigilata Lucernis* 30 (2008), 15-26.
- Arata 2010 = L. Arata, « Le Amazzoni modello di una umanità alla rovescia nei tragici greci », *Silvae di Latina Didaxis* 29 (2010), 19-62.
- Arata 2011 = L. Arata, « Cleone e Lamia : un passo di Aristofane mal interpretato », *Maia* 63,1 (2011), 43-49.
- Ardilli 2020 = D. Ardilli, « L'eresia materialista di Christine Delphy », postfazione a C. Delphy, *Per una teoria generale dello sfruttamento*, Ombre Corte, Verona 2020, 97-138.
- Armstrong 2006 = R. Armstrong, *Cretan Women : Pasiphae, Ariadne, and Phaedra in Latin Poetry*, Oxford University Press, Oxford 2006.
- Arnaud 2015 = L. Arnaud, « L'île de Circé, Aiaïé la veneneuse », in Bodiou *et al.* 2015, 27-40.
- Arrighetti 1981 = G. Arrighetti, « Il misoginismo di Esiodo », in *Misoginia e maschilismo in Grecia e in Roma*, Pubblicazioni dell'Istituto di filologia classica e medievale dell'Università di Genova, Genova 1981.
- Arrighetti 1993 = G. Arrighetti, « La stirpe funesta delle donne (Esiodo, *Teog.* vv. 590-591) », in M. Bandini, F.G. Pericoli (éd.) *Scritti in memoria di Dino Pieraccioni*, Istituto papirologico Vitelli, Firenze 1993, 35-37.
- Arrigoni 1985a = G. Arrigoni (éd.), *Le donne in Grecia*, Laterza, Roma-Bari 1985.
- Arrigoni 1985b = G. Arrigoni, « Le donne “dei margini” e le donne “speciali” », in Arrigoni 1985a, XI-XXX.
- Arrigoni 1987 = G. Arrigoni, « Tra le donne dell'Antichità : considerazioni e ricognizioni », in Uglione 1987, 39-70.
- Arrigoni 2019 = G. Arrigoni, *Atalanta e le altre*, Sestante Edizioni, Bergamo 2019.
- Arthur 1973 = M. Arthur, « Early Greece : The Origins of the Western Attitude Towards Women », *Arethusa* 6 (1973), 7-58.
- Arthur 1992 = M. [Arthur] Katz, « Ideology and “The Status of Women” in Ancient Greece », *History and Theory* 31,4 (1992), 70-97.
- Arthur 1994 = M. Arthur Katz, « The Character of Tragedy : Women and the Greek Imagination », *Arethusa* 27,1 (1994), 81-103.
- Assael 1985 = J. Assael, « Mysogynie et féminisme chez Aristophane et chez Euripide », *Pallas* 32 (1985), 91-103.
- Atherton 1998 = C. Atherton, « Introduction », in C. Atherton (éd.), *Monsters and Monstrosity in Greek and Roman Culture*, Levante, Bari 1998, VII-XXXIV.
- Atienza 2003 = A.M. Atienza, « El canto amansa a las fieras : los relatos monstruosos en *Odisea* », *Argos* 27 (2003), 25-40.
- Auffarth 2004 = C. Auffarth, « Let Women Speak in the Assembly : Symbolic Reversals in

- Aristophanes' *Ekklesiazousai* », in S. Des Bouvrie (éd.), *Myth and Symbol, 2, Symbolic phenomena in Ancient Greek Culture*, Åströms Förl., Sävedalen 2004, 43-62.
- Auffret 1988 = S. Auffret, *Mélanippe la philosophe*, Éd. Des femmes, Paris 1988.
- Auger 1979 = D. Auger, « Le théâtre d'Aristophane : le mythe, l'utopie, les femmes », in Auger *et al.* 1979, 71-101.
- Auger *et al.* 1979 = D. Auger, M. Rosellini, S. Saïd, *Aristophane, les femmes et la cité*, Fontenay aux Roses 1979 (Les Cahiers de Fontenay 17).
- Augier 2015 = M. Augier, « Gestion d'un patrimoine, gestion d'un sanctuaire : ces femmes dont le nom s'affiche dans la cité », *Pallas* 99 (2015), 77-100.
- Augier 2017 = M. Augier, « Le sang menstruel dans les prescriptions cathartiques », in L. Bodiou, V. Mehl (éd.), *L'antiquité écarlate. Le sang des Anciens*, PUR, Rennes 2017, 95-111.
- Austin, Vidal-Naquet 1972 = M. Austin. P. Vidal-Naquet, *Économies et sociétés en Grèce ancienne*, A. Colin, Paris 1972.
- Austin 1994 = N. Austin, *Helen of Troy and Her Shameless Phantom*, Cornell University Press, Ithaca-London 1994.
- Azoulay, Ismard 2007 = V. Azoulay, P. Ismard, « Les lieux du politique dans l'Athènes classique. Entre structures institutionnelles, idéologie civique et pratiques sociales », in Schmitt Pantel, Polignac 2007, 271-309.
- Baglioni 2010 = I. Baglioni, « La maschera di Medusa. Considerazioni sull'iconografia arcaica di Gorgo », in I. Baglioni (éd.), *Storia delle religioni e archeologia. Discipline a confronto*, Alpes Italia, Roma 2010.
- Baglioni 2013a = I. Baglioni (éd.), *Monstra. Costruzione e percezione delle entità ibride e mostruose nel Mediterraneo antico, 2, L'antichità classica*, Quasar, Roma 2013.
- Baglioni 2013b = I. Baglioni, « Note alla terminologia e al concetto di “mostruoso” nell'antica Grecia », in Baglioni 2013a, 15-32.
- Baglioni 2013c = I. Baglioni, *Sull'“inconsistenza” fabulatoria di un'entità extra-umana. Studio sulla funzione mitica di Sphinx*, Studi e materiali di storia delle religioni 79,2 (2013), 540-556
- Baglioni 2017 = I. Baglioni, *Echidna e i suoi discendenti : studio sulle entità mostruose della Teogonia esiodea*, Quasar, Roma 2017.
- Ballabriga 1989 = A. Ballabriga, « La prophétie de Tirésias », *Mètis* 4 (1989), 291-304.
- Ballabriga 1998 = A. Ballabriga, *Les fictions d'Homère. L'invention mythologique et cosmographique dans l'Odyssée*, PUF, Paris 1998.
- Bamberger 1974 = J. Bamberger, « The Myth of Matriarchy », in Rosaldo, Lamphere 1974, 263-280.
- Bañuls, Crespo 2006a = J.V. Bañuls Oller, P. Crespo Alcalá, « La imposible *Medea* de Sófocles », in De Martino 2006, 23-66.
- Bañuls, Crespo 2006b = J.V. Bañuls Oller, P. Crespo Alcalá, « Sófocles fr. 534 Radt : una aportación a la caracterización de *Medea* », in De Martino 2006, 67-97.
- Barandica 2016 = M.G. Barandica, « La mujer sin nombre : acerca del acceso al poder en el logos de Candaulus y Giges », *Revista De Estudios Clásicos* 43 (2016), 45-59.
- Barclay 2017 = K. Barclay, « New Materialism and the New History of Emotions », *Emotions: History, Culture, Society* 1 (2017), 161-183.
- Bard 1999 = C. Bard (éd.), *Un siècle d'antiféminisme*, Fayard, Paris 1999.
- Bard 2005 = C. Bard, « Une histoire féministe est-elle possible ? La transmission universitaire, entre libertés et contraintes », *Les Cahiers du CEDREF* 13 (2005), 73-86.
- Barnes 1973 = J.A. Barnes, « Genitrix : genitor : Nature : Culture ? » in J. Goody (éd.), *The Character of Kinship*, Cambridge University Press, Cambridge 1979, 61-73.

- Barrett, MacIntosh 1979 = M. Barrett, M. MacIntosh, « Christine Delphy : Towards a Materialist Feminism ? », *Feminist Review* 1 (1979), 95-106.
- Barringer 1996 = J.M. Barringer, « Atalanta as Model : The Hunter and the Hunted », *Classical Antiquity* 15,1 (1996), 48-76.
- Barringer 2002 = J.M. Barringer *The Hunt in Ancient Greece*. John Hopkins University Press, Baltimore 2002.
- Barthélémy, Sebillotte Cuchet 2016 = P. Barthélémy, V. Sebillotte Cuchet, « Sous la citoyenneté, le genre », *Clio. FGH* 43 (2016), 7-22.
- Basso 2000 = P. Basso, *Razze schiave e razze signore. Vecchi e nuovi razzismi*, Franco Angeli, Milano 2000.
- Bearzot 2014 = C. Bearzot, *Euridice, moglie di Aminta III*, in Bultrighini, Dimauro 2014, 627-646.
- Beauvoir 1949 = S. de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Gallimard, Paris 1949.
- de Béchillon 2010 = M. de Béchillon, « Le mari, l'amant et la loi dans le plaidoyer de Lysias. Sur le meurtre d'Ératosthène », *Pallas* 83 (2010), 379-397.
- Belfiore 1992 = E. Belfiore, *Tragic Pleasures : Aristotle on Plot and Emotion*, Princeton University Press, Princeton 1992.
- Belfiore 2000 = E. Belfiore, *Murder among Friends. Violation of Philia in Greek Tragedy*, Oxford University Press, Oxford 2000.
- Belloni 1981 = L. Belloni, « Medea polypharmakos », *Civiltà classica e cristiana* 2 (1981), 117-133.
- Belmont 1974 = N. Belmont, « Comment on fait peur aux enfants », *Topique* 13 (1974), 101-125.
- Beltrametti 1997 = A. Beltrametti, « Immagini della donna, maschere del "logos" », in S. Settis (éd.), *I Greci. Storia, cultura, arte, società*, II 2, *Una storia greca. Definizione*, Einaudi, Torino 1997, 897-936.
- Beltrametti 2000 = A. Beltrametti, « L'utopia dalla commedia al dialogo platonico », in Platone, *La Repubblica*, IV (libro V), traduzione e commento a c. di M. Vegetti, Bibliopolis, Napoli 2000.
- Beltrametti 2004 = A. Beltrametti, « Pensare, raccontare e rappresentare la violenza. Anche questo abbiamo imparato dai Greci ? », *Quaderni di Storia* 60 (2004), 5-45.
- Beltrametti 2011 = A. Beltrametti, *La storia sulla scena : quello che gli storici antichi non hanno raccontato*, Carocci, Roma 2011.
- Benatar 2012 = D. Benatar, *The Second Sexism : Discrimination Against Men and Boys*, Wiley Blackwell, Malden MA 2012.
- Bennett 1989 = J. Bennett, « Feminism and History », *Gender & History* 1 (1989), 251-272.
- Bennet 1997 = J. Bennet, « Theoretical Issues : Confronting Continuity », *Journal of Women's History* 9,3 (1997), 73-94.
- Benson 1995 = C. Benson, « Circe », in Reeder 1995, 403-405.
- Benveniste 1949 = E. Benveniste, « La légende des Danaïdes », *Revue de l'Histoire des Religions* 136 (1949), 129-138.
- Benveniste 1969 = E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, I-II, Éditions de Minuit, Paris 1969.
- Bérard et al. = C. Bérard, C. Bron, A. Pomari, *Images et société en Grèce ancienne. L'iconographie comme méthode d'analyse*, Institut d'archéologie et d'histoire ancienne, Lausanne 1987.
- Bergren 1983 = A. Bergren, « Language and the Female in Early Greek Thought », *Arethusa* 16 (1983), 69-95.
- Beriotto 2016 = M.P. Beriotto, *Le Danaïdi : storia di un mito nella letteratura greca*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2016.
- Beriotto 2018 = M.P. Beriotto, « Il secondo matrimonio delle Danaïdi », *Rivista di Cultura Classica e*

Medioevale 60,2 (2018), 339-348.

Bernabé 2012 = A. Bernabé, « Tradizioni su Arianna nell'epica : da Omero ad Apollonio Rodio », in G. Cerri, A.-T. Cozzoli, M. Giuseppetti (éd.), *Tradizioni mitiche locali nell'epica greca*, Scienze e Lettere, Roma 2012, 9-32.

Bernand 1991 = A. Bernand, *Sorciers grecs*, Fayard, Paris 1991.

Bernard 2000 = N. Bernard, *À l'épreuve de la guerre. Guerre et société dans le monde grec, V^e et IV^e siècles avant notre ère*, Seli Arslan, Paris 2000.

Bernard 2003 = N. Bernard, *Femmes et société dans la Grèce classique*, Armand Colin, Paris 2003.

Bertelli 2014 = L. Bertelli, « Donne aristofaniche », in Bultrighini, Dimauro 2014, 733-758.

Berthiaume 1982 = G. Berthiaume, *Les rôles du mégéiros. Etude sur la boucherie, la cuisine et le sacrifice dans la Grèce ancienne*, Brill, Leiden 1982.

Bertrand 2005 = J.-M. Bertrand (éd.), *La violence dans les mondes grec et romain*, Publications de la Sorbonne, Paris 2005.

Bessière, Gollac 2020 = C. Bessière. S. Gollac, *Le genre du capital. Comment la famille reproduit les inégalités*, La Découverte, Paris 2020.

Beta, Marzari 2010 = S. Beta, F. Marzari (éd.), *Animali, ibridi e mostri nella cultura antica*, Cadmo, Fiesole 2010.

Bettini 2002 = M. Bettini, « L'incesto di Fedra e il corto circuito della consanguineità », *Dioniso* 1 (2002), 88-99.

Bettini 2008 = M. Bettini, « Retour à Lemnos, Le feu nouveau, la mauvaise odeur et les instruments des ténèbres », *Mètis* 6 (2008), 161-177.

Bianco 2018 = E. Bianco, « Donne che rubano la luna », in Adorni, Belligni 2018, 35-47.

Bielman 2002 = A. Bielman, *Femmes en public dans le monde hellénistique*, Sedes, Paris 2002.

Bielman 2003 = A. Bielman, « Une vertu en rouleau ou Comment la sagesse vint aux Grecques », in Frei-Stolba *et al.* 2003, 77-107.

Bielmann 2012a = A. Bielman, « Quand des reines transgressent les normes, créent-elles l'ordre ou le désordre ? », *Lectora* 18 (2012), 51-70.

Bielman *et al.* 2016 = A. Bielman, I. Cogitore, A. Kolb, *Femmes influentes dans le monde hellénistique et à Rome*, Ellug, Grenoble 2016.

Bierl 2017 = A. Bierl, « Klytaimestra Tyrannos : Fear and Tyranny in Aeschylus's *Oresteia* (with a Brief Comparison with *Macbeth*) », *Comparative Drama* 51 (2017), 528-653.

Billigmeier, Turner 1981 = J.C. Billigmeier, J.A. Turner, « The Socio-Economic Roles of Women in Mycenaean Greece », in Foley 1981, 1-18.

Blaise *et al.* 1996 = F. Blaise, P. Judet de La Combe, P. Rousseau, *Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, Septentrion, Paris 1996.

Bloch 1949 = M. Bloch, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, Armand Colin, Paris 1949.

Blok 1987 = J. Blok, « Sexual Asymmetry. A Historiographical Essay », in Blok, Mason 1987, 1-57.

Blok 1995 = J. Blok, *The Early Amazons. Modern and Ancient Perspectives on a Persistent Myth*, Brill, Leiden 1995.

Blok 1997 = J. Blok, « A Tale of Many Cities. Amazons in the Mitical Past of Greek Cities in Asia Minor », in E. Lunbeck, S. Marchand (éd.), *Proof and Persuasion : Essays on Authority, Objectivity and Evidence*, Brepols, Turnhout 1997, 81-99.

Blok 2002 = J. Blok, « Women in Herodotus' *Histories* », in E.J. Bakker, I.J.F. de Jong, H. van Wees (éd.), *Brill's Companion to Herodotus*, Brill, Leiden 2002, 225-242.

Blok 2005 = J. Blok, « Becoming Citizens : Some Notes on the Semantic of "Citizen" in Archaic Greece and Classical Athens », *Klio* 87 (2005), 7-40.

- Blok 2006 = J. Blok, « Solon's Funerary Laws : Questions of Authenticity and Function », in Blok, Lardinois 2006, 197-247.
- Blok 2017 = J. Blok, *Citizenship in Classical Athens*, Cambridge University Press, Cambridge 2017.
- Blok, Lardinois 2006 = J. Blok, A. Lardinois, *Solon of Athens : New Historical and Philological Approaches*, Brill, Leiden-Boston 2006.
- Blok, Mason 1987 = J. Blok, P. Mason, *Sexual Asymmetry. Studies in Ancient Society*, Gieben, Amsterdam 1987.
- Blok, Patterson 1987 = J. Blok, C. Patterson, « *Hai Attikai* : The Other Athenians », in Skinner 1987, 49-67.
- Blomberg 1992 = M. Blomberg, « The Meaning of Χελιδών in Hesiod », *Opuscula Atheniensi* 19 (1992), 49-57.
- Blondell 2013 = R. Blondell, *Helen of Troy : Beauty, Myth, Devastation*, Oxford University Press, Oxford-New York 2013.
- Blondell 2018 = R. Blondell, « Helen and the Divine Defense : Homer, Gorgias, Euripides », *Classical Philology* 113, 2 (2018), 113-133.
- Bloomfield 1923 = M. Bloomfield, « Joseph and Potiphar in Hindú Fiction », *Transactions of the American Philological Association* 54 (1923), 141-167.
- Blundell 1995 = S. Blundell, *Women in Ancient Greece*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1995.
- Blundell, Williamson 1998 = S. Blundell, M. Williamson (éd.), *The Sacred and the Feminine in Ancient Greece*, Routledge, London-New York 1998.
- Bodiou 2009 = L. Bodiou, *De l'utilité du ventre des femmes*, in Prost, Wilgaux 2006, 153-166.
- Bodiou et al. 2014 = L. Bodiou, F. Chauvaud, M. Soria (éd.), *Le corps empoisonné. Pratiques, savoirs, imaginaire de l'Antiquité à nos jours*, Classiques Garnier, Paris 2014.
- Bodiou et al. 2015 = L. Bodiou, F. Chauvaud, M. Soria (éd.), *Les vénéneuses : figures d'empoisonneuses de l'Antiquité à nos jours*, PUR, Rennes 2015.
- Bodiou, Mehl 2009 = L. Bodiou, V. Mehl, (éd.), *La religion des femmes en Grèce ancienne : mythes, cultes et société*, PUR, Rennes 2009.
- Bodiou, Mehl 2019 = L. Bodiou, V. Mehl, (éd.), *Dictionnaire du corps dans l'Antiquité*, PUR, Rennes 2019.
- I. Boehm, « La peur au ventre. Conceptions galéniques de la peur », in Coin-Longeray-Vallat 2015, 263-269.
- Boehringer 2005 = S. Boehringer, « Sexe, genre, sexualité : mode d'emploi (dans l'Antiquité) », *Kentron* 21 (2005), 83-110.
- Boehringer 2007 = S. Boehringer, *L'homosexualité féminine dans l'Antiquité grecque et romaine*, Les Belles Lettres, Paris 2007.
- Boehringer 2012 = S. Boehringer, « Le genre et la sexualité. État des lieux et perspectives dans les champs des études anciens », *Lalies* 32 (2012), 145-167.
- Boehringer 2013 = S. Boehringer, « Des sociétés d'avant la sexualité, des sociétés d'avant la norme : étudier l'Antiquité après Foucault », in D. Boquet, B. Dufal, P. Labey (éd.), *Les historiens et Michel Foucault. Une histoire au présent*, CNRS éditions, Paris 2013, 17-40.
- Boehringer 2016 = S. Boehringer, « Refuser les universaux. Une histoire foucauldienne de la sexualité antique, une histoire au présent », in Boehringer, Lorenzini 2016, 33-61.
- Boehringer, Chabod 2016 = S. Boehringer, A. Chabod, « Sotto il rischio di eros : genere e poesia melica in una società che precede la sessualità », in S. Caciagli (éd.), *Eros e genere in Grecia arcaica*, Patron, Bologna 2017, 23-50.

- Boehringer, Lorenzini 2016 = S. Boehringer, D. Lorenzini (éd.), *Foucault, la sexualité, l'Antiquité*, Paris, Kimé 2016.
- Boehringer, Sebillotte Cuchet 2011 = S. Boehringer, V. Sebillotte Cuchet (éd.), *Hommes et femmes dans l'Antiquité grecque et romaine*, Armand Colin, Paris 2011.
- Boehringer, Sebillotte Cuchet 2013a = S. Boehringer, V. Sebillotte Cuchet (éd.), *Des femmes en action. L'individu, le genre et la fonction*, Éditions de l'EHESS, Paris-Athènes 2013.
- Boehringer, Sebillotte Cuchet 2013b = S. Boehringer, V. Sebillotte Cuchet, « Vingt ans de réflexion. *Métis* et le genre (1992-2012) », in Boehringer, Sebillotte Cuchet 2013a, 5-18.
- Boehringer, Sebillotte Cuchet 2015 = S. Boehringer, V. Sebillotte Cuchet, « Corps, sexualité et genre dans le monde grec et romain », *Dialogues d'histoire ancienne* 40 (2015), 83-108.
- Boehringer *et al.* 2018 = S. Boehringer, N. Ernoult e V. Sebillotte Cuchet, *Sortir du gynécée. Un nouveau regard sur la Grèce antique*, (Musée virtuel) 2018. <http://musea.fr/exhibits/show/sortir-du-gynecee/presentation>
- Bologna 2015 = M. Bologna, « Érichto et les autres. La peur de la sorcellerie dans la littérature latine », in Coin-Longeray, Vallat 2015, 229-238.
- Bonfante 1989 = L. Bonfante, « Nudity as a Costume in Classical Art », *American Journal of Archaeology* 93,4 (1989), 543-570.
- Bonnard 2002 = J.-B. Bonnard, « Phèdre sans inceste. À propos de la théorie de l'inceste du deuxième type et de ses applications en histoire grecque », *Revue Historique* 621 (2002/1), 77-107.
- Bonnard 2004 = J.-B. Bonnard, *Le complexe de Zeus. Représentations de la paternité en Grèce ancienne*, Publications de la Sorbonne, Paris 2004.
- Bonnard 2005 = J.-B. Bonnard, « Les pères meurtriers de leurs fils », in Bertrand 2005, 287-305.
- Bonnard 2007 = J.-B. Bonnard, « La construction des genres dans la *Collection hippocratique* », in Sebillotte Cuchet, Ernoult 2007, 159-170.
- Bonnard 2013 = J.-B. Bonnard, « Corps masculin et corps féminin chez les médecins grecs », *Clio. FGH* 37 (2013), 21-39.
- Bonnard 2014 = J.-B. Bonnard, « Au nom du père : la malédiction paternelle en Grèce ancienne », *Cahiers Mondes anciens* 5 (2014), n.p. <https://journals.openedition.org/mondesanciens/1239>.
- Bonnard 2019 = J.-B. Bonnard, *Corps, gestes et vêtements dans l'Antiquité. Les manifestations du politique*, Presses Universitaires de Caen, Caen 2019.
- Bonnard *et al.* 2017 = J.-B. Bonnard, V. Dasen, J. Wilgaux, *Famille et société dans le monde grec et en Italie du I^e au II^e siècle av. J.-C.*, PUR, Rennes 2017.
- Bonnechère 1994 = P. Bonnechère, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, Presses Universitaires de Liège, Athènes-Liège 1994.
- Bonnefoy 1981 = Y. Bonnefoy (éd.), *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, Flammarion, Paris 1981.
- Bonner 2006 = C. Bonner, « Hypsipyle et le crime des Lemniennes. Des premières attestations à Valerius Flaccus », *Euphrosyne* NS 34 (2006), 149-162.
- Bonnet-Cadilhac 1993 = C. Bonnet-Cadilhac, « Traduction et commentaire du traité hippocratique "Des maladies de jeunes filles" », *History and Philosophy of the Life Sciences* 15 (1993), 147-163.
- Bonte, Izard 1991 = P. Bonte, M. Izard (éd.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, PUF, Paris 1991.
- Bookidis *et al.* 1999 = N. Bookidis, J. Hansen, L. Snyder, P. Goldberg, « Dining in the Sanctuary of Demeter and Kore at Corinth », *Hesperia* 68,1 (1999), 1-54.
- Boquet, Lett 2018 = D. Boquet, D. Lett, « Les émotions à l'épreuve du genre », *Clio. FGH* 47 (2018), 7-22.

- Bothmer 1957 = D. von Bothmer, *Amazons in Greek Art*, Clarendon Press, Oxford 1957.
- Boudin 2005 = F. Boudin, « Monstres sans image, images des monstres : représentations et non représentations des monstres sur les vases », in S. Crogriez-Pétrequin (éd.), *Dieu(x) et Hommes : histoire et iconographie des sociétés païennes et chrétiennes de l'Antiquité à nos jours. Mélanges en l'honneur de Françoise Thelamon*, Publications de l'Université de Rouen et du Havre, Mont-Saint-Aignan 2005, 537-568.
- Bourbon 2012 = F. Bourbon, « La femme malade, le médecin hippocratique et la question du genre », *Lalies* 32 (2012), 181-189.
- Bourdieu 1998 = P. Bourdieu, *La domination masculine*, Éditions du Seuil, Paris 1998.
- Bourke 2005 = J. Bourke, *Fear. A Cultural History*, Virago, London 2005.
- Bouvier 2002 = D. Bouvier, « Le pouvoir de Calypso : à propos d'une poétique odysseenne », in A. Hurst, F. Létoublon, *La mythologie et l'Odyssee : hommage à Gabriel Germain*, Droz, Genève 2002, 69-85.
- Bouvier, Moreau 1983 = D. Bouvier, P. Moreau, « Phinée ou le père aveugle et la marâtre aveuglante », *Revue belge de philologie et d'histoire* 61 (1983), 5-19.
- Bouvier 1990 = S. des Bouvier, *Women in Greek Tragedy. An Anthropological Approach*, Norwegian University Press, Oslo 1990.
- Bowie 1993 = A.M. Bowie, *Aristophanes : Myth, Ritual and Comedy*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- Bowie 2007 = A.M. Bowie, « Myth in Aristophanes », in R.D. Woodard (éd.), *The Cambridge Companion to Greek Mythology*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, 190-209.
- Bradford 1986 = A.S. Bradford, « *Gynaikokratoumenoi* : Did Spartan Women Rule Spartan Men ? » *Ancient World* 14 (1986), 13-18.
- Braudel 1963 = F. Braudel, *Le monde actuel*, E. Berlin, Paris 1963.
- Braund, Most 2003 = S. Braund, G. Most (éd.), *Ancient Anger. Perspectives from Homer to Galen*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.
- Bravo 1991 = A. Bravo, « Simboli del materno », in A. Bravo (éd.), *Donne e uomini nelle guerre mondiali*, Laterza, Roma-Bari 1991, 103-115.
- Breglia Pulci Doria 1990 = L. Breglia Pulci Doria, « Le Sirene, il confine, l'aldilà », in M.M. Mactoux, E. Geny (éd.), *Mélanges Pierre Lévêque*, IV, Université de Franche-Comté, Besançon 1990, 63-78.
- Brelich 1958 = A. Brelich, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1958.
- Brelich 1969 = A. Brelich, *Paides e parthenoi*, Edizioni Dell'Ateneo, Roma 1969.
- Bremen 1996 = R. van Bremen, *The Limits of Participation. Women and Civic Life in the Greek East in the Hellenistic and Roman Period*, J.C. Gieben, Amsterdam 1996.
- Bremen 2004 = R. van Bremen, *Les structures familiales*, in A. Erskine et al. (éd.), *Le Monde hellénistique*, PUR, Rennes 2004, 405-425.
- Bremer 2000 = J.M. Bremer, « The Amazons in the Imagination of the Greeks », *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 40, 1-4 (2000), 51-59.
- Bremmer 1983 = J.N. Bremmer, « The Importance of the Maternal Uncle and Grendfather in Archaic and Classical Greece and Early Byzantium », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 50 (1983), 173-186.
- Bremmer 1987 = J.N. Bremmer, « The Old Women in Ancient Greece », in Blok, Mason 1987, 191-215.
- Bremmer 1988 = J.N. Bremmer, « La plasticité du mythe. Méléagre dans la poésie homérique », in C. Calame (éd.), *Métamorphoses du mythe en Grèce antique*, Labor et Fides, Genève 1988, 37-56.

- Bremmer 1997 = J.N. Bremmer, « Why Did Medea Kill Her Brother Apsyrtus ? », in Clauss-Johnston 1997, 83-100.
- Bresson 2007 = A. Bresson, *L'économie de la Grèce des cités, fin VI^e-I^{er} siècle a.C.*, 1, *Les structures et la production*, A. Colin, Paris 2007.
- Bresson 2008 = A. Bresson, *L'économie de la Grèce des cités, fin VI^e-I^{er} siècle a.C.*, 2, *Les espaces de l'échange*, A. Colin, Paris 2008.
- Bresson 2016 = A. Bresson, « Women and Inheritance in Ancient Sparta : the Gortynian Connection », *Studi Ellenistici* 30 (2016), 9-68.
- Bridges 1948 = E.L. Bridges, *Uttermost Part of the Earth*, Hodder And Stoughton, London 1948.
- Brillante 2002 = C. Brillante, « Elena di Troia », in M. Bettini, C. Brillante, *Il mito di Elena. Immagini e racconti dalla Grecia ad oggi*, Einaudi, Torino 2002, 37-238.
- Brillante 2009 = C. Brillante, « Elena nella notte della presa di Troia : dall'*Iliupersis* all'*Eneide* », *Aevum Antiquum* 9 (2009), 109-139.
- R. Brilliant, « Kirke's Men : Swine and Sweethearts », in Cohen B. 1995, 165-174.
- Brok 1994 = R. Brok, « The Labour of Women in Classical Athens », *Classical Quarterly* 44 (1994) 336-346.
- Bron 1996 = C. Bron, « Hélène sur les vases attiques : esclave ou double d'Aphrodite », *Kernos* 9 (1996), 297-310.
- Brown 1997 = A.S. Brown, « Aphrodite and Pandora Complex », *Classical Quarterly* 47 (1997), 26-47.
- Bruit Zaidman 1990 = L. Bruit Zaidman, « Le figlie di Pandora. Donne e rituali nelle città », in Duby, Perrot 1990, I, 374-423 (trad. fr. : « Les filles de Pandora », in Duby, Perrot [1991], I, 363-403).
- Bruit Zaidman 2007b = L. Bruit Zaidman, « Le discours masculin/féminin sur le genos gunaikôn dans la tragédie grecque », in Sebillotte Cuchet, Ernoult 2007, 147-158.
- Bruit Zaidman 2012 = L. Bruit Zaidman, « Cultes civiques, histoire nationale et piété. Le *Contre Nééra*, un discours politique », in Azulay, Gherchanoc, Lalanne 2012, 283-293.
- Bruit Zaidman, Schmitt Pantel 2007 = L. Bruit Zaidman, P. Schmitt Pantel, « L'historiographie du genre : état de lieu », in Sebillotte Cuchet, Ernoult 2007, 27-48.
- Bruit Zaidman *et al.* 2001 = L. Bruit Zaidman, G. Houbre, C. Klapisch-Zuber (éd.), *Le corps des jeunes filles de l'Antiquité à nos jours*, Perrin, Paris 2001.
- Brulé 1987 = P. Brulé, *La fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et société*, Les Belles Lettres, Paris 1987.
- Brulé 1992 = P. Brulé, « Infanticide et abandon d'enfants. Pratiques grecques et comparaisons anthropologiques », *Dialogues d'Histoire Ancienne* 18 (1992), 53-90.
- Brulé 2001 = P. Brulé, *Les femmes grecques à l'époque classique*, Hachette, Paris 2001.
- Bruneau 1970 = P. Bruneau, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque romaine*, Boccard, Paris 1970.
- Buitron-Oliver, Cohen 1995 = D. Buitron-Oliver, B. Cohen, « Between Skylla and Penelope : Female Characters of the *Odyssey* in Archaic and Classical Greek Art », in Cohen B. 1995, 29-58.
- Bultrighini 2014 = U. Bultrighini, « Questione preliminare. Le donne non contano ? Proprio sicuri ? », in Bultrighini, Dimauro 2014, 51-92.
- Bultrighini, Dimauro 2014 = U. Bultrighini, E. Dimauro (éd.), *Donne che contano nella storia greca*, Carabba, Lanciano 2014.
- Burkert 1966 = W. Burkert, « Greek Tragedy and Sacrificial Ritual », *Greek, Roman and Byzantine Studies* 7,2 (1966), 87-121.
- Burkert 1970 = W. Burkert, « Jason, Hypsipyle and New Fire at Lemnos : A Study in Myth and

- Ritual », *Classical Quarterly* 20,1 (1970), 1-17.
- Burkert 1992 = W. Burkert, *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1992.
- Burnett 1998 = A. Burnett, *Revenge in Attic and Later Tragedy*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1998.
- Burton 2005 = D. Burton, « The Gender of Death », in E. Stafford, J. Herrin (éd.), *Personification in Greek World. From Antiquity to Byzantium*, Routledge, London-New York 2005, 45-68.
- Butler 1990 = J. Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York 1990.
- Butrica 2001 = J.L.P. Butrica, « Melanippe Ecclesiazusa (Aristophanes, *Ecc.* 441-454) », *Classical Quarterly* NS 51,2 (2001), 610-613.
- Buxton 1982 = R.G.A. Buxton, *Persuasion in Greek Tragedy : A Study of Peitho*, Cambridge University Press, Cambridge 1982.
- Buxton 1995 = R. Buxton, *Imaginary Greece : the Contexts of Mythology*, Oxford University Press, Cambridge-New York 1995.
- Byl 1980 = S. Byl, *Recherches sur les grands traités biologiques d'Aristote : sources écrites et préjugés*, Académie royale de Belgique, Bruxelles 1980.
- Caballero González 2015 = M. Caballero González, « La asimilación del mito de Atamante a los mitos de Medea, Orfeo y Procne », *Minerva* 28 (2015), 107-132.
- Caballero González 2017 = M. Caballero González, *Der Mythos des Athamas in der griechischen und lateinischen Literatur*, Narr Francke Attempto Verl., Tübingen 2017.
- Cadiet et al. 2010 = L. Cadiet, F. Chauvaud, C. Gauvard, P. Schmitt Pantel, M. Tsikounas, *Figures de femmes criminales de l'Antiquité à nos jours*, Publications de la Sorbonne, Paris 2010.
- Caiozzo, Ernoult 2012 = A. Caiozzo, N. Ernoult, *Femmes médiatrices et ambivalentes. Mythes et imaginaires*, A. Colin, Paris 2012.
- Cairns 1993 = D.L. Cairns, *Aidos. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Clarendon Press, Oxford 1993.
- Cairns 2005 = D.L. Cairns, « Myth and the polis in Bacchylides' Eleventh Ode », *The Journal of Hellenic Studies* 125 (2005), 35-50.
- Cairns 2008 = D.L. Cairns, « Look Both Ways : Studying Emotion in Ancient Greek », *Critical Quarterly* 50 (2008), 43-63.
- Cairns, Fulkerson 2015 = D.L. Cairns, L. Fulkerson (éd.), *Emotions between Greece and Rome*, University of London Institute of Classical Studies, London 2015.
- Cairns, Nelis 2017 = D.L. Cairns, D. Nelis (éd.), *Emotions in the Classical World. Methods, Approaches, and Directions*, Franz Steiner, Stuttgart 2017.
- Calame 1977 = C. Calame, *Les chœurs des jeunes filles en Grèce archaïque*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1977.
- Calame 1992 = C. Calame, *I Greci e l'eros : simboli, pratiche e luoghi*, Laterza, Roma 1992 (trad. fr. *L'Éros dans la Grèce antique*, Belin, Paris 1996).
- Calame 1996 = C. Calame, *Thésée et l'imaginaire athénien*, Payot, Lausanne 1996 (La Découverte, Paris 2018).
- Calame 2000 = C. Calame, *Poétique des mythes dans la Grèce antique*, Hachette, Paris 2000.
- Calame 2002 = C. Calame, « Interprétation et traduction des cultures. Les catégories de la pensée et du discours anthropologique », *L'Homme* 163 (2002), 51-78.
- Calame et al. 2010 = C. Calame, F. Dupont, B. Lortat-Jacob, M. Manca (éd.), *La voix actée. Pour une nouvelle ethnopoétique*, Kimé, Paris 2010.

- Caldwell 1973 = R.S. Caldwell, « The Misogyny of Eteocles », *Arethusa* 6 (1973), 197-231.
- Cameron, Kuhrt 1983 = A. Cameron, A. Kuhrt (éd.), *Images of Women in Antiquity*, Wayne State University Press, Detroit 1983.
- Campese 1983 = S. Campese, « Madre materia : donna, casa, città nell'antropologia di Aristotele », in Campese *et al.* 1983, 15-79.
- Campese 1997 = S. Campese, *La cittadina impossibile. La donna nell'Atene dei filosofi*, Sellerio, Palermo 1997.
- Campese, Gastaldi 1977 = S. Campese, S. Gastaldi, *La donna e i filosofi : archeologia di un'immagine culturale*, Zanichelli, Bologna 1977.
- Campese *et al.* 1983 = S. Campese, P. Manuli, G. Sissa, *Madre materia. Sociologia e biologia della donna greca*, Boringhieri, Torino 1983.
- Camporesi 1978 = P. Camporesi, *Il paese della fame*, Il Mulino, Bologna 1978.
- Canevaro 2018 = L.G. Canevaro, *Women of Substance in Homeric Epic : Objects, Gender, Agency*, Oxford University Press, Oxford-New York 2018.
- Canfora 1982 = L. Canfora, *Analogia e storia : l'uso politico dei paradigmi storici*, Il Saggiatore, Milano 1982.
- Canfora 1987 = L. Canfora, « La donna-schiavo nel più antico folklore greco », in J. Vibaek (éd.), *Donna e società*, Quaderni del Circolo filologico Siciliano 26-27, Palermo 1987, 51-55.
- Canfora 2014 = L. Canfora, *La crisi dell'utopia : Aristofane contro Platone*, Laterza, Roma 2014.
- Cantarella 1972 = E. Cantarella, « Moicheia e omicidio legittimo nel diritto attico », *Labeo* 18 (1972), 78-88.
- Cantarella 1981 = E. Cantarella, *L'ambiguo malanno. Condizione e immagine della donna nell'antichità greca e romana*, Editori Riuniti, Roma 1981.
- Cantarella 1989 = E. Cantarella, « Donne di casa e donne sole in Grecia : sedotte e seduttrici ? » in R. Uglione (éd.), *La donna nel mondo antico. Atti del II convegno nazionale di studi*, Regione Piemonte, Torino 1989, 45-60.
- Cantarella 1994 = E. Cantarella, *Diritto greco*, CUEM, Milano 1994.
- Cantarella 2002 = E. Cantarella, *Itaca. Eroi, donne, potere tra vendetta e diritto*, Feltrinelli, Milano 2002.
- Cantarella 1964 = R. Cantarella, *Euripide, I Cretesi*, Istituto Editoriale Italiano, Milano 1964.
- Cappanera 2016 = C. Cappanera, « Lamia e le sue metamorfosi », *Gerión. Revista De Historia Antigua* 34 (2016), 103-126.
- Capra 2007 = A. Capra, « Stratagemmi comici da Aristofane a Platone. Parte III. Utopia (*Repubblica, Donne al Parlamento*) », *Stratagemmi* 4 (2007), 7-50.
- Carastro 2006 = M. Carastro, *La cité des mages. Penser la magie en Grèce ancienne*, Millon, Grenoble 2006.
- Carawan 2000 = E. Carawan, « Deianira's Guilt », *Transactions of the American Philological Association* 130 (2000), 189-237.
- Cardi, Pruvost 2012 = C. Cardi, G. Pruvost, *Penser la violence des femmes*, La Decouverte, Paris 2012.
- Carlier 1979 = J. Carlier, « Voyage en Amazonie grecque », *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 27 (1979), 381-405.
- Carlier, Detienne 1980-1981 = J. Carlier, M. Detienne, « Les Amazones font la guerre et l'amour », *L'Ethnographie* 76 (1980-1981), 11-33.
- Carney 2006 = E.D. Carney, *Olympias, Mother of Alexander the Great*, Routledge, New-York-London 2006.

- Carney 2019 = E. Carney, *Eurydice and the Birth of Macedonian Power*, Oxford University Press, Oxford-New York 2019.
- Carpanelli 2019 = F. Carpanelli, « Quando la censura non fa spettacolo : il *Crisippo* di Euripide », *Frammenti sulla scena (on line)* 0 (2019), 48-76.
- Carpenter, Faraone 1993 = T.H. Carpenter, C.A. Faraone (éd.), *Masks of Dionysus*, Cornell University Press, Ithaca-London 1993.
- Carr 1961 = E.H. Carr, *What is History ?* Macmillan, London 1961 (trad. fr. *Qu'est-ce que l'histoire ?* La Decouverte, Paris 1988).
- Carrière 1979 = J.-C. Carrière, *Le Carnaval et la politique*, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, Paris 1979.
- Carson 1990 = A. Carson, « Putting Her in Her Place : Woman, Dirt, and Desire », in Halperin *et al.* 1990, 135-169.
- Carson 1999 = A. Carson, « Dirt and Desire : The Phenomenology of Female Pollution in Antiquity », in Porter 1999, 77-100.
- Cartledge 1981 = P.A. Cartledge, « Spartan Wives : Liberation or License ? », *Classical Quarterly* NS 31 (1981), 84-105.
- Caruso 2005 = F. Caruso, « Medea senza Euripide. Un frammento attico da Siracusa e la questione della *Medea* di Neofrone », in R. Gigli (éd.), *Megalai Nesoi. Studi dedicati a Giovanni Rizza per il suo ottantesimo compleanno*, Ed. del CNR, Catania 2005, 341-354.
- Casabona 1966 = J. Casabona, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec, des origines à la fin de l'époque classique*, Impr. Louis-Jean, Paris 1966.
- Casanova 1979 = A. Casanova, *La famiglia di Pandora. Analisi filologica dei miti di Pandora e Prometeo nella tradizione esiodea*, CLUSF, Firenze 1979.
- Casolari 2003 = F. Casolari, *Die Mythentravestie in der griechischen Komödie*, Aschendorff, Münster 2003, 170-175.
- Castiglioni 2019 = M.P. Castiglioni, *La donna greca*, Il Mulino, Bologna 2019.
- Cataldi 2011 = S. Cataldi, « Aspasia donna *sophe kai politike* in Plutarco », *Historika* 1,2 (2011), 11-66.
- Catenacci 1991 = C. Catenacci « Il *tyrannos* e i suoi strumenti : alcune metafore "tiranniche" nella *Pitica* II (vv. 72-96) », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 68 (1991), 85-95.
- Catenacci 2009 = C. Catenacci, « L'infanticidio di Medea. Tragedia e iconografia », in A. Martina, A. Cozzoli (éd.), *La tragedia greca. Testimonianze archeologiche e iconografiche*, Herder, Roma 2009, 111-133.
- Cavalier 1996 = O. Cavalier (éd.), *Silence et fureur. La Femme et le mariage en Grèce*, Fondation du Musée Calvet, Avignon 1996.
- Cazzaniga 1950 = I. Cazzaniga, *La saga di Ithys nella tradizione letteraria e mitografica greco romana*, I-II, Istituto Editoriale Cisalpino, Milano-Varese 1959.
- Chaniotis 2011 = A. Chaniotis (éd.), *Ritual Dynamics in the Ancient Mediterranean : Agency, Emotion, Gender, Representation*, Franz Steiner, Stuttgart 2011.
- Chaniotis 2012 = A. Chaniotis (éd.), *Unveiling Emotions : Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*, Franz Steiner, Stuttgart 2012.
- Chaniotis, Ducret 2014 = A. Chaniotis, P. Ducret (éd.), *Unveiling Emotions, II. Emotions in Greece and Rome : Texts, Images, Material Culture*, Franz Steiner, Stuttgart 2014.
- Chapman 1982 = A. Chapman, *Drama and Power in a Hunting Society. The Selk'nam of Tierra del Fuego*, Cambridge University Press, Cambridge-London-New York 1982.
- Charuty 1997 = G. Charuty, *Folie, mariage et mort : pratiques chrétiennes de la folie en Europe Occidentale*, Seuil, Paris 1997.

- Chazalon 2003 = L. Chazalon, « Le mythe de Térée, Procné et Philomèle dans les images attiques », *Mètis* NS 1 (2003), 119-148.
- Chazalon 2012 = L. Chazalon, « Itys : tué par sa mère, mangé par son père. La victime dans le mythe figuré de Térée et Procné au V^e s. av. J.-C. », in Dubel, Montandon 2012, 125-138.
- Chazalon, Wilgaux 2008-09 = L. Chazalon, J. Wilgaux, « Violences et transgressions dans le mythe de Térée », *Annali di archeologia e storia antica dell'Università Orientale di Napoli* 15-16 (2008-2009), 167-189.
- Cherubini 2010a = L. Cherubini, *Strix. La strega nella cultura romana*, UTET, Torino 2010.
- Cherubini 2010b = L. Cherubini, « Metamorfosi alla rovescia. Storia di una mitica donna-uccello », in Beta, Marzari 2010, 209-221.
- Cherubini 2012 = L. Cherubini, « Mostri vicini, mostri di casa. Di alcune creature straordinarie del mito antico », *I Quaderni del Ramo d'Oro on-line*, n. spec. (2012), 137-150.
- Chevalier 1958 = L. Chevalier, *Classes labourieuses et classes dangereuses à Paris pendant la première moitié du XIX^e siècle*, Perrin, Paris 1958 (2002).
- Chiaiese 2013 = A. Chiaiese, « La guerra dentro e fuori : giochi di genere tra Argo e Tegea », in Boehringer, Sebillotte Cuchet 2013a, 73-84.
- Christien 1985 = J. Christien, « Quelques réflexions à propos de l'image de la femme spartiate dans Aristophane », in *Melanges R. Mandrou. Histoire sociale, sensibilités collectives et mentalités*, Puf, Paris 1985, 143-157.
- Ciriello 1989 = S. Ciriello, « Aristofane, fr. 592 K.-A. : Lemnie ? », *Sileno* 15 (1989), 83-88.
- Clader 1976 = L.L. Clader, *Helen. The Evolution from Divine to Heroic in Greek Epic Tradition*, Brill, Leiden 1976.
- Clark 2003 = A.C. Clark, « Tyro Keiromene », in Sommerstein 2003, 79-116.
- Clauss, Johnston 1997 = J.J. Clauss, S.I. Johnston (éd.), *Medea. Essays on Medea in Myth, Literature, Philosophy, and Art*, Princeton University Press, Princeton 1997.
- Cobetto Ghiggia 2014 = P. Cobetto Ghiggia, « “Usi” e “riusi” della donna nell'Atene del IV secolo a.C. a fini successori e patrimoniali : i casi eccezionali di Alkè (Isae. *De Philoct.* VI) e Neera (Demosth. *In Neaer.* LIX) », in Bultrighini, Dimauro 2014, 153-182.
- Coffey et al. 2020 = C. Coffey, P. Espinoza Revollo, R. Harvey et al., *Time to Care. Unpaid and Underpaid Care Work and the Global Inequality Crisis*, Oxfam GB, Oxford 2020 (<<https://oxfamilibrary.openrepository.com/bitstream/handle/10546/620928/bp-time-to-care-inequality-200120-en.pdf>>)
- Cohen 1993 = B. Cohen, « The Anatomy of Cassandra's Rape : Female Nudity Comes of Age in Greek Art », *Notes in the History of Art* 12,2 (1993), 37-46.
- Cohen 1995 = B. Cohen (éd.), *The Distaff Side. Representing the Female in Homer's Odissey*, Oxford University Press, New York-Oxford 1995.
- Cohen 2000a = B. Cohen (éd.), *Not the Classical Ideal : Athens and the Construction of the Other in Greek Art*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2000.
- Cohen 2000b = B. Cohen, *Man-killers and Their Victims : Inversions of the Heroic Ideal in Classical Art*, in Cohen 2000a, 98-131.
- Cohen 1989 = D. Cohen, « Seclusion, Separation and the Status of Women in Classical Athens », *Greece and Rome* 36 (1989), 3-15.
- Cohen 1991 = D. Cohen, *Law, Sexuality and Society : The Enforcement of Morals in Classical Athens*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.
- Cohen 2015 = E.E. Cohen, *Athenian Prostitution : the Business of Sex*, Oxford University Press, Oxford 2015.
- Cohen 2016 = E.E. Cohen, « The Athenian Businesswoman », in S.L. Budin, J. MacIntosh Turfa (éd.),

- Women in Antiquity. Real Women across the Ancient World*, Routledge, London-New York 2016, 714-725.
- Coin-Logeray, Vallat 2015 = S. Coin-Longeray, D. Vallat (éd.), *Peurs antiques*, Publications de l'Université de Saint-Etienne, Saint-Étienne 2015.
- Cole 1981 = S.G. Cole, « Could Greek Women Read and Write ? », in Foley 1981a, 219-245.
- Cole 1992 = S.G. Cole, « *Gynaiki ou Themis* : Gender Difference in the Greek *Leges Sacrae* », *Helios* 19 (1992), 104-122.
- Cole 1995 = S.G. Cole, « Women, Dogs, and Flies », *Ancient World* 26 (1995), 182-191.
- Cole 2004 = S.G. Cole, *Landscapes, Gender and Ritual Space*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles 2004.
- Colla 2015 = E. Colla, « Tipi da commedia ? Personaggi e trame nel *Corpus Lysiacum* », *Rhetorica* 33,2 (2015), 109-133.
- Collard 2007 = F. Collard, *Pouvoir et poison. Histoire d'un crime politique de l'Antiquité à nos jours*, Seuil, Paris 2007.
- Collins 2000 = D. Collins, « The Trial of Theoris of Lemnos : a 4th Century Witch or Folk Healer ? », *Western Folklore* 59, 3-4 (2000), 251-278.
- Collins 2001 = D. Collins, « Theoris of Lemnos and the Criminalization of Magic in Fourth-Century Athens », *Classical Quarterly* 51,2 (2001), 477-493.
- Compernelle 1975a = R. van Compernelle, « Le tradizioni sulla fondazione e la storia arcaica di Locri Epizefiri e la propaganda politica alla fine del V e nel IV secolo av. Cr. », *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* 5 (1975), 329-400.
- Compernelle 1975b = R. van Compernelle, « Le mythe de la gynécocratie-doulocratie argienne », in *Le monde grec : pensée, littérature, histoire, documents. Hommages à C. Preaux*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 1975, 355-364.
- Conca 2006 = F. Conca, « Giuseppe e la moglie di Potifar, tra "imitatio" e "fabula" », *Atti della Accademia Pontaniana* NS 55 (2006), 261-274.
- Corbin *et al.* 2016-17 = A. Corbin, J.-J. Courtine, G. Vigarello (éd.), *Histoire des émotions. I-III*, Seuil, Paris 2016-2017.
- Costanza 2010 = S. Costanza, « Artemide e le Pretidi da Bacchilide (*Ep.* 11) a Callimaco (*H.* 3, 233-236) », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 172 (2010), 3-21.
- Courcelle 1975 = P. Courcelle, « L'interprétation evhémeriste des Sirenes-courtisanes jusqu'au XII^e siècle », in K. Bosl (éd.), *Gesellschaft, Kultur, Literatur. Rezeption und Originalität im Wachsen einer europäischen Literatur und Geistigkeit. Beiträge Luitpold Wallach gewidmet*, Hiersemann, Stuttgart 1975, 33-48.
- Cournut 2001 = J. Cournut, *Pourquoi les hommes ont peur des femmes. Essai sur le féminin érotico-maternel*, Puf, Paris 2001.
- Couvenhes, Milanezi 2007 = J.-C. Couvenhes, S. Milanezi (éd.), *Individus, groupes et politique à Athènes de Solon à Mithridate*, Presses Universitaires François-Rabelais, Tours 2007.
- Cox 2005 = C. Cox, « Women and Property in Ancient Athens: A Discussion of the Private Orations and Menander », in D. Lyons, R. Westbrook (éd.), *Women and Property in Ancient Near Eastern and Mediterranean Societies*, Center for Hellenic Studies, Harvard University 2005, n.p. <http://chs.harvard.edu/wa/pageR?tn=ArticleWrapper&bdc=12&mn=1219>
- Cozzo 1986 = A. Cozzo, « Sul lavoro-valore nella Grecia classica. Contributo ad una economia politica del mondo antico », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, NS 23,2 (1986), 45-62.
- Crane 1988 = G. Crane, *Calypso. Backgrounds and Conventions of the Odissey*, Athenäum, Frankfurt am Main 1988.
- Croiset 1898 = M. Croiset, « Sur les origines du récit relatif à Méléagre dans l'*Ode V* de Bacchilide »,

- in *Mélanges Henri Weil*, Fontemoing, Paris 1898, 73-80.
- Cropp *et al.* 1986 = M. Cropp, E. Fantham, S.E. Scully (éd.), *Greek Tragedy and Its Legacy*, University of Calgary Press, Calgary 1986.
- Cudjoe 2010 = R.V. Cudjoe, *The Social Legal Position of Widows and Orphans in Classical Athens*, Centre for Ancient Greek and Hellenistic Law, Panteion University, Athens 2010.
- Culasso Gastaldi 1977 = E. Culasso Gastaldi, « L'Amazzonomachia "tесеica" nell'elaborazione propagandistica ateniese », *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino* 111 (1977), 283-296.
- Culham 1987 = P. Culham, « Ten Years after Pomeroy : Studies of the Image and Reality of Women in Antiquity », in Skinner 1987, 9-30.
- Cuozzo, Guidi 2013 = M. Cuozzo, A. Guidi, *Archeologia delle identità e delle differenze*, Carocci, Roma 2013.
- Currie 1999 = S. Currie, « Poisonous Women and Unnatural History in Roman Culture », in M. Wyke (éd.), *Parchments of Gender. Deciphering the Bodies of Antiquity*, Clarendon Press, Oxford 1999.
- Cusumano 2006 = N. Cusumano, « Alterità nell'alterità nella Grecia antica. Lamia e le sue compagne », in E. Guggino *et al.* (éd.), *Fate, Sibille e altre strane donne*, Sellerio, Palermo 2006, 211-230.
- Cusumano 2008 = N. Cusumano, « *Ad infantes terrendos*. Sortilegi e disordine metamorfico nell'immaginario mitico greco sull'infanzia », in I. Buttitta (éd.), *Miti mediterranei*, Fondazione Buttitta, Palermo 2008, 47-65.
- D'Alfonso 2010 = F. D'Alfonso, « Sulle rive del Licorma. I miti di Marpessa e Deianira », *Studi Italiani di Filologia Classica* 103, 8 (2010), 133-178.
- Damet 2011 = A. Damet, « "L'infamille". Les violences familiales sur la céramique classique entre monstration et occultation », *Images Re-vues* [En ligne], 9 (2011), n.p. <https://journals.openedition.org/imagesrevues/1606>
- Damet 2012a = A. Damet, *La Septième Porte. Les conflits familiaux dans l'Athènes classique*, Publications de la Sorbonne, Paris 2012.
- Damet 2012b = A. Damet, « La domination masculine dans l'Athènes classique et sa remise en cause dans les crises intrafamiliales », *Siècles* [En ligne], 35-36 (2012), n.p. <http://journals.openedition.org/siecles/1503>.
- Damet 2012c = A. Damet, « La part du féminin et du masculin dans l'infanticide : des realia aux représentations tragiques (Athènes, époque classique) », in Dubel, Montandon 2012, 315-327.
- Damet 2017 = A. Damet, « La famille à Sparte : un autre modèle », in *Famille et société dans le monde grec, en Italie et à Rome, Pallas*, Hors série, 2017, 119-137.
- Damet, Moreau 2017 = A. Damet, P. Moreau, *Famille et société dans le monde grec et en Italie* (V^e-II^e siècle av. J.-C.), Armand Colin, Paris 2017.
- Darbo Peschanski 2006 = C. Darbo Peschanski, « La folie pour un regard : Oreste et les divinités de l'échange (Érinyes, Euménides, Charites) », *Mètis* NS 4 (2006), 13-28.
- Dasen 2003 = V. Dasen, « Amulettes d'enfants dans le monde grec et romain », *Latomus* 62 (2003), 275-289.
- Dasen 2015 = V. Dasen, *Le sourire d'Omphale. Maternité et petite enfance dans l'Antiquité*, PUR, Rennes 2015.
- Dasen, Wilgaux 2008 = V. Dasen, J. Wilgaux (éd.) *Langages et métaphores du corps dans le monde antique*, PUR, Rennes 2008.
- Dauphin *et al.* 1997 = C. Dauphin, A. Farge, G. Fraisse [et al.], *De la violence et des femmes*, Albin Michel, Paris 1997.
- Daverio Rocchi 2014 = G. Daverio Rocchi, « Potere, regalità e magia : la leggenda nera di Olimpiade », in Bultrighini, Dimauro 2014, 647-696.

- Davidson 1997 = J.N. Davidson, *Courtesans and Fishcakes. The Consuming Passions of Classical Athens*, Harper Collins 1997.
- Davies 1989 = M. Davies, « Deianeira and Medea : A Foot-Note to the Pre-History of Two Myths », *Mnemosyne* 42, 3-4 (1989), 469-472.
- Dawson, McHardy 2018 = L. Dawson, F. McHardy (éd.), *Revenge and Gender in Classical, Medieval and Renaissance Literature*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2018.
- Dean-Jones 1992 = L. Dean-Jones, « The Politics of Pleasure : Female Sexual Appetite in the Hippocratic Corpus », *Helios* 19 (1992), 72-91.
- Dean-Jones 1994 = L. Dean-Jones, *Women's Bodies in Classical Greek Science*, Clarendon Press, Oxford 1994.
- De Blois 2006 = L. De Blois, « Plutarch's Solon : A Tissue of Common-places or a Historical Account ? » in Blok, Lardinois 2006, 429-440.
- Degani 1987 = E. Degani, « La donna nella lirica greca », in Uglione 1987, 73-9.
- Delamard, Mariaud 2007 = J. Delamard, O. Mariaud, « Le silence des tombes ? Masculin et féminin en Grèce géométrique et archaïque d'après la documentation archéologique funéraire », in Sebillotte Cuchet, Ernoult 2007, 65-82.
- Delamare 2012 = J. Delamare, « Femmes évanescences et "mauvais genre" dans les récits de fondation des *apoikiai* de Grande-Grèce », in V. Azoulay, F. Gherchanoc, S. Lalanne (éd.), *Le banquet de Pauline Schmitt Pantel : genre, mœurs et politique dans l'Antiquité grecque et romaine*, Publications de la Sorbonne, Paris 2012, 241-259.
- Delattre 2012 = C. Delattre, « Voix de Lacédémoniennes. Injonction féminine et identité masculine dans les paroles de femmes spartiates », *Cahiers Mondes Anciens* 3 (2012), n.p. <https://journals.openedition.org/mondesanciens/744>.
- Delattre 2016 = C. Delattre, « Les enfants de Médée à Corinthe : esquisse d'un complexe mythico-rituel », *Cahiers du Théâtre Antique* 2 (2016), 69-94.
- De Lazzer 1997 = A. De Lazzer, *Il suicidio delle vergini. Tra folklore e letteratura della Grecia antica*, Ananke, Torino 1997.
- Delcourt 1944 = M. Delcourt, *Œdipe ou la légende du conquérant*, Droz, Liège-Paris 1944 (Les Belles Lettres, Paris 1981).
- Delcourt 1959 = M. Delcourt, *Oreste et Alcmon. Étude sur la projection légendaire du matricide en Grèce*, Les Belles Lettres, Paris 1959.
- Deligiorgis 2016 = K. Deligiorgis, « The Herodotean "Amazonic" Artemisia », *Estudios Clásicos* 150 (2016), 35-50.
- Delneri 2006 = F. Delneri, *I culti misterici stranieri nei frammenti della commedia attica antica*, Pàtron, Bologna 2006.
- Delphy 1970 = C. Delphy (sous le pseudonyme de C. Dupont), « L'ennemi principal », *Partisans* 94-95 (1970), 157-172 (réproduit dans Delphy 1997 [2013], 31-52).
- Delphy 1980 = C. Delphy, « A Materialist Feminism Is Possible », *Feminist Review* 4 (1980), 79-105 (trad. fr. *Un féminisme matérialiste est possible*, in Delphy 2001 [2013], 111-151).
- Delphy 1997 = C. Delphy, *L'ennemi principal*, 1, *L'économie politique du patriarcat*, Syllepse, Paris 1997 (2013³).
- Delphy 2001 = C. Delphy, *L'ennemi principal*, 2, *Penser le genre*, Syllepse, Paris 2001 (2013³).
- Delphy 2015 = C. Delphy, *Pour une théorie générale de l'exploitation*, Paris, Syllepse 2015.
- Delphy, Leonard 2019 = C. Delphy, D. Leonard, *Familiar Exploitation. A New Analysis of Marriage in Contemporary Western Society*, Polity Press and Blackwell Publishers, Cambridge 1992 (trad. fr. *L'exploitation domestique*, Syllepse, Paris 2019).

- Delumeau 1978 = J. Delumeau, *La peur en Occident (XIVe-XVIIIe siècles). Une cité assiégée*, Fayard, Paris 1978.
- Demartini 2010 = A.-E. Demartini, « La figure de l'empoisonneuse, de Marie Lafarge à Violette Nozière », in Cadiet *et al.* 2010, 27-39.
- De Martino 1961 = E. De Martino, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Il Saggiatore, Milano 1961.
- De Martino 2006 = F. De Martino (éd.), *Medea : teatro e comunicazione*, Levante, Bari 2006.
- De Martino, Morenilla 2012 = F. De Martino, C. Morenilla (éd.), *Teatro y sociedad en la Antigüedad clásica : el logot femenino en el teatro*, Levante, Bari 2012.
- De Poli 2010 = M. De Poli (éd.), *Maschile e femminile : genere ed eros nel mondo greco*, S.A.R.G.O.N., Padova 2010.
- D'Ercole 2013 = M.C. D'Ercole, « Marchands et marchandes dans la société grecque classique », in Boehringer, Sebillotte Cuchet 2013a, 53-71.
- Deschodt 2012 = G. Deschodt, « Sirènes et mariage dans la céramique attique », in Caiozzo Ernoult 2012, 307-322.
- De Simone 1996 = C. De Simone, *I Tirreni a Lemnos. Evidenza linguistica e tradizioni storiche*, Olschki, Firenze 1996.
- Detienne 1971 = M. Detienne, « Orphée au miel », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 12 (1971), 7-23.
- Detienne 1976 = M. Detienne, « Potagerie de femmes ou comment engendrer seule », *Traverses* 5,5 (1976), 75-81.
- Detienne 1977 = M. Detienne, *Dionysos mis à mort*, Gallimard, Paris 1977.
- Detienne 1979 = M. Detienne, « Violentes eugénies. En pleines Thesmophories : des femmes couvertes de sang... », in M. Detienne, J.-P. Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Gallimard Paris 1979, 183-214.
- Detienne 1988 = M. Detienne, « Les Danaïdes entre elles. Une violence fondatrice du mariage », *Arethusa* 21,1 (1988), 159-174.
- Devreux 2000 = A.-M. Devreux, « Sociologie contemporaine et re-naturalisation du féminin », in Gardey, Löwy 2000, 125-135.
- Dewald 1981 = C. Dewald, « Women and Culture in Herodotus' *Histories* », in Foley 1981a, 91-125.
- Di Benedetto 1978 = V. Di Benedetto, *L'ideologia del potere e la tragedia greca*, Einaudi, Torino 1978.
- Dickie 2001 = M.W. Dickie, *Magic and Magicians in the Graeco-Roman World*, Routledge, London-New York 2001.
- Di Donato 1990 = R. Di Donato, *Per una antropologia storica del mondo antico*, La Nuova Italia, Firenze 1990.
- Di Donato 2013 = R. Di Donato, *Per una storia culturale dell'antico : contributi a una antropologia storica*, I-II, ETS, Pisa 2013.
- Di Fidio 1979 = P. Di Fidio, « La donna e il lavoro nella Grecia arcaica », *Nuova DWF* 12-13 (1979), 188-217.
- Diggle 2008 = J. Diggle, « Did Euripides Plagiarise the *Medea* of Neophron ? », in D. Auger, J. Peigney (éd.), *Φιλευριπίδης Phileuripidès. Mélanges offerts à François Jouan*, Presses Universitaires de Paris 10, Nanterre 2008, 405-413.
- Di Giuseppe 2012 = L. Di Giuseppe, *Euripide, Alessandro*, Pensa MultiMedia, Bari 2012.
- Di Lello Finuoli 1984 = A.L. Di Lello Finuoli, « Donne e matrimonio nella Grecia arcaica. Hes. *Op.* 405-406 », *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* 25 (1984), 275-302.

- Dillon 2002 = M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, Routledge, London 2002.
- Dillon 2010 = S. Dillon, *The Female Portrait Statue in the Greek World*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- Dimauro 2014 = E. Dimauro, « Le nuove riflessioni su donne visibili nella Storia greca », in Bultrighini, Dimauro 2014, 7-50.
- Dobrov 1993 = G.W. Dobrov, « The Tragic and Comic Tereus », *American Journal of Philology* 114 (1993), 189-243.
- Dodds 1951 = E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1951.
- Doherty 1995 = L.E. Doherty, *Siren Song. Gender, Audiences and Narrators in the Odissey*, The University of Michigan Press, Ann Arbor 1995.
- Dolcetti 2011 = P. Dolcetti, « Cillo, Sfero, Mirtilo. Varianti mitiche e aurighi nella gara per Ippodamia », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* NS 98,2 (2011), 71-86.
- Donald, Hurcombe 2000 = M. Donald, L. Hurcombe (éd.), *Gender and Material Culture in Archaeological Perspective*, Palgrave Macmillan, New York 2000.
- Donohue 2005 = A.A. Donohue, *Greek Sculpture and the Problem of Description*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2005.
- Dorati 2005 = M. Dorati, « Lemnion kakon », in Raffaelli *et al.* 2005, 23-54.
- Doria 2016 = F. Doria, « Approfondimenti iconografici », in Giuman 2016, 113-146.
- Dottin-Orsini 1993 = M. Dottin-Orsini, *Cette femme qu'ils disent fatale. Textes et images de la misogynie fin-de-siècle*, Grasset, Paris 1993.
- Dowden 1989 = K. Dowden, *Death and the Maiden. Girl's Initiation Rites in Greek Mythology*, Routledge, London-New York 1989.
- Dowden 1997 = K. Dowden, « The Amazons : Development and Functions », *Rheinische Museum* 140 (1997), 97-128.
- Doyle 2009 = A. Doyle, « Aeschylus' Pandora : Helen in the *Agamemnon* », *Akroterion* 54 (2009), 11-27.
- Drago 2009 = A.T. Drago, « La magia tra realtà e rappresentazione : commento a un mimo di Sofrone (PCG I pp. 193-99) », in R. Cavalluzzi (éd.), *La magia e le arti nel Mezzogiorno*, Bari 2009, 10-33.
- Droysen 1937 = J.G. Droysen, *Theologie der Geschichte*, annexe à *Historik, Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*, Oldembourg, München 1937 (trad. it. *Sommario di Istorica*, Sansoni, Firenze 1967).
- Druilhe 2016 = É. Druilhe, *Farouche Atalante. Portrait d'une héroïne grecque*, PUR, Rennes 2016.
- Dubel, Montandon 2012 = S. Dubel, A. Montandon (éd.), *Mythes sacrificiels et ragoûts d'enfants*, Presses Universitaires Blaise Pascal, Clermont-Ferrand 2012.
- DuBois 1982 = P. DuBois, *Centaurs and Amazons. Women and the Pre-History of the Great Chain of Being*, The University of Michigan Press, Ann Arbor 1982.
- Duby, Perrot 1990 = G. Duby, M. Perrot, *Storia delle donne in Occidente*, I, *L'Antichità*, a c. di P. Schmitt Pantel, Laterza, Bari 1990 (trad. fr. *Histoire des femmes*, I, *L'Antiquité*, Plon, Paris 1991).
- Ducat 1998 = J. Ducat, « La femme de Sparte et la cité », *Ktèma* 23 (1998), 385-406.
- Ducat 1999 = J. Ducat, « La femme de Sparte et la guerre », *Pallas* 51 (1999), 159-171.
- Duchemin 1974 = J. Duchemin, *Prométhée : histoire du mythe, de ses origines orientales à ses incarnations modernes*, Les Belles Lettres, Paris 1974.
- Ducrey 2007 = P. Ducrey, « Le monde antique est-il basé sur la peur ? Peur des esclaves, peur de l'esclavage dans le monde gréco-romain », in Serghidou 2007, 9-20.
- Dué 2006 = C. Dué, *The Captive Woman's Lament in Greek Tragedy*, University of Texas Press,

- Austin 2006.
- Dugas 1944 = C. Dugas, « Le premier crime de Médée », *Revue des Études Anciennes* 59 (1944), 5-11
- Dumézil 1924a = G. Dumézil, *Le festin d'immortalité*, Geuthner, Paris 1924.
- Dumézil 1924b = G. Dumézil, *Le crime des Lemniennes. Rites et légendes du monde égéen*, Geuthner, Paris 1924 (Macula, Paris 1998).
- Dupuis-Déri 2016 = F. Dupuis-Déri, *La crise de la masculinité. Autopsie d'un mythe tenace*, Éditions Remue-ménage, Montreal 2019.
- Dussol 2011 = V. Dussol, *La domination féminine : réflexions sur les rapports entre les sexes*, Gawsewitch, Paris 2011.
- Dyck 1981 = A.R. Dyck, « The Witch's Bed but Not Her Breakfast », *Rheinische Museum* 124 (1981), 196-198.
- Easterling 1997 = P.E. Easterling, *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.
- Edmunds 1981 = L. Edmunds, *The Sphinx in the Oedipus Legend*, Hain, Königstein 1981.
- Edmunds 2015 = L. Edmunds, *Stealing Helen. The Myth of the Abducted Wife in Comparative Perspective*, Princeton University Press 2015.
- Edmunds 2019 = L. Edmunds, *Toward the Characterization of Helen in Homer : Appellatives, Periphrastic Denominations, and Noun-Epithet Formulas*, De Gruyter, Berlin-Boston 2019.
- Egoscozabal 2003 = C. Egoscozabal, « Los animales del “Yambo de las mujeres” de Semónides », *Estudios Clásicos* 123 (2003), 7-25.
- Eidinow 2010 = E. Eidinow, « Patterns of Persecution : “Witchcraft” Trials in Classical Athens », *Past and Present* 208,1 (2010), 9-35.
- Eidinow 2016 = E. Eidinow, *Envy, Poison, and Death : Women on Trial in Classical Athens*. Oxford University Press, Oxford-New York 2016.
- Eidinow 2018 = E. Eidinow, « “The Horror of the Terrifying and the Hilarity of the Grotesque” : Daimonic Spaces – and Emotions – in Ancient Greek Literature », *Arethusa* 51,3 (2018), 209-235.
- Eidinow 2019 = E. Eidinow, « Magic and the Social Tension », in D. Frankfurter (éd.), *Guide to the Study of Ancient Magic*, Brill, Leiden-Boston 2019, 746-774
- Engel 1956 = J. Engel, « Analogie und Geschichte », *Studium Generale* 9 (1956), 96-107.
- Engels 1980 = D. Engels, « The Problem of Female Infanticide in the Greco-Roman World », *Classical Philosophy* 75 (1980), 112-120.
- Ernout 2007 = N. Ernout, « La guerre et le genre : le contre-exemple platonicien », in Sebillotte Cuchet, Ernout 2007, 171-184.
- Errandonea 1927 = S.I. Errandonea, « Deianira vere AHI-ANEIPA », *Mnemosyne* 55 (1927), 145-164.
- Fabre-Serris, Keith 2015 = J. Fabre-Serris, A. Keith, *Women and War in Antiquity*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2015.
- Falquet 2008 = J. Falquet, *De gré ou de force. La femme dans la mondialisation*, La Dispute, Paris 2008.
- Falquet 2016 = J. Falquet, « La combinatoire *straight*. Race, classe, sexe et économie politique : analyses matérialistes et décoloniales », in *Analyse critique et féminismes matérialistes, Les Cahiers du Genre*, hors série (2016), 73-96.
- Fanon 1956 = F. Fanon, « Racisme et culture », *Présence africaine* 8/10 (1956), 122-131.
- Fanon 1961 = F. Fanon, *Les damnés de la terre*, Maspero, Paris 1961 (La Découverte, Paris 2002)
- Fantham 1986 = E. Fantham, « Andromache's Child in Euripides and Seneca », in Cropp *et al.* 1986, 267-280.

- Faraguna 1999 = M. Faraguna, « Aspetti della schiavitù domestica femminile in Attica tra oratoria ed epigrafia », in Reduzzi Merola, Storchi Marino 1999, 57-79.
- Faraone 1990 = C.A. Faraone, « Aphrodite's *kestos* and Apples for Atalanta : Aphrodisiacs in Early Greek Myth and Ritual », *Phoenix* 44 (1990), 219-243.
- Faraone 1994 = C.A. Faraone, « Deianira's Mistake and the Demise of Heracles : Erotic Magic in Sophocles *Trachiniae* », *Helios* 21,2 (1994), 115-135.
- Faraone, McClure 2006 = C. Faraone, L. McClure (éd.), *Prostitutes and Courtesans in the Ancient World*, University of Wisconsin Press, Madison 2006.
- Faraone, Obbink 1991 = C. Faraone, D. Obbink (éd.), *Magika Hiera : Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford University Press, New York-Oxford 1991.
- Farioli 2001 = M. Farioli, *Mundus alter. Utopie e distopie nella commedia greca antica*, Vita e Pensiero, Milano 2001.
- Farioli 2017a = M. Farioli, « Le dita tagliate delle donne greche. Femminile, guerra e cittadinanza », in A. Camerotto, M. Fucecchi, G. Ieranò (éd.), *Uomini contro. Tra l'Iliade e la Grande Guerra*, Mimesis, Milano 2017, 157-174.
- Farioli 2017b = M. Farioli, « Rôles sociaux et dynamiques sociales de sexe en Grèce ancienne. L'anthropologie de Nicole-Claude Mathieu et l'Antiquité grecque », in *Racisme et sexisme. Femmage à Véronique De Rudder; Nicole-Claude Mathieu et Colette Guillaumin*, *Journal des Anthropologues* 150-151 (2017), 107-131.
- Farioli 2019 = M. Farioli, « Pratica del potere e idea di Natura : donne e schiavi dall'utopia antica alla distopia Europa », in A. Camerotto, F. Pontani (éd.), *Utopia (Europa). Ovvero del diventare cittadini europei*, Mimesis, Milano 2019, 101-114.
- Farioli 2020a = M. Farioli, « Les liaisons dangereuses. Postmodernismo e femminismo *mainstream* in alcune tendenze attuali della storia antica », *Incidenza dell'antico* 20 (2020), (à paraître).
- Farioli 2020b = M. Farioli, « Machines-à-force-de-travail. Appropriation des femmes et des esclaves dans l'Athènes classique et "idée de nature" », *Cahiers de Recherche Sociologique* 67 (2020), (à paraître).
- Farioli 2021 = M. Farioli, « La nozione di *genos gynaikon* nel teatro greco di età classica », in E. Jouët-Pastré, S. Milanezi, *Théâtre et cité*, De Boccard, Paris 2021 (à paraître).
- Fartzoff 1996 = M. Fartzoff, « Le pouvoir dans «Médée» », *Pallas* 45 (1996), 153-168.
- Fartzoff 2018 = M. Fartzoff, *Famille et cité dans l'Orestie d'Eschyle: la trame du tissu tragique*, Les Belles Lettres, Paris 2018.
- Fausti 1991 = D. Fausti, *La novella di Gige e Candaule : tradizione letteraria e iconografia*, Arti Grafiche Ticci, Sovicille 1991.
- Federici 2015 = S. Federici, *Calibano e la strega. Le donne, il corpo e l'accumulazione originaria*, Mimesis, Milano 2015.
- Feldman 1965 = Th. Feldman, « Gorgo and the Origins of Fear », *Arion* 4 (1965), 484-494.
- Felson-Rubin 1994 = N. Felson-Rubin, *Regarding Penelope : from Character to Poetics*, Princeton University Press, Princeton 1994.
- Ferrari 1977 = G. Ferrari, « La misandria delle Danaidi », *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* 7,4 (1977), 1303-1321.
- Ferrari 2002 = G. Ferrari, *Figures of Speech. Men and Maiden in Ancient Greece*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2002.
- Ferrero, Lombroso 1903 = G. Ferrero, C. Lombroso, *La donna delinquente, la prostituta e la donna normale*, Fratelli Bocca, Torino 1903.
- Ferrucci 2014 = S. Ferrucci, « Archippe, la moglie del banchiere », in Bultrighini, Dimauro 2014, 211-234.

- Figueira 2010 = T. J. Figueira, « Gynecocracy : How Women Policed Masculine Behavior in Archaic and Classical Sparta », in S. Hodkinson, A. Powell, *Sparta : the Body Politic*, The Classical Press of Wales, Swansea 2010, 265-296.
- Fine 2002 = A. Fine, « Histoire des femmes et anthropologie des sexes. Poursuite du débat ouvert en 1986 », *Clio HFS* 2002, 145-166.
- Finglass 2016 = P.J. Finglass, « A New Fragment of Sophocles' *Tereus* », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 200 (2016), 61-85.
- Finley 1973a = M.I. Finley, *Democracy Ancient and Modern*, Chatto and Windus, London 1973 (trad. fr. : *Démocratie antique et démocratie moderne*, Payot, Paris 1976).
- Finley 1973b = M.I. Finley, *The Ancient Economy*, Chatto & Windus, London 1973.
- Finnegan 1995 = R. Finnegan, *Women in Aristophanes*, Amsterdam 1995.
- Fiorencis, Gianotti 1990 = G. Fiorencis, G.F. Gianotti, « Fedra e Ippolito in provincia », *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* 25 (1990), 71-114.
- Fiorentini 2017 = L. Fiorentini, *Strattide : testimonianze e frammenti*, Pàtron, Bologna 2017.
- Fitzpatrick 2001 = D. Fitzpatrick, « Sophocles' *Tereus* », *Classical Quarterly* 51 (2001), 90-101.
- Flashar 1967 = H.F. Flashar, « Zur Eigenart des Aristophanischen Spätwerks », *Poetica* 1 (1967), 154-175.
- Flax 1990 = J. Flax, « Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory », in L. Nicholson (éd.), *Feminism/Postmodernism*, Routledge, London 1990, 39-62.
- Foley 1975 = H. Foley, « Sex and State in Ancient Greece », *Diacritics* 5,4 (1975), 31-36.
- Foley 1978 = H.P. Foley, « Reverse Similes and Sex Roles in the *Odyssey* », *Arethusa* 11 (1978), 7-26.
- Foley 1981a = H.P. Foley (éd.), *Reflections of Women in Antiquity*, Gordon and Breach Science Publishers, New-York-London 1981.
- Foley 1981b = H.P. Foley, « The Conception of Women in Athenian Drama », in Foley 1981a, 127-168.
- Foley 1982 = H.P. Foley, « The “female intruder“ Reconsidered : Women in Aristophanes' *Lysistrata* and *Ecclesiazusae* », *Classical Philology* 77 (1982), 1-21.
- Foley 1989 = H.P. Foley, « Medea's Divided Self », *Classical Antiquity* 8 (1989), 61-85.
- Foley 1995 = H.P. Foley, « Penelope as Moral Agent », in Cohen B. 1995, 93-115.
- Foley 2001 = H.P. Foley, *Female Acts in Greek Tragedy*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2001.
- Foley 2015 = H.P. Foley, *Euripides : Hecuba*, Bloomsbury, London-New York 2015.
- Fontenrose 1948 = J. Fontenrose, « The Sorrows of Ino and Procne », *Transactions of the American Philological Association* 79 (1948), 125-167.
- Foucault 1976-1984 = M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, I : *La volonté de savoir*, II : *Le souci de soi*, III : *L'usage des plaisirs*, Gallimard, Paris 1976-1984.
- Fougeyrolas et al. 2003 = D. Fougeyrollas-Schwebel, Ch. Planté, M. Riot-Sarcey, C. Zaidman (éd.), *Le genre comme catégorie d'analyse. Sociologie, Histoire, Littérature*, L'Harmattan, Paris 2003.
- Foxhall 1989 = L. Foxhall, « Household, Gender and Property in Classical Athens », *Classical Quarterly* 39 (1989), 22-44.
- Foxhall 1996 = L. Foxhall, « The Law and the Lady : Women and Legal Proceedings in Classical Athens », in L. Foxhall, A.D. Lewis, *Greek Law in its Political Setting*, Clarendon Press, London 1996, 133-152.
- Foxhall 1998 = L. Foxhall, « Pandora Unbound : A Feminist Critique of Foucault's “History of Sexuality” », in Larmour et al. 1998a, 122-137.

- Fox Keller 1985 = E. Fox Keller, *Reflections on Gender and Science*, Yale University Press, New Heaven 1985.
- Fraisse *et al.* 1991 = G. Fraisse, G. Sissa, F. Balibar, J. Rousseau-Dujardin, A. Badiou, M. David-Ménard, M. Tort, *L'exercice du savoir et la différence des sexes*, L'Harmattan, Paris 1991.
- Francisetti Brolin 2013 = S. Francisetti Brolin, « Sul mito tragico di Alcmeone : la mitologia politica di un secondo Oreste », *Accademia delle Scienze Torino, Atti Sc. Mor.* 147 (2013), 73-84.
- Francisetti Brolin 2017 = S. Francisetti Brolin, « Erifile nell'Ade : da Omero ad Ausonio », *Sileno* 43 (2017), 225-238.
- Francisetti Brolin 2019 = S. Francisetti Brolin, *Il mito di una famiglia tragica : i frammenti del Meleagro di Euripide*, Bonanno, Acireale-Roma 2019.
- Franco 2003 = C. Franco, *Senza ritegno. Il cane e la donna nell'immaginario della Grecia antica*, Il Mulino, Bologna 2003.
- Franco 2008a = C. Franco, « Questioni di genere e metafore animali nella letteratura greca », in *Annali online dell'Università di Ferrara, Lettere* 3,1 (2008), 73-94.
- Franco 2010 = C. Franco, « Il mito di Circe », in M. Bettini, C. Franco, *Il mito di Circe : immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Einaudi, Torino 2010, 23-381 (trad. fr. *Le mythe de Circé*, Belin, Paris 2013).
- Franco 2012b = C. Franco, « Women in Homer », in James, Dillon 2012, 54-65.
- Frankfurter 2014 = D. Frankfurter, « The Social Context of Women's Erotic Magic in Antiquity », in Stratton, Kalleres 2014, 319-333.
- Frazer 1918 = J. Frazer, *Folk-lore in the Old Testament : Studies in Comparative Religion, Legend and Law*, MacMillan, London 1918.
- Frei-Stolba *et al.* 2003 = R. Frei-Stolba, A. Bielman, O. Bianchi (éd.), *Les femmes antiques entre sphère privée et sphère publique*, Peter Lang, Bern 2003.
- Frölich 2016 = P. Frölich, « La citoyenneté grecque entre Aristote et les modernes », *Cahiers Glotz* 27 (2016), 91-136.
- Frontisi-Ducroux 1975 = F. Frontisi-Ducroux, *Dédale. Mythologie de l'artisan en Grèce ancienne*, Maspero, Paris 1975.
- Frontisi-Ducroux 2004a = F. Frontisi-Ducroux, « Images grecques du féminin : tendances actuelles de l'interprétation », *Clio. HFS* 19 (2004), 135-147.
- Frontisi-Ducroux 2004b = F. Frontisi-Ducroux, « Il figlio spezzettato », in G. Petrone, S. D'Onofrio (éd.), *Il corpo a pezzi. Orizzonti simbolici a confronto*, Flaccovio, Palermo 2004, 9-23.
- Frontisi-Ducroux 2006 = F. Frontisi-Ducroux, « L' étoffe des spectres », *Mètis* NS 4 (2006), 29-50.
- Frontisi-Ducroux 2010 = F. Frontisi-Ducroux, « Mythe et tragédie : épouses et mères sanglantes », in L. Cadet *et al.* 2010, 101-115.
- Frontisi-Ducroux, Lissarrague 2001 = F. Frontisi-Ducroux, F. Lissarrague, « Corps féminin, corps virginal : images grecques », in L. Bruit Zaidman *et al.* (éd.), *Le corps des jeunes filles de l'Antiquité à nos jours*, Perrin, Paris 2001.
- Frost 2002 = F.J. Frost, « Solon πορνοβοσκός and Aphrodite Pandemos », *Syllecta classica* 13 (2002), 34-46.
- Fumarola 1975 = V. Fumarola, « Euripide e la tetralogia della femminilità », in *Scritti in onore di Carlo Diano*, Pàtron, Bologna 1975, 135-148.
- Gagarin 2001 = M. Gagarin, « Women's Voices in Attic Oratory », in Lardinois, McClure 2001, 161-176.
- Gagarin 2012a = M. Gagarin, « Women's Property at Gortyn », *Dike* 15 (2012), 73-92.
- Gagarin 2012b = M. Gagarin, « Women and the Law in Gortyn », *Index* 40 (2012), 57-67.

- Gagarin 2014 = M. Gagarin, « Aeschylus' *Prometheus* : Regress, Progress and the Nature of Woman », *Hyperboreus* 20 (2014), 92-100.
- Gagarin, Perlman 2016 = M. Gagarin, P. Perlman, *The Laws of Ancient Crete*, Oxford University Press, Oxford 2016.
- Gaggadis-Robin 1996 = V. Gaggadis-Robin, « Médée dans l'art grec », in Cavalier 1996, 323-327.
- Galerand, Kergoat 2014 = E. Galerand, D. Kergoat, « Consubstantialité vs. intersectionnalité ? À propos de l'imbrication des rapports sociaux », *Nouvelles pratiques sociales* 26,2 (2014), 44-61.
- Gallini 1967 = C. Gallini, *I rituali dell'argia*, CEDAM, Padova 1967.
- Gallo 1984 = L. Gallo, « La donna greca e la marginalità », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 3 (1984), 7-51.
- Gangutia Elícegui 2000 = E. Gangutia Elícegui, « Los *Timpanistas* de Sófocles y la poesía anterior », in M. Alganza Roldán, J.M. Camacho Rojo, P.P. Fuentes González, M. Villena Ponsoda (éd.), *EIIIIEIKEIA. Studia Graeca in memoriam Jesús Lens Tuero*, Athos-Pérgamos, Granada 2000, 113-119.
- García Romero 2012 = F. García Romero, « Ironía trágica en Baquílides », *Cuadernos de Filología Clásica* 22 (2012), 73-90.
- Gardey, Löwy 2000 = D. Gardey, I. Löwy, *L'invention du naturel. Les sciences et la fabrication du féminin et du masculin*, Éd. des Archives contemporaines, Amsterdam 2000.
- Gardner 1989 = J.F. Gardner, « Aristophanes and Male Anxiety. The Defense of the *Oikos* », *Greece and Rome* 36 (1989), 51-62.
- Gargam, Lançon 2013 = A. Gargam, B. Lançon, *Histoire de la misogynie de l'Antiquité à nos jours*, Arkhê, Paris 2013.
- Gargiulo 2005 = T. Gargiulo, « Per l'interpretazione di Semonide 7, 96 ss. Pellizer-Tedeschi (= 7, 96 ss. West) », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, NS 81,3 (2005), 13-23.
- Garner 1994 = R. Garner, « Stesichorus' Althaia : P. Oxy. LVII. 3876. fr. 1-36 », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 100 (1994), 26-38.
- Garofalo et al.1999 = I. Garofalo, A. Lami, D. Manetti, A. Roselli (éd.), *Aspetti della terapia nel Corpus Hippocraticum*, Olschki, Firenze 1999.
- Garzya 1993 = A. Garzya, « "Dramma di Gige" o "di Candaule" ? », in R. Pretagostini (éd.), *Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all'età ellenistica : scritti in onore di Bruno Gentili*, II, GEI, Roma 1993, 547-549.
- Geary 2006 = P. Geary, *Women at the Beginning. Origin Myths to the Amazon to the Virgin Mary*, Princeton University Press, Princeton 2006.
- Gelli 2004 = E. Gelli, « Sofocle e il mito : alcune considerazioni per la ricostruzione e la datazione della *Fedra* », *Prometheus*, 30, 3 (2004) 193-208.
- Gentili, Perusino 2000 = B. Gentili, F. Perusino (éd.), *Medea nella letteratura e nell'arte*, Marsilio, Venezia 2000.
- Gentili, Perusino 2002 = B. Gentili, F. Perusino, *Le orse di Brauron : un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide*, ETS, Pisa 2002.
- Georgoudi 1990 = S. Georgoudi, « Bachofen, il matriarcato e il mondo antico : riflessioni sulla creazione di un mito », in Duby, Perrot, I, 1990, 518-536 (trad. fr. « Bachofen, le matriarcato et le monde antique. Réflexions sur la création d'un mythe », in Duby Perrot I [1991], 477-491).
- Gernet 1935 = L. Gernet, « La légende de Procne et la date du *Tereus* de Sophocle », in *Mélanges offerts à M. Octave Navarre par ses élèves et ses amis*, Edouard Privat, Toulouse 1935, 207-217.
- Gernet 1968 = L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Maspero, Paris 1968.
- Ghali-Kahil 1955 = L.B. Ghali-Kahil, *Les enlèvements et le retour d'Hélène dans les textes et les documents figurés*. I. Texte. II. Planches, De Boccard, Paris 1955.

- Gherchanoc 2011 = F. Gherchanoc, « Mise en scène et réglementations du deuil en Grèce ancienne », in V. Sebillotte, N. Ernoult (éd.), *Les Femmes, le féminin et le politique après Nicole Loraux, Classics@ 7* (2011), n.p. <https://chs.harvard.edu/CHS/article/display/3831>
- Gherchanoc 2015a = F. Gherchanoc, « Introduction », in F. Gherchanoc (éd.), *L'histoire du corps dans l'Antiquité : bilan historiographique, Dialogues d'histoire ancienne, Suppl. 14* (2015), 9-17.
- Gherchanoc 2015b = F. Gherchanoc, *Transmission maternelle en Grèce ancienne : du physique au comportement, Cahiers Mondes Anciens 6* (2015), n.p.
<https://journals.openedition.org/mondesanciens/1315>.
- Gherchanoc, Huet 2008 = F. Gherchanoc, V. Huet (éd.), *S'habiller, se déshabiller dans les mondes anciens, Métis NS 6* (2008), 7-158.
- Gherchanoc, Huet 2012 = F. Gherchanoc, V. Huet (éd.), *Vêtements antiques. S'habiller, se déshabiller dans les mondes anciens*, Errance, Arles 2012.
- Ghiron-Bistagne 1982 = P. Ghiron-Bistagne, « Phèdre ou l'amour interdit », *Klio 64* (1982), 29-49.
- Ghiron-Bistagne 1985 = P. Ghiron-Bistagne, « Le cheval et la jeune fille ou la virginité chez les anciens Grecs », *Pallas 32* (1985), 105-121.
- Ghiron-Bistagne 1994-95a = P. Ghiron-Bistagne, « Clytemnestre, l'épouse infidèle », *Cahiers du GITA 8* (1994-1995), 53-81.
- Ghiron-Bistagne 1994-95b = P. Ghiron-Bistagne, « Médée, ou l'amour maudit », *Cahiers du GITA 8* (1994-1995), 83-104.
- Ghiron-Bistagne 1994-95c = P. Ghiron-Bistagne, « Phèdre, ou l'amour interdit », *Cahiers du GITA 8* (1994-1995), 21-52.
- Giacobello 2015 = F. Giacobello, « Selvagge e crudeli, femmine tracie nell'immaginario figurativo greco », in Schirripa 2015a, 187-196.
- Giannini 2000 = P. Giannini, « Medea nell'epica e nella poesia lirica arcaica e tardo-arcaica », in Gentili, Perusino 2000, 13-27.
- Giardino 2010 = A. Giardino, « Essere un mostro in Grecia », in Beta, Marzari 2010, 111-12.
- Gil 1989 = L. Gil, « El Aristófanes perdido », *Cuadernos de Filología Clásica 22* (1989), 39-106.
- Ginzburg 1979 = C. Ginzburg, « Spie. Radici di un paradigma indiziario », in A. Gargani (éd.), *Crisi della ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane*, Einaudi, Torino 1979, 57-106.
- Giordano 1999 = M. Giordano, *La parola efficace. Maledizioni, giuramenti e benedizioni nella Grecia arcaica*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma 1999.
- Girard 1972 = R. Girard, *La violence et le sacré*, Grasset, Paris 1972.
- Giudice Rizzo 2002 = I. Giudice Rizzo, *Inquieti "commerci" tra uomini e dei. Timpanisti, Fineo A e B di Sofocle : testimonianze letterarie ed iconografiche, itinerari di ricerca e proposte*, L'Erma di Bretschneider, Roma 2002.
- Giuman 2005 = M. Giuman, « Storie da un delitto. Clitennestra l'uxoricida, questioni iconografiche », *Ostraka 14, 1* (2005), 35-66.
- Giuman 2016 = M. Giuman, *Fedra. Iconografia del tormento amoroso al femminile*, Bretschneider, Roma 2016.
- Glazebrook 2011 = A. Glazebrook, « *Porneion*. Prostitution in Athenian Civic Place », in Glazebrook, Henry 2011a, 34-59.
- Glazebrook, Henry 2011a = A. Glazebrook, M. Henry (éd.), *Greek Prostitutes in the Ancient Mediterranean 800 BCE-200CE*, The University of Wisconsin Press, Madison 2011.
- Glazebrook, Henry 2011b = A. Glazebrook, M. Henry, « Why Prostitutes ? Why Greek ? Why Now ? », in Glazebrook, Henry 2011a, 3-13.
- Godelier 1978 = M. Godelier, « Pouvoir et langage. Réflexions sur les paradigmes et les paradoxes de

- la "légitimité" des rapports de domination et d'oppression », *Communications* 28 (1978), 21-29.
- Godelier 1982 = M. Godelier, *La production des grands hommes : pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle Guinée*, Fayard, Paris 1982.
- Godineau 1997 = D. Godineau, « Citoyennes, boutefeux et furies de guillotine », in Dauphin *et al.* 1997, 33-49.
- Goff 1995 = B. Goff (éd.), *History, Tragedy, Theory. Dialogues in Athenian Drama*, University of Texas Press, Austin 1995.
- Goff 2004 = B. Goff, *Citizen Bacchae. Women's Ritual Practice in Ancient Greece*, University of California Press, Berkeley 2004.
- Golden, Toohey 2003 = M. Golden, P. Toohey, *Sex and Difference in Ancient Greece and Rome*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2003.
- Goldhill 1984 = S. Goldhill, *Language, Sexuality, Narrative : The Oresteia*, Cambridge University Press, Cambridge 1984.
- Goldhill 1990 = S. Goldhill, « The Great Dionysia and Civic Ideology », in Winkler, Zeitlin 1990, 97-129.
- Goldhill 1991 = S. Goldhill, « Violence in Greek Tragedy », in J. Redmond (éd.), *Violence in Drama*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, 15-33.
- Goldhill 1997 = S. Goldhill, « Modern Critical Approaches to the Greek Tragedy », in Easterling 1997, 325-347.
- Gollac 2017 = S. Gollac, « Le genre caché de la propriété dans la France contemporaine », *Cahiers du Genre* 62 (2017), 43-59.
- Gómez 2017 = F. Gómez Seijo, « Responsabilidad y ambigüedad de Helena en la épica homérica », *Humanitas* 69 (2017), 9-45.
- Gomme 1925 = A.W. Gomme, « The Position of Women in Athens in the Fifth and Fourth Centuries », *Classical Philology* 20 (1925), 1-25.
- Gonzales 2015 = A. Gonzales, « *Veneficia matronarum, veneficia servarum* : la cité face aux femmes empoisonneuses », in Bodiou *et al.* 2015, 321-337.
- González 2008 = M.M. González González, « La *mētis* de Procne : acerca de Esquilo », *Suplicantes* 57-61 », *Minerva* 21 (2008), 15-31.
- González Terriza 1996 = A.A. González Terriza, « Los rostros de la Empusa : monstruos, heteras, niñeras y brujas. Aportación a una nueva lectura de Aristófanes *Ec.* 877-1111 », *Cuadernos de Filología Clásica* 6 (1996), 261-300.
- González Terriza 2016 = A.A. González Terriza, « El relato de la novia de Corinto (Philostr. *Vida de Apolonio* IV 25) : esquema tipológico », *Epos* 32 (2016), 15-24.
- Goslin 2017 = O.E. Goslin, « Children of Heracles », in L. McClure (éd.), *A Companion to Euripides*, John Wiley & Sons Inc., Chichester 2017, 213-249.
- Gould 1980 = J.P. Gould, « Law, Custom and Myth : Aspects of the Social Position of Women in Classical Athens », *Journal of Hellenic Studies* 100 (1980), 38-59.
- Gourevitch 1999 = D. Gourevitch, « La sexualité de l'Antiquité. Essai à propos de publications récentes », *L'antiquité classique* 68 (1999), 331-334.
- Gourmelen 2007 = L. Gourmelen, « L'errance des Proetides : sauvage initiation de jeunes filles », in A. Bouloumié (éd.), *Errance et marginalité dans la littérature*, PUR, Angers 2007, 17-36.
- Graf 1984 = F. Graf, « Women, War and Warlike Divinities », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 55 (1984), 245-254.
- Graf 1994 = F. Graf, *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine : idéologie et pratique*, Les Belles Lettres, Paris 1994.

- Graf 1995 = F. Graf, « Excluding the Charming : The Development of the Greek Concept of Magic », in Meyer, Mirecki 1995, 29-42.
- Graf 1997 = F. Graf, « Medea, the Enchantress from Afar : Remarks on a Well-Known Myth », in Clauss, Johnston 1997, 21-43.
- Graf 2002 = F. Graf, « Theories of Magic in Antiquity », in P. Mirecki, M. Meyer, (éd.), *Magic and Ritual in the Ancient World*, Brill, Leiden 2002, 93-104.
- Grand-Clément 2015 = R. Grand Clément, « Les filles de Médée. Figures de reines vénéneuses dans l'historiographie gréco-latine », in Bodiou *et al.* 2015, 151-166.
- Gray-Fow 1988 = M.J.G. Gray-Fow, « The Wicked Stepmother in Roman Literature and History. An Evaluation », *Latomus* 47 (1988), 741-757.
- Green 2008 = M. Green, *Making Women's Medicine Masculine : The Rise of Male Authority in Pre-Modern Gynaecology*, Oxford University Press, Oxford 2008.
- Grethlein 2010 = J. Grethlein, *The Greeks and Their Past. Poetry, Oratory and History in the Fifth century BCE*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2010.
- G.R.I.E.F. 1982 = G.R.I.E.F., *La dot, la valeur des femmes*, Travaux de l'Université de Toulouse-Le Mirail, 21 (1982).
- Grossardt 2001 = P. Grossardt, *Die Erzählung von Meleagros : zur litterarischen Entwicklung der Kalydonischen Kultlegende*, Leiden, Boston, Köln 2001.
- Grottanelli 1988 = C. Grottanelli, « Uccidere, donare, mangiare : problematiche attuali del sacrificio antico », in C. Grottanelli, N.F. Parise (éd.), *Sacrificio e società nel mondo antico*, Laterza, Roma-Bari 1988, 3-53.
- Guarducci 1927 = M. Guarducci, « Leggende dell'antica Grecia relative all'origine dell'umanità e analoghe tradizioni di altri paesi », *Atti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei* 2 (1926), 379-458.
- Guelfucci 1986 = M.R. Guelfucci, « La peur dans l'oeuvre de Polybe », *Revue de Philologie* 60/2 (1986), 227- 237.
- Guérin 2015 = F. Guérin, « Le cycle de Thésée dans le théâtre perdu de Sophocle », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 1 (2015), 89-127.
- Guidorizzi 1995 = G. Guidorizzi, « La follia delle donne », in Raffaelli 1995, 171-184.
- Guidorizzi 2012 = G. Guidorizzi, « Un padre, un figlio e una donna contesa : il caso di Fenice », *Index* 40 (2012), 68-79.
- Guillaumin 1972 = C. Guillaumin, *L' idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, Mouton, Paris-La Haye 1972.
- Guillaumin 2016 = C. Guillaumin, *Sexe, race et pratique du pouvoir : l'idée de nature*, iXe, Donnemarie-Dontilly 2016 (1992).
- Guiraud 2003 = H. Guiraud, « Étude d'un objet : le collier », *Pallas* 63 (2003), 11-16.
- Guisard, Laizé 2015 = P. Guisard, C. Laizé (éd.), *Le corps*, Ellipses, Paris 2015.
- Gusinde 1961 = M. Gusinde, *The Yamana. The Life and Thought of the Water Nomads of Cape Horn*, Human Relations Area Files, New Haven 1961.
- Guthrie 1957 = W.K. Guthrie, *In the Beginning. Some Greek Views on the Origins of Life and Early State of Man*, Cornell University Press, Ithaca-New-York 1957.
- Hahnemann 2003 = C. Hahnemann, « Sophokles' *Aigeus* : Plaidoyer for a Methodology of Caution », in Sommerstein 2003, 201-218.
- Hall 1989 = E. Hall, *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy*, Clarendon Press, Oxford 1989.
- Hall 1997 = E. Hall, « The Sociology of Athenian Tragedy », in Easterling 1997, 93-126.

- Hall 2006 = E. Hall, *The Theatrical Cast of Athens : Interactions Between Ancient Greek Drama and Society*, Oxford University Press, Oxford-New York 2006.
- Hall 2018 = E. Hall, « Why are the Erinyes Female ? or, What is so Feminine about Revenge ? », in Dawson, McHardy 2018, 33-57.
- Halliday 1927 = W.R. Halliday, « Tenes », *Classical Quarterly* 21 (1927), 36-44.
- Hallissy 1990 = M. Hallissy, *Venomous Woman. Fear of the Female in Literature*, Greenwood Press, Westport 1990.
- Halliwell 1991 = F.S. Halliwell, « Comic Satire and Freedom of Speech in Classical Athens », *Journal of Hellenic Studies* 111 (1991), 48-70.
- Halm-Tisserant 1989 = M. Halm-Tisserant, « Folklore et superstition en Grèce classique : Lamia torturée ? », *Kernos* 2 (1989), 67-82.
- Halm-Tisserant 1993 = M. Halm-Tisserant, *Cannibalisme et immortalité. L'enfant dans le chaudron en Grèce ancienne*, Les Belles Lettres, Paris 1993.
- Halm-Tisserant 1994 = M. Halm-Tisserant, « Festin cannibale : la mère égorgée », *Kentron* 10,1 (1994), 59-70.
- Halperin 1990 = D.M. Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, Routledge, London 1990 (trad.fr. : *Cent ans d'homosexualité et autres essais sur l'amour grec*, EPEL, Paris 2000).
- Halperin et al. 1990 = D.M. Halperin, J.J. Winkler, F.I. Zeitlin (éd.), *Before Sexuality. The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton University Press, Princeton 1990.
- Hansen 1997 = W. Hansen, « Homer and the Folktale », in I. Morris, B. Powell (éd.), *A New Companion to Homer*, Brill, Leiden-New York-Köln 1997, 442-462.
- Hansen 2000 = W. Hansen, « The Winning of Hippodameia », *Transactions of the American Philological Association* 130 (2000), 19-40.
- Hardwick 1990 = L. Hardwick, « Ancient Amazons-Heroes, Outsiders or Women ? », *Greece and Rome* 37 (1990), 14-36.
- Harich-Schwarzbauer, Späth 2005 = H. Harich-Schwarzbauer, T. Späth (éd.), *Gender Studies in den Altertumswissenschaften : Räume und Geschlechter in der Antike*, Wissenschaftlicher Verlag, Trier 2005.
- Harkemanne 1967 = J. Harkemanne, « Phobos dans la poésie homérique », *Recherches de Philologie et de Linguistique* 1 (1967), 47-94.
- Harris 2002 = E.M. Harris, « Workshop, Marketplace and Household. The Nature of Technical Specialization in Classical Athens and Its Influence on Economy and Society », in P. Cartledge, E.E. Cohen, L. Foxhall, *Money, Labour and Land : Approaches to the Economies of Ancient Greece*, Routledge, London-New York 2002, 67-99.
- Harris 2003 = W.V. Harris, « The Rage of Women », in Braund, Most 2003, 121-143.
- Harrison 1968 = A.R.W. Harrison, *The Law of Athens, I, The Family and Property*, Clarendon Press, Oxford 1968.
- Harrison 1900 = J. Harrison, « Pandora's Box », *Journal of Hellenic Studies* 20 (1900), 99-114.
- Hartmann 2002 = E. Hartmann, *Heirat, Hetärentum und Konkubinat im klassischen Athen*, Campus Verlag, Frankfurt 2002.
- Hartog 1980 = F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Gallimard, Paris 1980.
- Harvey 1985 = D. Harvey, « Women in Thucydides », *Arethusa* 18 (1985), 67-90.
- Hawley, Levick 1995 = R. Hawley, B. Levick (éd.), *Women in Antiquity. New Assessments*, Routledge, New York-London 1995.

- Hazewindus 2004 = M.W. Hazewindus, *When Women Interfere. Studies in the Role of Women in Herodotus' Histories*, Brill, Amsterdam 2004.
- Hedreen 1996 = G. Hedreen, « Image, Text, and Story in the Recovery of Helen », *Classical Antiquity* 15 (1996), 152-184.
- Henderson 1987 = J. Henderson, « Older Women in Attic Old Comedy », *Transactions of the American Philological Association* 117 (1987), 105-129.
- Henderson 1990 = J. Henderson, « The Demos and Comic Competition », in Winkler, Zeitlin 1990, 271-313.
- Henderson 1993 = J. Henderson, « Comic Hero Versus Political Elite », in Sommerstein *et al.* 1993, 307-319.
- Henderson 2000 = J. Henderson, « Pherekrates and the Women of Old Comedy », in D. Harvey, J. Wilkins, *The Rivals of Aristophanes. Studies in Athenian Old Comedy*, Duckworth and The Classical Press of Wales, London 2000.
- Henry 1985 = M. Henry, *Menander's Courtesans and the Greek Comic Tradition*, Peter Lang, Frankfurt 1985.
- Henry 1995 = M. Henry, *Prisoner of History. Aspasia of Miletus and Her Biographical Tradition*, Oxford University Press, Oxford 1995.
- Henry 2011 = M. Henry, *The Traffic in Women : From Homer to Hipponax, from War to Commerce*, in Glazebrook, Henry 2011, 14-33.
- Herfst 1922 = P. Herfst, *Le travail de la femme dans la Grèce ancienne*, Oosthoek, Utrecht 1922.
- Héritier 1993 = F. Héritier-Augé, « La costruzione dell'essere sessuato, la costruzione sociale del genere e le ambiguità dell'identità sessuale », in M. Bettini (éd.), *Maschile/femminile. Genere e ruoli nelle culture antiche*, Laterza, Roma-Bari 1993, 113-140.
- Héritier 1994 = F. Héritier, *Les deux soeurs et leur mère. Anthropologie de l'inceste*, Odile Jacob, Paris 1994.
- Héritier 1995 = F. Héritier, « L'inceste dans les textes de la Grèce classique et post-classique », *Mètis* 9-10 (1995), 99-115.
- Héritier 1996 = F. Héritier, *Masculin-Féminin. La pensée de la différence*, Odile Jacob, Paris 1996.
- Héritier 2002 = F. Héritier, *Masculin-Féminin, II, Dissoudre la hiérarchie*, Odile Jacob, Paris, 2002.
- Hester 1980 = D.A. Hester, « Deianira's "Deception Speech" », *Antichthon* 14 (1980), 1-8.
- Hirata *et al.* = H. Hirata, F. Laborie, H. Le Doaré, D. Senotier, *Dictionnaire critique du féminisme*, Puf, Paris 2000.
- Hodkinson 1986 = S. Hodkinson, « Land Tenure and Inheritance in Classical Sparta », *Classical Quarterly* NS 36 (1986), 378-404.
- Hodkinson 1989 = S. Hodkinson, « Inheritance, Marriage and Demography : Perspectives Upon the Success and Decline of Classical Sparta », in A. Powell (éd.), *Classical Sparta : Techniques Behind Her Success*, Routledge, London 1989, 79-121.
- Hodkinson 2000 = S. Hodkinson, *Property and Wealth in Classical Sparta*, Duckworth-Classical Press of Wales, London 2000.
- Hodkinson 2004 = S. Hodkinson, « Female Property Ownership and Empowerment in Classical and Hellenistic Sparta », in T. Figueira (éd.), *Spartan Society*, Classical Press of Wales, Swansea 2004, 103-136.
- Hoffmann 1990 = G. Hoffmann, *Le châtement des amants dans la Grèce classique*, De Boccard, Paris 1990.
- Hoffmann 1992 = G. Hoffmann, *La jeune fille, le pouvoir et la mort*, De Boccard, Paris 1992.
- Hofstetter 1990 = E. Hofstetter, *Sirenen im archaischen und klassischen Griechenland*, Triltsch,

Würzburg 1990.

Holst-Warhaft 1992 = G. Holst-Warhaft, *Dangerous Voices : Women's Laments and Greek Literature*, Routledge, London-New York 1992.

hooks¹⁹⁰⁶ 1984 = b. hooks, *Feminist Theory : from Margin to Center*, South End Press, Boston 1984.

Hopman 2012 = M. Govers Hopman, *Scylla : Myth, Metaphor, Paradox*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.

Hordern 2002 = J.H. Hordern, « Love Magic and Purification in Sophron, PSI 1214a, and Theocritus' *Pharmakeutria* », *Classical Quarterly* NS 52,1 (2002), 164-173.

Horrocks 1994 = R. Horrocks, *Masculinity in Crisis*, St. Martin's Press, New York 1994.

Hubbard 2014 = T.K. Hubbard (éd.), *A Companion to Greek and Roman Sexualities*, Wiley-Blackwell, Malden Mass, 2014.

Hughes 1991 = D.D. Hughes, *Human Sacrifice in Ancient Greece*, Routledge, London 1991.

Humphreys 1978 = S.C. Humphreys, *Anthropology and the Greeks*, Henley-Routledge & Kegan Paul, London-Boston 1978.

Humphreys 1983 = S.C. Humphreys, *The Family, Women and Death. Comparative Studies*, Routledge and Kegan Paul, London 1983.

Hunter 2014 = R. Hunter, *Hesiodic Voices. Studies in the Ancient Reception of Hesiod's Works and Days*, Cambridge University Press, Cambridge 2014.

Hunter 1994 = V. Hunter, *Policing Athens : Social Control in Attic Lawsuits*, Princeton University Press, Princeton 1994.

Huys 2005 = M. Huys, « Some Notes on a Kellis Ostrakon with the Legend of Tennes and Hemithea (= LDAB 10306) », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 152 (2005), 203-208.

Ierulli 1993 = M. Ierulli, « A Community of Women ? The Protagonist and the Chorus in Sophocles' *Electra* », *Mètis* 8,1-2 (1993), 217-229.

Imperio 2015 = O. Imperio, « La donna diavolo nella Grecia antica : Lamia, Circe, Empusa e le stagioni della vita umana », *Synthesis* 22 (2015), 1-15.

Inglese 1996 = A. Inglese, « La regalità di Athossa in Eschilo ed Erodoto », *Miscellanea greca e romana* 20 (1996), 1-10.

Iriarte 1987 = A. Iriarte, « L'ogresse contre Thèbes », *Mètis* 2,1 (1987), 91-108.

Iriarte 1990 = A. Iriarte Goñi, *Las redes del enigma. Voces femininas en el pensamiento griego*, Taurus, Madrid 1990.

Iriarte 2002 = A. Iriarte Goñi, *De Amazonas a ciudadanos. Pretexto ginecocrático y patriarcado en la Grecia antigua*, Akal, Madrid 2002.

Isler-Kerényi 2000 = C. Isler-Kerényi, « Immagini di Medea », in Gentili, Perusino 2000, 117-138.

Isler-Kerényi 2009 = C. Isler-Kerényi, « Orfeo nella ceramografia greca », *Mythos* 3 (2009), 13-32.

Ismard 2015 = P. Ismard, *La démocratie contre les experts : les esclaves publics en Grèce ancienne*, Seuil, Paris 2015.

Ismard 2019 = P. Ismard, *La cité et ses esclaves. Institution, fictions, expériences*, Seuil, Paris 2019.

Jaccottet 2003 = A.F. Jaccottet, « De la ménade à l'initée, la femme dans la sphère dionysiaque », in Frei-Stolba *et al.* 2003, 121-136.

Jackson 1990 = S. Jackson, « Myrsilus of Methymna and the Dreadful Smell of the Lemnian Women », *Illinois Classical Studies* 15,1 (1990), 77-83.

Jackson 2010 = S. Jackson, « The Amazing Deconstructing Woman », in D. Cameron, J. Scanlon (éd.), *The Trouble & Strife Reader*, Bloomsbury Academic, London 2010, 142-148.

¹⁹⁰⁶ bell hooks (en lettres minuscules) est le pseudonyme de Gloria Jean Watkins.

- Jacobus *et al.* 1990 = M. Jacobus, E. Fox Keller, S. Shuttleworth (éd.), *Body/Politics : Women and the Discourse of Science*, Routledge, New York-London 1990.
- James, Dillon 2012 = S. James, S. Dillon (éd.), *A Companion to Women in the Ancient World*, Blackwell, Malden MA-Oxford-Chichester 2012.
- Jameson 1997 = M. Jameson, « Women and Democracy in Fourth-Century Athens », in P. Brulé, J. Oulhen (éd.), *Esclavage, guerre, économie en Grèce ancienne. Hommages à Yvon Garlan*, PUR, Rennes, 1997, 95-107.
- Johansen 1964 = F. Johansen, « Die *Elektra* des Sophokles. Versuch einer neuen Deutung », *Classica et Mediaevalia* 25 (1964), 8-32.
- Johnston 1995 = S.I. Johnston, « Defining the Dreadful : Remarks on the Greek Child-Killing Demon », in Mirecki, Meyer 1995, 355-381.
- Johnston 1997 = S.I. Johnston, « Corinthian Medea and the Cult of Hera Akraia », in Clauss, Johnston 1997, 44-70.
- Johnston 1999 = S.I. Johnston, *Restless Dead. Encounters between the Living and the Death in Ancient Greece*, University of California Press, Berkeley 1999.
- Johnstone 2003 = S. Johnstone, « Women, Property, and Surveillance in Classical Athens », *Classical Antiquity* 22 (2003), 247- 274.
- Jones 2004 = N.F. Jones, *Rural Athens Under the Democracy*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2004.
- Joshel, Murnaghan 1998 = S.R. Joshel, S. Murnaghan (éd.), *Women and Slaves in Greco-Roman Culture : Differential Equations*, Routledge London-New York 1998.
- Jouan 1964 = F. Jouan, « Le *Tennès* (?) d'Eschyle et la légende de Philoctète », *Les Études Classiques* 32,1 (1964), 3-9.
- Jouan 1966 = F. Jouan, *Euripide et les légendes des Chants Cypriens*, Les Belles Lettres, Paris 1966.
- Jouan 1983 = F. Jouan, « Déjanire, Héraclès et le centaure Nessos. Le cheminement d'un mythe », in H. Limet, J. Ries (eds.), *Le mythe. Son langage et son message*, Centre d'histoire des religions, Louvain-la-Neuve 1983, 225-243.
- Jouan 1989 = F. Jouan, « Femmes ardentes et chastes héros chez Euripide », *Sacris Erudiri* 31 (1989), 187-208.
- Jouan 1992 = F. Jouan, « Dionysos chez Eschyle », *Kernos* 5 (1992), 71-86.
- Jouan 1998 = F. Jouan, « La tétralogie des Danaïdes d'Eschyle : violence et amour », in J. Leclant, J. Jouanna, *Le théâtre grec antique : la tragédie*, De Boccard, Paris 1998, 11-25.
- Jouanna 2005 = D. Jouanna, *Aspasie de Milet, égérie de Périclès : histoire d'une femme, histoire d'un mythe*, Fayard, Paris 2005.
- Jufresa 2002 = M. Jufresa, « Melanipe : historia de una princesa sabia », in I. Calero Secall, M. de los Ángeles Durán López, J.C. Capriglione (éd.), *Debilidad aparente, fortaleza en realidad : la mujer como modelo en la literatura griega antigua y su proyección en el mundo actual*, Universidad de Málaga, Málaga 2002, 129-147.
- Jufresa 2011 = M. Jufresa, « Hermíone, una figura del “genos gynaikon” », in A. Pérez Jiménez, I. Calero Secall (éd.) *Δῶρον Μνημοσύνης : miscelánea de estudios ofrecidos a M^a Ángeles Durán López*, Libros Pórtico, Zaragoza 2011, 189-197.
- Just 1989 = R. Just, *Women in Athenian Law and Life*, Routledge, London 1989.
- Juteau 2010 = D. Juteau, « “Nous” les femmes : sur l'indissociable homogénéité et hétérogénéité de la catégorie », *L'Homme & la société* 176-177 (2010), 65-81.
- Juteau 2016 = D. Juteau, « Un paradigme féministe matérialiste de l'intersectionnalité », *Cahiers du genre* 4,3 (2016), 129-149.
- Kahn 1980 = L. Kahn, « Ulysse ou la ruse et la mort », *Critique* 393 (1980), 116-134.

- Kahn 1982 = L. Kahn, « La mort à visage de femme », in G. Gnoli, J.-P. Vernant (éd.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge University Press-Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Cambridge-Paris 1982, 133-142.
- Kahan, Loraux 1981 = L. Kahn, N. Loraux, « Mythes de la mort en Grèce », in Bonnefoy 1981, II, 117-124.
- Kaimio 1992 = M. Kaimio, « Violence in Greek Tragedy », in T. Viljamaa, A. Timonen, C. Krötzl (éd.) *Crudelitas. The Politics of Cruelty in the Ancient and Medieval World*, Medium Aevum Quotidianum, Krems 1992, 28-40.
- Kakridis 1928 = J.Th. Kakridis, « Des Pelops und Iamos Gebet bei Pindar », *Hermes* 63 (1928), 415-429.
- Kakridis 1930 = J.Th. Kakridis, « Die Pelopssage bei Pindar », *Philologus* 85 (1930), 463-477.
- Kakridis 1962 = J.Th. Kakridis, « Zum Weiberiambos des Simonides », *Wiener Humanistische Blätter* 5 (1962), 3-10.
- Kallet-Marx 1993 = L. Kallet-Marx, « Thucydides 2.45.2 and the Status of War Widows in Periclean Athens », in R. Rosen, J. Farrell (éd.), *Nomodeiktēs: Greek Studies in Honor of Martin Ostwald*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1993, 133-143.
- Kaltsas, Shapiro 2008 = N. Kaltsas, A. Shapiro (éd.), *Worshipping Women: Ritual and Reality in Classical Athens*, Onassis Foundation, New York 2008.
- Kamen 2013 = D. Kamen, *Status in Classical Athens*, Princeton University Press, Princeton 2013.
- Kapparis 1995 = K.A. Kapparis, « When Were the Athenian Adultery Laws Introduced ? », *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité* 42 (1995), 97-122.
- Kapparis 2002 = K.A. Kapparis, « Humiliating the Adulterer : the Law and the Practice in Classical Athens », *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité* 43 (1996), 63-77.
- Kapparis 2002 = K.A. Kapparis, *Abortion in the Ancient World*, Duckworth, London 2002.
- Kapparis 2018 = K.A. Kapparis, *Prostitution in the Ancient Greek World*, De Gruyter, Berlin-Boston 2018.
- Kappler 1999 = C.-C. Kappler, *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Âge*, Payot, Paris 1999.
- Karaglou 2017-18 = K. Karaglou, « Dangerous Beauty : Medusa in Classical Art », *Bulletin of the Metropolitan Museum of Art* 75,3 (2017-2018), 1-47.
- Kerr Borthwick 1967 = E. Kerr Borthwick, « A femme fatale in Asclepiades », *Classical Review* 17 (1967), 250-254.
- Keuls 1985 = E. Keuls, *The Reign of the Phallus. Sexual Politics in Ancient Athens*, Harper & Row, New York 1985.
- King 1983 = H. King, « Bound to Bleed : Artemis and Greek Women », in Cameron, Kuhrt 1983, 109-127.
- King 1998 = H. King, *Hippocrate's Woman. Reading the Female Body in Ancient Greece*, Routledge, London-New York 1998.
- King 2008 = H. King, « Barbes, sang et genre : afficher la différence dans le monde antique », in Dasen Wilgaux 2008, 153-168.
- King 2013 = H. King, *The One-Sex Body on Trial. The Classical and Early Modern Evidence*, Farnham, Ashgate 2013.
- Knox 1977 = B.M.W. Knox, « The Medea of Euripides », *Yale Classical Studies* 25 (1977), 193-225.
- Komar 2003 = K. Komar, *Reclaiming Klytemnestra*, University of Illinois Press, Chicago 2003.
- Konstan 1993 = D. Konstan, « Aristophanes' *Lysistrata* : Woman and the Body Politic », in Sommerstein *et al.* 1993, 431-444.

- Konstan 2006 = D. Konstan, *The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 2006.
- Konstan 2009 = D. Konstan, « Y-a-t il une histoire des émotions ? », in Ph. Borgeaud, A.-C. Rendu Loisel (éd.), *Violentes émotions. Approches comparatistes*, Droz, Genève 2009, 15-28.
- Kosmopoulou 2001 = A. Kosmopoulou, « Working Women, Female Professionals on Classical Attic Gravestones », *The Annual of the British School at Athens* 96 (2001), 281-319.
- Kreilinger 2006 = U. Kreilinger, « To Be or Not to Be a Hetaira : Female Nudity in Classical Athens », in S. Schroer (éd.), *Images and Gender : Contributions to the Hermeneutics of Reading Ancient Art*, Academic Pr. Fribourg, Fribourg 2006, 229-237.
- Kron 1996 = U. Kron, « Priesthoods, Dedications and Euergetism. What Part Did Religion Play in the Political and Social Status of Greek Women ? », in P. Hellström, B. Alroth, *Religion and Power in the Ancient Greek World*, Almqvist & Wiksell International, Uppsala 1996, 139-182.
- Kunst 2007 = Ch. Kunst, « The Daughters of Medea : Enchanting Women in the Graeco-Hellenistic World », in M. Labahn, B.J. Lietaert Peerbolte (éd.), *A Kind of Magic : Understanding Magic in the New Testament and Its Religious Environment*, Clark, London-New York 2007, 147-159.
- Kunstler 1987 = B.L. Kunstler, « Family Dynamics and Female Power in Ancient Sparta », in Skinner 1987, 31-48.
- Kurke 1997 = L. Kurke, « Inventing the Hetaira : Sex, Politics and Discursive Conflict in Archaic Greece », *Classical Antiquity* 16 (1997), 106-150.
- Kyriakou 2006 = P. Kyriakou, *A Commentary on Euripides' Iphigenia in Tauris*, De Gruyter, Berlin 2006.
- La Course Munteanu 2012 = D. La Course Munteanu, *Tragic Pathos : Pity and Fear in Greek Philosophy and Tragedy*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2012.
- Lada-Richards 1998 = I. Lada-Richards, « "Foul Monster or Good Saviour" ? Reflections on Ritual Monsters », in Atherton 1998a, 41-82.
- Lafont 1999 = S. Lafont, *Femmes, droit et justice dans l'Antiquité orientale : contribution à l'étude du droit pénal au Proche-Orient ancien*, Éditions Universitaires, Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg-Göttingen 1999.
- Lalanne 2008 = S. Lalanne, « Le corps dans l'Antiquité. Une bibliografie », *Genre & Histoire* (En ligne) 2 (2008), 1-4. <https://journals.openedition.org/genrehistoire/284>
- Lambert 1993 = S.D. Lambert, *The Phratries of Attica*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1993.
- Lampis 2007 = N. Lampis, « Da dea a mortale. Il mito di Circe nella ceramica attica », in S. Angiolillo, M. Giuman (éd.), *Imago. Studi di iconografia antica*, Edizioni AV, Cagliari 2007, 111-134.
- Lanza 1977 = D. Lanza, *Il tiranno e il suo pubblico*, Einaudi, Torino 1977.
- Lanza 1987 = D. Lanza, « La donna nella tragedia greca », in Uglione 1987, 93-103.
- Lanza 1997 = D. Lanza, *La disciplina dell'emozione. Un'introduzione alla tragedia greca*, Il Saggiatore, Milano 1997.
- Lanza 2005 = D. Lanza, « Clitennestra : il femminile e la paura », in Raffaelli 2005, 31-42.
- Lanza, Vegetti 1975 = D. Lanza, M. Vegetti, « L'ideologia della città », *Quaderni di Storia* 2 (1975), 1-37.
- Laqueur 1990 = T. Laqueur, *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*, Harvard University Press, Cambridge MA-London 1990 (trad. fr. *La fabrique du sexe. Essai sur le corps et le genre en Occident*, Gallimard, Paris 1992).
- Lardinois, McClure 2001 = A. Lardinois, L. McClure (éd.), *Making Silence Speak. Women's Voices in Greek Literature and Society*, Princeton University Press, Princeton 2001.
- Larmour et al. 1998a = D.H.J. Larmour, P.A. Miller, C. Platter (éd.), *Rethinking Sexuality : Foucault*

- and *Classical Antiquity*, Princeton University Press, Princeton 1998.
- Larmour *et al.* 1998b = D.H.J. Larmour, P.A. Miller, C. Platter, « Situating the “History of Sexuality” », in Larmour *et al.* 1998a, 3-41.
- Larson 2001 = J. Larson, *Greek Nymphs : Myth, Cult, Lore*, Oxford University Press, Oxford, 2001.
- Lascault 2008 = G. Lascault, *Figurées, défigurées : petit vocabulaire de la féminité représentée*, Le Félin-Kiron, Paris 2008.
- Lasserre 1949 = F. Lasserre, « Les *Xantriai* d'Eschyle », *Museum Helveticum* 6,3 (1949), 140-156.
- Leão, Rhodes 2015 = D.F. Leão, P.J. Rhodes, *The Laws of Solon. A New Edition with Introduction, Translation and Commentary*, Tauris, London-New York 2015.
- Leclercq-Marx 1997 = J. Leclercq-Marx, *La sirène dans la pensée et dans l'art de l'Antiquité et du Moyen-Âge. Du mythe païen au symbole chrétien*, Académie Royale de Belgique, Bruxelles 1997.
- Lederer 1970 = W. Lederer, *The Fear of Women*, Grune & Stratton, New York 1968 (trad. fr. *Gynophobia ou la peur des femmes*, Payot, Paris 1970).
- Leduc 1982 = C. Leduc, « Réflexions sur le système matrimoniale athénien à l'époque de la cité-état (V^e-IV^e siècle avant J.C.) », in G.R.I.E.F. 1982, 7-29.
- Leduc 1990 = C. Leduc, « Come darla in matrimonio ? La sposa nel mondo greco, secoli IX-IV a.C. », in Duby, Perrot, I, 1990, 246-314 (trad. fr. « Comment la donner en mariage ? La mariée en pays grec (IX^e-IV^e s. av. J.-C.) », in Duby, Perrot [1991], I, 259-316).
- Leduc 1994-1995 = C. Leduc, « Citoyenneté et parenté dans la cité des Athéniens. De Solon à Periclès », *Mètis* 9-10 (1994-1995), 51-68.
- Leduc 1998a = C. Leduc, « N. Loraux, les femmes et la politique », in A.-M. Sohn, F. Thélamon (éd.), *L'histoire sans les femmes est-elle possible ?* Perrin, Paris 1998, 99-106.
- Leduc 1998b = C. Leduc, « La représentation “aristotélécienne” de la *politeia* de Solon : le politique “dans” le domestique », *Ktèma* 23 (1998), 415-422.
- Leduc 2005 = C. Leduc, « La figure du père sacrificateur de sa fille dans les rituels athéniens », in Bertrand 2005, 271-286.
- Leduc 2007 = C. Leduc, « Conclusion : de l'histoire des femmes à l'histoire du genre », in Sebillotte Cuchet, Ernoult 2007, 303-312.
- Leduc, Fine 1998 = C. Leduc, « La dot, anthropologie et histoire. Cité des Athéniens, VI^e-IV^e siècle/Pays-de-Sault (Pyrénées audoises), fin XVIII^e siècle-1940 », *Clio. FGH* 7 (1998), 19-50.
- Leduc 2008 = G. Leduc (éd.), *Réalité et représentations des Amazones*, L'Harmattan, Paris 2008.
- Lee 1968 = R.B Lee, « What Hunters Do for a Living, or How to Make Out on Scarce Resource », in R.B. Lee, I. Devore (éd.), *Man the Hunter*, Aldine, Chicago 1968, 30-48.
- Leitao 2012 = D.D. Leitao, *The Pregnant Male as Myth and Metaphor in Classical Greek Literature*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.
- Lelli 2014 = E. Lelli, *Folklore antico e moderno. Una proposta di ricerca sulla cultura popolare greca e romana*, Fabrizio Serra, Pisa-Roma 2014.
- Lévêque 1988 = P. Lévêque, « Pandora ou la terrifiante féminité », *Kernos* 1 (1988), 49-62.
- Lévi-Strauss 1966 = C. Lévi-Strauss, *Mythologiques* [2], *Du miel aux cendres*, Plon, Paris 1966.
- Lévy 1976 = E. Lévy, « Les femmes chez Aristophane », *Ktèma* 1 (1976), 99-112.
- Lévy 1983 = E. Lévy (éd.), *La femme dans les sociétés antiques*, AECR, Strasbourg 1983.
- Levystone 2006 = D. Levystone, « Le courage et les mots de la peur dans Lachès et Protagoras », *Phoenix* 40 (2006), 346-363.
- Lewis 2002 = S. Lewis, *The Athenian Women. An Iconographic Handbook*, Routledge, London-New York 2002.

- Lewis 2006 = S. Lewis, « Iconography and the Study of Gender », in S. Schroer (éd.), *Images and Gender : Contributions to the Hermeneutics of Reading Ancient Art*, Academic Pr. Freiburg, Freiburg 2006.
- Li Causi 2005 = P. Li Causi, « Generazione di ibridi, generazione di donne. Costruzioni dell'umano in Aristotele e Galeno (e Palefato) », *Storia delle donne* 1 (2005), 89-114.
- Li Causi 2007 = P. Li Causi, « Pensare gli ibridi nella cultura greca : caselle opache, animali antonomastici, metafore e atteggiamenti culturali », in A.M. Andrisano (éd.), *Animali, animali fantastici, ibridi, mostri*, Eprints Archive, Ferrara 2007, 91-110.
- Li Causi 2008 = P. Li Causi, « Il mostruoso, la forma e l'informe. Storia di Scilla e Cariddi (in Omero e Virgilio) », in I. E. Buttitta (éd.), *Miti mediterranei*, Fondazione Butitta, Palermo 2008.
- Li Causi 2013 = P. Li Causi, « Mostri propriamente detti e creature paradoxa. Un tentativo di classificazione », in Baglioni 2013a, 53-67.
- Li Causi 2018 = P. Li Causi, « L'ombra del mostruoso. Una analisi della caratterizzazione 'teratologica' di Medea in Euripide, Esiodo e Apollonio Rodio », *Dionysus ex machina* 9 (2018), 135-166.
- Lissarrague 1990a = F. Lissarrague, *L'autre guerrier. Archers, peltastes, cavaliers dans l'imagerie attique*, La Decouverte-École française de Rome, Paris-Rome 1990.
- Lissarrague 1990b = F. Lissarrague, « Uno sguardo ateniese », in Duby, Perrot, I, 1990, 179-240 (trad. fr. « Femmes au figuré », in Duby, Perrot [1991], I, 159-251).
- Lissarrague 1994 = F. Lissarrague, « Orphée mis à mort », *Musica e Storia* 2 (1994), 269-307.
- Lissarrague 2001 = F. Lissarrague, « La fabrique de Pandora : naissance d'images », in Schmitt 2001, 39-67.
- Lissarrague 2006 = F. Lissarrague, « Comment peindre des Érinyes ? », *Mètis* NS 4 (2006) 51-70.
- Lissarrague, Schmitt Pantel 2008 = F. Lissarrague, P. Schmitt Pantel, « Amazones, entre peur et rêve », in Leduc 2008, 43-64.
- Llewellyn-Jones 2003 = L. Llewellyn-Jones (éd.), *Women's Dress in the Ancient Greek World*, Duckworth-The Classical Press of Wales, London-Swansea 2002.
- Lloyd 1966 = G.E.R. Lloyd, *Polarity and Analogy. Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge University Press 1966 (Bristol Classical Press, Bristol 1992).
- Lloyd 1979 = G.E.R. Lloyd, *Magic, Reason and Experience. Studies in the Origin and Development of Greek Science*, Cambridge University Press, Cambridge 1979 (tr. fr. : *Magie, raison et expérience : origines et développement de la science grecque*, Flammarion, Paris 1990).
- Lloyd 1983 = G.E.R. Lloyd, *Science, Folklore and Ideology. Studies in the Life Science in Ancient Greece*, Cambridge University Press, Cambridge-London 1983.
- Lloyd 1990 = G.E.R. Lloyd, *Demystifying Mentalities*, Cambridge University Press, Cambridge 1990 (trad. fr. *Pour en finir avec les mentalités*, La Decouverte, Paris 1993).
- Lloyd 1991 = G.E.R. Lloyd, *Methods and Problems in Greek Science*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.
- Lloyd Jones 1975 = H. Lloyd Jones, *Females of the Species. Semonides on Women*, Duckworth, London 1975.
- Lloyd Jones 1989 = H. Lloyd-Jones, « Les Érinyes dans la tragédie grecque », *Revue des Études Grecques* 102 (1989), 1-93.
- Loddo, Pelen, 1998 = D. Loddo, J.N. Pelen, « Croquemitaines d'Occitanie. L'alterité tutélaire », *Le monde alpin et rhodanien* 2-4 (1998), 81-102.
- Loddo 2018 = L. Loddo, *Solone demotikotatos. Il legislatore e il politico nella cultura democratica ateniese*, LED, Milano 2018.
- Loman 2004 = P. Loman, « No Woman No War : Women's Participation in Ancient Greek Warfare »,

- Greece and Rome* 51 (2004), 34-54.
- Lombardi 1994 = T. Lombardi, « Alcune considerazioni sul mito di Pandora », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, NS 46 (1994), 23-34.
- López Férez 1996 = J.A. López Férez, « *Sophia-sophos* dans la *Médée* d'Euripide », *Pallas* 45 (1996), 139-151.
- López Salvá 1994 = M. López Salvá, « El tema de Putifar en la literatura arcaica y clásica griega en su relación con la del Próximo Oriente », *Cuadernos de Filología Clásica* 4 (1994), 77-112.
- Lorau 1978 = N. Lorau, « Sur la race des femmes et quelques-unes de ses tribus », *Arethusa* 11 (1978), 43-87 (réproduit dans Lorau 1981a, 75-117).
- Lorau 1980 = N. Lorau, « Thucydide n'est pas un collègue », *Quaderni di Storia* 12 (1980), 57-81.
- Lorau 1981a = N. Lorau, *Les enfants d'Athènes. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Maspéro, Paris 1981.
- Lorau 1981b = N. Lorau, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la cité classique*, Ed. de l'EHESS, Paris 1981 (Payot et Rivage, Paris 1993²).
- Lorau 1981c = N. Lorau, « Origines des hommes. Les mythes grecs : naître enfin mortels », in Bonnefoy 1981, II, 197-202.
- Lorau 1982 = N. Lorau, « Crainte et tremblement du guerrier », *Traverses* 25 (1982), 116-127.
- Lorau 1983 = N. Lorau, Compte-rendu de Godelier 1982, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 38,6 (1983), 1264-1268.
- Lorau 1985a = N. Lorau, *Façons tragiques de tuer une femme*, Hachette, Paris 1985.
- Lorau 1985b = N. Lorau, « La cité, l'historien, les femmes », *Pallas* 32 (1985), 7-39.
- Lorau 1986 = N. Lorau, « Repolitiser la cité », *L'Homme* 97-98 (1986), 239-255.
- Lorau 1988 = N. Lorau, « Alors apparaîtront les Érinées », *L'écrit du temps* 17 (1988), 93-107.
- Lorau 1989 = N. Lorau, *Les expériences de Tiresias : le féminin et l'homme grec*, Gallimard, Paris 1989 (trad. it. *Il femminile e l'uomo greco*, Laterza, Roma-Bari 1991).
- Lorau 1990a = N. Lorau, *Les mères en deuil*, Seuil, Paris 1990 (trad. it. *Le madri in lutto*, Laterza, Roma 1991).
- Lorau 1990b = N. Lorau, « Che cos'è una dea ? » in Duby, Perrot, I, 1990, 13-55 (trad. fr. « Qu'est-ce qu'une déesse ? », in Duby, Perrot [1991], I, 31-62).
- Lorau 1993a = N. Lorau, « Éloge de l'anachronisme en histoire », *Le genre humain* 27 (1993), 23-39.
- Lorau 1996 = N. Lorau, *Né de la terre. Mythe et politique à Athènes*, Seuil, Paris 1996.
- Lorau 1997 = N. Lorau, *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Payot, Paris 1997.
- Lorau 1999 = N. Lorau, *La voix endeuillée. Essai sur la tragédie grecque*, Gallimard, Paris 1999.
- Lorau 2001 = N. Lorau, *Aspasie, l'étrangère, l'intellectuelle*, Clio. HFS 13 (2001), 17-42.
- Löwy 1995 = I. Löwy, « Le genre dans l'histoire sociale et culturelle des sciences », *Annales HSS* 50,3 (1995), 523-529.
- Lucas de Dios 1984 = J.M. Lucas de Dios, « Hesiodo, fr. 30 M.W. (= P. Oxy. 2481 fr. 1 ; 2484 fr. 2 ; 2485 fr. 1 col. 1) y el tratamiento sofocleo del mito de Tiro », *Estudios Clásicos* 26 (1984), 173-190.
- Lucas de Dios 1992 = J.M. Lucas de Dios, « El motivo de Putifar en la tragedia griega », *Epos* 8 (1992), 37-56.
- Lucas de Dios 2005 = J.M. Lucas de Dios, « El *Atamante* de Esquilo », in J. Costas Rodríguez (éd.), « *Ad amicam amicissime scripta* » : homenaje a la profesora María José López de Ayala y Genovés, UNED, Madrid 2005, 89-96.
- Luppe 1989 = W. Luppe, « Die Tennes-Hypothese », *Archiv für Papyrusforschung und verwandte*

Gebiete 35 (1989), 7-10.

Luschnig 2007 = C.A.E. Luschnig, *Granddaughter of the Sun. A Study of Euripides' Medea*, Brill, Leiden-Boston 2007.

Luzón 2016 = P. Luzón Martín, « Sobre el *Tiestes* de Agatón », *Minerva* 29 (2016), 127-148.

Lyons 2012 = D.J. Lyons, *Dangerous Gifts : Gender and Exchange in Ancient Greece*, University of Texas Press, Austin 2012.

MacKinnon 1978 = J.K. MacKinnon, « The Reason for the Danaids' Flight », *Classical Quarterly* 28 (1978), 74-82.

Mactoux 1975 = M.-M. Mactoux, *Pénélope. Légende et mythe*, Les Belles Lettres, Paris 1975.

Mactoux 1984 = M.-M. Mactoux, « La femme utile et *gunè* chez Lysias », in *Hommages à Lucien Lerat*, Université de Franche-Comté, Besançon 1984, 525-542.

Mactoux 1995 = M.-M. Mactoux, « Autour du travail au féminin. Athéniennes. Époque classique », *Mètis* 10 (1995), 307-314.

Mactoux 1999 = M.-M. Mactoux, « Esclaves-femmes dans le corpus d'Aristophane », in Reduzzi Merola, Storchi Marino 1999, 21-46.

Madrid 1999 = M. Madrid, *La misoginia en Grecia*, Cátedra, Madrid 1999.

Maggiorini 2015 = D. Maggiorini, « Funzioni retoriche della paura », in Coin-Longeray, Vallat 2015, 129-134.

Magistrini 1986 = S. Magistrini, « La/e perduta/e *Tyro* di Sofocle », *Dioniso* 56 (1986), 65-86.

Mainoldi 1995 = C. Mainoldi, « Mostri al femminile », in Raffaelli 1995, 69-92.

Maison de l'Orient 1985 = Maison de l'Orient, *La femme dans le monde méditerranéen*, I, *Antiquité*, Maison de l'Orient et de la Méditerranée J. Pouilloux, Lyon 1985.

Mancini 2005 = L. Mancini, *Il rovinoso incanto : storie di sirene antiche*, Il Mulino, Bologna 2005.

Mancini 2007 = L. Mancini, « Ibridi e mostri », in C. Franco (éd.), *Zoomania. Animali, ibridi e mostri nelle culture umane*, Protagon, Siena 2007, 145-166.

Manuli 1983 = P. Manuli, « Donne mascoline, femmine sterili, vergini perpetue : la ginecologia greca tra Ippocrate e Sorano », in Campese *et al.* 1983, 149-192.

Manuli 1988 = P. Manuli, « Le metamorfosi del femminile », in A. Barina *et al.* (éd.), *Melusina. Mito e leggenda di una donna serpente*, Utopia, Roma 1986, 87-94.

March 1987 = J.R. March, *The Creative Poet. Studies on the Treatment of Myths in Greek Poetry*, University of London, London 1987.

March 1989 = J.R. March, « Euripides' *Bakchai* : a Reconsideration in the Light of Vase-Paintings », *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 36 (1989), 33-65.

Marchiandi 2018 = D.F. Marchiandi, « Le altre donne di Atene : quelle che non vogliono sposarsi e quelle che vogliono divorziare », in Adorni, Belligni 2018, 49-69.

Marchiandi 2019 = D.F. Marchiandi, « Riflessioni sulla costruzione del valore dei tessili nell'Atene classica (... ma a partire dallo *himation* del sibarita Alcistene) », *Historiká* 9 (2019), 39-118.

Marchiandi 2020 = D.F. Marchiandi, « Un mondo profondamente asimmetrico » (compte-rendu à Castiglioni 2019), *L'Indice dei Libri del Mese* 37,1 (gennaio 2020), 31.

Mariani 2019 = L. Mariani, *Ermione dalla tragedia greca a Rossini*, Aracne, Roma 2019.

Marinatos 1995 = N. Marinatos, « Circe and Liminality : Ritual Background and Narrative Structure », in Ø. Andersen, M.W. Dickie (éd.), *Homer's World : Fiction, Tradition, Reality*, Norwegian Institute at Athens, Athens-Bergen 1995, 133-140.

Marinatos 2000 = N. Marinatos, *The Goddess and the Warrior : the Naked Goddess and Mistress of Animals in Early Greek Religion*, Routledge, London-New York 2000.

- Marino *et al.* 2002 = S. Marino, C. Montepaone, M. Tortorelli Ghidini (éd.), *Il potere invisibile. Figure del femminile tra mito e storia*, Filema, Napoli 2002.
- Marshall 2009 = C.W. Marshall, « Sophocles' *Chryses* and the Date of *Iphigenia in Tauris* », in J.R.C. Cousland, J.R. Hume (éd.), *The Play of Texts and Fragments : Essays in Honor of Martin Cropp*, Brill, Leiden 2009, 141-156.
- Martin 2013 = M. Martin, « “Que la Colchidienne fasse bouillir le chaudron d'airain” : rôles et fonctions du chaudron de Médée », *Gaia* 16 (2013), 171-189.
- Martin 1987 = R.P. Martin, « Fire on the Mountain : *Lysistrata* and the Lemnian Women », *Classical Antiquity* 6,1 (1987), 77-105.
- Martin 1989 = R.P. Martin, *The Language of Heroes. Speech and Performance in the Iliad*, Ithaca-London 1989.
- Martínez 2012 = J. Martínez, « Dorillus and the Female Audience : a Note on Aristophanes fr. 382 », in A. Melero, M. Labiano, M. Pellegrino (éd.), *Textos fragmentarios del teatro griego antiguo : problemas, estudios, y nuevas perspectivas*, Pensa Multimedia, Lecce-Brescia 2012, 83-91.
- Marzari 2010 = F. Marzari, « Paradigmi di follia e lussuria virginali in Grecia antica : le Pretidi tra tradizione mitica e medica », *I Quaderni del Ramo d'Oro on line* 3 (2010), 47-74.
- Marzari 2015 = F. Marzari, « L'*alphós* delle Pretidi fra mito e tradizione medica », *Gaia* 18 (2015), 521-534.
- Marx, Engels 1846 = K. Marx, F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, 1846 (trad. fr. *L'idéologie allemande* Éd. Sociales, Paris 2014).
- Massenzio 1970 = M. Massenzio, *Cultura e crisi permanente : la “xenia” dionisiaca*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1970.
- Masterson *et al.* 2015 = M. Masterson, N. Rabinowitz, J. Robson (éd.), *Sex in Antiquity : Exploring Gender and Sexuality in the Ancient World*, Routledge, London 2015.
- Mathieu 2004 = N.-C. Mathieu, « Sexe et genre », in H. Hirata, F. Laborie, H. le Doaré, D. Sénotier (éd.), *Dictionnaire critique du féminisme*, Puf, Paris 2004, 205-213.
- Mathieu 2013 = N.-C. Mathieu, *L'Anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*, iXe, Donnamarie-Dontilly 2013.
- Mathieu 2014 = N.-C. Mathieu, *L'Anatomie Politique 2. Usage, déréliction et résilience des femmes*, La Dispute, Paris 2014.
- Matthews, Salvo 2018 = L. Matthews, I. Salvo, « Cursing-Prayers and Female Vengeance in the Ancient Greek World », in Dawson, McHardy 2018, 141-159.
- Mayhew 1999 = R. Mayhew, « Behavior Unbecoming a Woman : Aristotle's *Poetics* 15 and Euripides' *Melanippe the Wise* », *Ancient Philosophy* 19,1 (1999), 89-104.
- Mayor 2017 = A. Mayor, *The Amazons. Lives and Legends of Warriors Women Across the Ancient World*, Princeton University Press, Princeton 2014 (trad. fr. *Les Amazones. Quand les femmes étaient les égales des hommes*, La Découverte, Paris 2017).
- McClure 1999 = L. McClure, *Spoken Like a Woman. Speech and Gender in Athenian Drama*, Princeton University Press, Princeton 1999.
- McClure 2003 = L. McClure, *Courtesans at Table : Gender and Greek Literary Culture in Athenaeus*, Routledge, New York 2003.
- McGinn 2014 = T.A.J. McGinn, « Prostitution : Controversies and New Approach », in Hubbard 2014, 87-105.
- McHardy 2004 = F. McHardy, « Womens's Influence on Revenge in Classic Greece », in McHardy, Marshall 2004, 92-114.
- McHardy 2005 = F. McHardy, « From Treacherous Wives to Murderous Mothers : Filicide in Tragic Fragments », in F. McHardy *et al.* (éd.), *Lost Dramas of Classical Athens : Greek Tragic Fragments*,

- University of Exeter, Exeter 2005, 131-135.
- McHardy 2008 = F. McHardy, *Revenge in Athenian Culture*, Duckworth, London 2008.
- McHardy 2018 = F. McHardy, « « The Power of our Mouths : Gossip as a Female Mode of Revenge » » in Dawson, McHardy 2018, 160-180.
- McHardy, Marshall 2004 = F. McHardy, E. Marshall, *Women's Influence on Classical Civilization*, Routledge, London-New York 2004.
- McMahon 1993 = A. McMahon, « Male Readings of Feminist Theory : The Psychologisation of Sexual Politics in the Masculinity Literature », *Theory and Society* 22,5 (1993), 675-695 (trad. fr. « Lectures masculines de la théorie féministe : la psychologisation des rapports de genre dans la littérature sur la masculinité », *L'Homme & la Société*, 158,4 [2005], 27-51).
- McManus 1997 = B. McManus, *Classics and Feminism : Gendering the Classics*, Twayne, New York 1997.
- McNally 1978 = S. McNally, « The Maenad in Early Greek Art », *Arethusa* 11 (1978), 101-136.
- McNiven 2000 = T. McNiven, « Fear and Gender in Greek Art », in A. Rautman (éd.), *Reading the Body : Representations and Remains in the Archaeological Record*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2000, 124-131.
- Mead 1949 = M. Mead, *Male and Female: a Study of the Sexes in a Changing World*, W. Morrow, New York 1949.
- Mehl 2011 = V. Mehl, « Des Lemniennes à Philoctète : puanteurs, punitions divines et châtement social en Grèce ancienne », in L. Bodiu, V. Mehl, M. Soria (éd.), *Corps outragés, corps ravagés de l'Antiquité au Moyen Âge*, Brepols, Turnhout 2011.
- Meiksins Wood 1994 = E. Meiksins Wood, *Peasant-Citizens and Slave. The Foundations of Athenian Democracy*, Verso, London-New York 1988.
- Melero 1996 = A. Melero, « Les autres Médées du théâtre grec », *Pallas* 45 (1996), 57-68.
- Melotti 2004 = M. Melotti, « Il mito di Fineo. Immagini di marginalità in Tracia tra regalità e divinazione », in Schirripa 2004a, 85-111.
- Mencacci 1995 = F. Mencacci, « La balia cattiva : alcune osservazioni sul ruolo della nutrice nel mondo antico », in Raffaelli 1995, 227-238.
- Mendelsohn 2002 = D. Mendelsohn, *Gender and the City in Euripides' Political Plays*, Oxford University Press, Oxford 2002.
- Meyer 1980 = H. Meyer, *Medeia und die Peliaden*, Bretschneider, Rome 1980.
- Michard, Ribéry 2008 = C. Michard, C. Ribéry, *Sexisme & sciences humaines. Pratique linguistique du rapport de sexage*, Septentrion, Villeneuve d'Ascq 2008.
- Mihailov 1955 = G. Mihailov, « La légende de Terée », *Annuaire de l'Université de Sofia* 50,2 (1955), 77-208.
- Milanezi 1998 = S. Milanezi, « Athènes : mythe comique. Représentations d'Athènes et des Athéniens dans la comédie d'Aristophane », in D. Bouvier, C. Calame (éd.), *Philosophes et historiens anciens face aux mythes*, Les Belles Lettres, Paris, 1998, 59-72.
- Milanezi 2000 = S. Milanezi, « Le suffrage du rire, ou le spectacle du politique en Grèce », in M.-L. Desclos (éd.), *Le rire des Grecs. Anthropologie du rire en Grèce ancienne*, Jérôme Million, Grenoble 2000, 369- 396.
- Milanezi 2019 = S. Milanezi, « Aristophane, L'assemblée des femmes », in *Silves grecques 2019-2020*, Atlande, Neuilly 2019, 123-287.
- Millender 1999 = E.G. Millender, « Athenian Ideology and the Empowered Spartan Women », in S. Hodkinson, A. Powell (éd.), *Sparta : New Perspectives*, Duckworth, London 1999, 273-321.
- Miller 2012 = S.A. Miller, « Monstrous Sexuality : Variations on the *Vagina Dentata* », in A.S. Mittman, P.J. Dendle (éd.), *The Ashgate Research Companion to Monsters and the Monstrous*,

- Ashgate Publishing, Farnham 2012, 311-328.
- Milo 2008 = D. Milo, *Il Tereo di Sofocle*, D'Auria, Napoli 2008.
- Minchin 2007 = E. Minchin, *Homeric Voices : Discourse, Memory, Gender*, Oxford University Press, Oxford 2007.
- Minton 1975 = W. Minton, « The Frequency and Structuring of Traditional Formulas in Hesiod's *Theogony* », *Harvard Studies in Classical Philology* 79 (1975), 25-54.
- Mirecki, Meyer 1995 = P. Mirecki, M. Meyer, (éd.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Brill, Leiden 1995.
- Mirón Pérez 2009 = M.D. Mirón Pérez, « Las madres vengadoras : mujeres, paz y violencia en la Grecia antigua », in R.M. Cid López (éd.), *Madres y maternidades. Construcciones culturales en la civilización clásica*, KRK Ediciones, Oviedo 2009.
- Molas Font 2013 = M.D. Molas Font, « Alteridad y género en el mito de las Amazonas », in R.M. Cid López, E. García Fernández, *Debita uerba : estudios en homenaje al profesor Julio Mangas Manjarrés*, Universidad de Oviedo, Oviedo 2013, 551-565.
- Monella 2005 = P. Monella, *Procne e Filomela : dal mito al simbolo letterario*, Pàtron, Bologna 2005.
- Monsacré 1984 = H. Monsacré, *Les larmes d'Achille. Le héros, la femme et la souffrance dans la poésie d'Homère*, Albin Michel, Paris 1984.
- Montanari 1981 = E. Montanari, *Il mito dell'autoctonia. Linee di una dinamica mitico-politica ateniese*, Bulzoni, Roma 1981.
- Montemurro 2019 = F. Montemurro, « La *Melanippe Sophè* di Euripide : l'archetipo dimenticato della donna filosofa », *I Quaderni del Ramo d'oro on-line*, Numero speciale (2019), 69-93.
- Montepaone 1979 = C. Montepaone, « L'ἄρκτεία a Brauron », *Studi storico-religiosi* 3 (1979), 343-364.
- Montepaone 1999 = C. Montepaone, *Lo spazio del margine. Prospettive sul femminile nella comunità antica*, Donzelli, Roma 1999.
- Moodie 2003 = G. Moodie, « Sophocles' *Tyro* and Late Euripidean Tragedy », in Sommerstein 2003, 117-138.
- Moraw 1998 = S. Moraw, *Die Mänade in der attischen Vasenmalerei des 6. und 5. Jahrhunderts v. Chr.*, Von Zabern, Mainz 1998.
- Moreau 1985a = A. Moreau, *Eschyle : la violence et le chaos*, Les Belles Lettres, Paris 1985.
- Moreau 1985b = A. Moreau, « Les Danaïdes de Mélanippidès : la femme virile », *Pallas* 32 (1985), 59- 90.
- Moreau 1987 = A. Moreau, « Épouser la princesse. Pélops et Hippodamie », in G. Ravis-Giordani (éd.), *Femmes et patrimoine dans les sociétés rurales de l'Europe méditerranéenne*, Éd. du CNRS, Paris 1987, 227-237.
- Moreau 1990 = A. Moreau, « Les sources d'Eschyle dans l'*Agamemnon* : silences, choix, innovations », *Revue des Études Grecques* 103 (1990), 47-51.
- Moreau 1994 = A. Moreau, *Le mythe de Jason et Médée. Le va-nu-pied et la sorcière*, Les Belles Lettres, Paris 1994.
- Moreau 1996 = A. Moreau, « Médée ou la ruine des structures familiales », in Cavalier 1996, 303-321.
- Morenilla Talens 2006 = C. Morenilla Talens, « Paratragedia del "pathos" en la Hermione euripidea », in E. Calderón Dorda, A. Morales Ortiz, M. Valverde Sánchez (éd.) *Koinòs lógos : homenaje al profesor José García López*, Ed. de la Universidad de Murcia, Murcia 2006, 685-698.
- Moret 1984 = J.-M. Moret, *Œdipe, la Sphinx et les Thébains. Essai de mythologie iconographique*, Institut Suisse, Rome 1984.
- Morgan 2005 = T. Morgan, « The Wisdom of Semonides fr. 7 », *Proceedings of the Cambridge*

Philological Society 51 (2005), 72-85.

Morin 2007 = B. Morin, « Du tison au flocon : Méléagre et l'Héraclès des *Trachiniennes* », *L'antiquité classique* 76 (2007), 25-38.

Mortensen 1992 = K. Mortensen, « Eurydice : Démonic or Devoted Mother ? », *Ancient History Bulletin* 6 (1992), 156-171.

Moscato Castelnuovo 1999 = L. Moscato Castelnuovo, « Amazzoni eponime di città eoliche e ioniche d'Asia Minore », *Sileno* 25,1-2 (1999), 137-164.

Mossé 1983 = C. Mossé, *La femme dans la Grèce antique*, Albin Michel, Paris 1983.

Mossé 1985 = C. Mossé, « *Astè kai politis*. La dénomination de la femme athénienne dans les *Plaidoyers* démosthénien », *Ktéma* 10 (1985), 77-79.

Mossé, Di Donato 1983 = C. Mossé, R. Di Donato, « *Status e/o funzione*. Aspetti della condizione della donna-cittadina nelle orazioni civili di Demostene », *Quaderni di Storia* 17 (1983), 151-159.

Motte 1973 = A. Motte, *Prairies et jardins de la Grèce antique : de la religion à la philosophie*, Palais des Académies, Bruxelles 1973.

Muller 2008 = M. Muller, « Les Amazones vues par les Grecs : de l'imaginaire à la représentation », *Cahiers de Recherches de l'Institut de Papyrologie et d'Égyptologie de Lille* 27 (2008), 65-73.

Murdock, Provost 1973 = G.P. Murdock, C. Provost, « Factors in the Division of Labor by Sex », *Ethnology* 12, 2 (1973), 203-225.

Mureddu 2012-2013 = P. Mureddu, « Prometeo (e Pandora) in Esiodo », *Aevum Antiquum* NS 12-13 (2012-2013), 55- 69.

Murnaghan 1987 = S. Murnaghan, « Penelope's *agnoia* : Knowledge, Power and Gender in the *Odyssey* », in Skinner 1987, 103-115.

Murphy 1958 = R.F. Murphy, *Mundurucù Religion*, University of California, Berkeley 1958.

Nagler 1977 = M.N. Nagler, « Dread Goddess Endowed With Speech », *Archaeological News* 6 (1977), 77-85.

Nagy 2010 = G. Nagy, « The Subjectivity of Fear as Reflected in Ancient Greek Wording », *Dialogues* 5 (2010), 29-45.

Nagy 1981 = J.F. Nagy, « The Deceptive Gift in Greek Mythology », *Arethusa* 14 (1981), 191-204.

Nancy 1984 = C. Nancy, « Euripide et le parti des femmes », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 17,2 (1984), 111-136.

Napolitano 1987 = M.L. Napolitano, « Le donne spartane e la guerra », *AION (Archeol.)* 9 (1987), 127-144.

Neils 1995 = J. Neils, « Femmes Fatales : Skylla and the Sirens in Greek Art », in Cohen B. 1995, 175-184.

Neils 2000 = J. Neils, « Others within the Other : an Intimate Look at Hetairai and Maenads », in Cohen 2000a, 203-226.

Neuhausen 1969 = K.A. Neuhausen, « Tereus und die Danaiden bei Aeschylus », *Hermes* 97 (1969), 167-186.

Nevett 2001 = L.C. Nevett, *House and Society in the Ancient Greek World*, Cambridge 2001.

Newton 1985 = R.M. Newton, « Ino in Euripides' *Medea* », *American Journal of Philology* 106,4 (1985), 496-502.

Nicolai 2011 = R. Nicolai, « La crisi del paradigma : funzioni degli *exempla* mitici nei cori di Sofocle », in A. Rodighiero, P. Scattolin, «... un enorme individuo, dotato di polmoni soprannaturali» : *funzioni, interpretazioni e rinascite del coro drammatico greco*, Fiorini, Verona 2011, 1-36.

Nicoletsa 2006 = M. Nicoletsa, « Électre d'Euripide : la digne fille de Clytemnestre », *Connaissance*

hellénique 109 (2006), 63-69.

Oakley 1972 = A. Oakley, *Sex, Gender and Society*, Temple Smith, London 1972.

Ober 1989 = J. Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens : Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*, Princeton University Press, Princeton 1989.

Ober, Strauss 1990 = J. Ober, B. Strauss, *Drama, Political Rhetoric, and the Discourse of Athenian Democracy*, in Winkler, Zeitlin 1990, 237-270.

Ogden 2002a = D. Ogden, « Controlling Womes's Dress : *Gynaikonomoi* », in Llewellyn-Jones 2002, 203-225.

Ogden 2002b = D. Ogden, *Magic, Witchcraft and Gosts in Greek and Roman Worlds : a Sourcebook*, Oxford University Press, Oxford 2002.

Ogden 2013 = D. Ogden, *Drakôn : Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*, Oxford University Press, Oxford-New-York 2013.

Ogden 2015 = D. Ogden, « *Katábasis* and the Serpent », *Les Études Classiques* 83,1-4 (2015), 193-210.

O'Higgins 1997 = D.M. O'Higgins, « Medea as Muse : Pindar's *Pythian* 4 », in Clauss, Johnston 1997, 103-126.

O'Laughlin 1974 = B. O'Laughlin, « Mediation of Contradiction: Why Mbum Women Do Not Eat Chicken », in Zimbalist Rosaldo, Lamphere 1974, 301-318.

Olson 2010 = S.D. Olson, « Comedy, Politics, and Society », in G.W. Dobrov, *Brill's Companion to the Study of Greek Comedy*, Brill, Leiden-Boston 2010, 35-69.

Ormand 2008 = K. Ormand, *Controlling Desires. Sexuality in Ancient Greece and Rome*, Praeger, Westport 2008.

Ormand 2014 = K. Ormand, « Foucault's History of Sexuality and the Discipline of Classics », in Hubbard 2014, 54-68.

Osborne 1993 = R. Osborne, « Women and Sacrifice on Classical Greece », *Classical Quarterly* 43 (1993), 392-404.

Osborne 2001 = R. Osborne, « The Use of Abuse : Semonides 7 », *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 47 (2001), 47-64.

Otte 2017 = J.-P. Otte, *Les mythes de la création. Les matins du monde du Cercle polaire à l'Océanie*, Les Belles Lettres, Paris 2017.

Padel 1983 = R. Padel, « Women : Model for Possession by Greek Demons », in Cameron, Kuhrt 1983, 3-19.

Padgett 2003 = J.M. Padgett (éd.), *The Centaur's Smile. The Human Animal in Early Greek Art*, Princeton University Art Museum, Princeton 2003.

Paduano 2005 = G. Paduano, « L'apologia di Pasifae nei *Cretesi* », in G. Bastianini, A. Casanova (éd.), *Euripide e i papiri*, Istituto Papirologico G. Vitelli, Firenze 2005, 127-144.

Page 1973 = D.L. Page, *Folktales in Homer's Odyssey*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1973.

Panyagua 1972 = E. Panyagua, « Catálogo de rapresentaciones de Orfeo en el arte antiguo », *Helmantica* 70 (1972), 83-137.

Papamichael 1982 = E. Papamichael, « Phoenix and Clytia (or Phthia) », *Dodone* 11 (1982), 213-234.

Papamichael 1983a = E.M. Papamichael, « Bellerophon and Stheneboea (or Antheia) », *Dodone* 12 (1983), 45-74.

Papamichael 1983b = E. Papamichael, « Peleus and Hippolyte Cretheis (or Astydameia) », *Dodone* 12 (1983), 139-152.

- Paradiso 1995 = A. Paradiso, « Violenza sessuale, *hybris* e consenso nelle fonti greche », in Raffaelli 1995, 93-109.
- Paradiso 2016 = A. Paradiso, « Peleus and Acastus' wife between Nicolaus of Damascus and Aelian », *Greek, Roman and Byzantine Studies* 56,2 (2016), 334-342.
- Parisinou 2002 = E. Parisinou, « The "Language" of Female Hunting Outfit in Ancient Greece », in Llewellyn-Jones 2002, 55-72.
- Parker 1983 = R. Parker, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford University Press, Oxford 1983.
- Parry 1930 = M. Parry, « Studies in the Epic Technique of Oral Verse-Making. Homer and Homeric Style », *Harvard Studies in Classical Philology* 41 (1930), 73-148.
- Passmore 2018 = O. Passmore, « Thaumastic acoustics : Typhoeus and "Ty-phonics" in Pindar, *Pythian* 1.26 and Hesiod, *Theogony* 834 », *Mnemosyne* S. 4, 71,5 (2018), 733-749.
- Patera 2014 = M. Patera, « Reflections of Discourse of Fear in Greek Sources », in Chaniotis, Ducret 2014, 109-134.
- Patera 2015 = M. Patera, *Figures grecques de l'épouvante de l'antiquité au présent*, Brill, Leiden-Boston 2015.
- Patterson 1987 = C. Patterson, « *Hai Attikai* : The Other Athenians », in Skinner 1987, 49-67.
- Patterson 1988 = C. Patterson, *Percles' Citizenship Law of 451-450 B.C.*, Ayer Company, Salem 1988.
- Paulme 1976 = D. Paulme, *La mère dévorante. Essai sur la morphologie des contes africains*, Gallimard, Paris 1976.
- Payen 2004 = P. Payen, « Femmes, armées civiques et fonctions combattantes en Grèce ancienne (VII^e-IV^e siècle avant J.-C.) », *Clio. HFS* 20 (2004), 15-41.
- Payen 2012 = P. Payen, *Les revers de la guerre en Grèce ancienne*, Belin, Paris 2012.
- Payen 2018 = P. Payen, *La guerre dans le monde grec (VIII^e-I^{er} siècles avant J.-C.)*, Armand Colin, Malakoff 2018.
- Payen, Scheid-Tissinier 2012 = P. Payen, É. Scheid-Tissinier, *Anthropologie de l'antiquité. Anciens objets, nouvelles approches*, Brepols, Turnhout 2012.
- Pearson 1910 = A.C. Pearson, « Phrixus and Demodice. A note on Pindar, *Pyth.* IV, 162f. », *Classical Review* 23 (1910), 255-257.
- Pébarthe 2016 = C. Pébarthe, « Le féminin est-il l'ennemi intérieur de la démocratie athénienne ? Misogynie et domination masculine à Athènes à l'époque classique », in M. Dumas, N. Mékouar-Hertzberg (éd.), *La misogynie. Des vestiges du passé aux combats d'aujourd'hui*, Lang, Bern-Berlin-Bruxelles 2016, 17-40.
- Pellegrino 2006 = M. Pellegrino, « Il mito di Medea nella memoria letteraria della *polis* del V sec. a.C. », in De Martino 2006, 523-538.
- Pellegrino 2008 = M. Pellegrino, « Il mito di Medea nella rappresentazione parodica dei commediografi greci », *Estudios griegos e indoeuropeos* 18 (2008), 201-216.
- Pelling 1997 = C. Pelling (éd.), *Greek Tragedy and the Historian*, Clarendon Press, Oxford 1997.
- Pellizer 1979 = E. Pellizer, « Il foderò e la spada. *Metis* amorosa e ginecofobia nell'episodio di Circe, *Od.* X 133 ss. », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* NS 1 (1979), 67-82.
- Pellizer 1982a = E. Pellizer, *Favole d'identità, favole di paura. Storia di caccia e altri racconti della Grecia antica*, Istituto Enciclopedia Italiana, Roma 1982.
- Pellizer 1982b = E. Pellizer, « La sposa funesta nei racconti di Ulisse », in Pellizer 1982a, 72-81.
- Pellizer 1982c = E. Pellizer, « *Baubò "ou le temps sans retour"* », in Pellizer 1982a, 147-162.
- Pellizer 1987 = E. Pellizer, « Rappresentazioni femminili della paura nella mitologia greca », in G. del Olmo Lete *et al.*, *La dona en l'antiguitat*, Editorial AUSA, Sabadell 1987, 47-59.

- Pellizer 1990 = E. Pellizer, « Sulla fortuna di Semonide Amorgino », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, NS 35,2 (1990), 21-37.
- Pellizer 1998 = E. Pellizer, « Figures de croquesmitaines féminines en Grèce antique », in J. Berlioz, D. Alexandre-Bidon (éd.), *Le croquesmitaines. Fair peur et éduquer*, Le monde Alpin et Rhodanien, Grenoble 1998, 141-151.
- Pembroke 1965 = S. Pembroke, « Last of the Matriarchs : a Study in the Inscriptions of Lycia », *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 8 (1965), 217-247.
- Pembroke 1967 = S. Pembroke, « Women in Charge. The Function of Alternatives in Early Greek Tradition and the Ancient Idea of Matriarchy », *Journal of Warburg Institute* 30 (1967), 1-35.
- Pembroke 1970 = S. Pembroke, « Le rôle des femmes dans la fondation des colonies grecques : Locres et Tarente », *Annales ESC* 25 (1970), 1240-1270.
- Penglase 1994 = C. Penglase, *Greek Myths and Mesopotamia : Parallels and Influences in the Homeric Hymns and Hesiod*, Routledge, London-New York 1994.
- Penrose 2016 = W.D. Penrose, *Postcolonial Amazons : Female Masculinity and Courage in Ancient Greek and Sanskrit Literature*, Oxford University Press, Oxford-New York 2016.
- Peradotto, Sullivan 1984 = J. Peradotto, J.P. Sullivan (éd.), *Women in the Ancient World. The Arethusa Papers*, SUNY Press, Albany 1984.
- Perceau 2012 = S. Perceau « La voix d'Hélène dans l'épopée homérique : fiction et tradition », *Cahiers mondes anciens* 3 (2012), n.p. <https://journals.openedition.org/mondesanciens/829>
- Perentidis 1997 = S. Perentidis, « Réflexions sur la polyandrie à Sparte dans l'Antiquité », *Revue historique de droit français et étranger* 75 (1997), 7-31.
- Perrone 2019 = S. Perrone, *Fragmenta Comica. Krates (Cratete. Introduzione, traduzione e commento)*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2019.
- Perrot 1984 = M. Perrot, *Une histoire des femmes est-elle possible ?*, Rivage, Marseille 1984.
- Perrot 1998 = M. Perrot, *Les femmes ou les silences de l'histoire*, Flammarion, Paris 1998.
- Perusino, Colantonio 2012 = F. Perusino, M. Colantonio *La Commedia greca e la storia*, ETS, Pisa 2012.
- Petit 2016 = T. Petit, « Sphinx et "katábasis" dans la peinture de vases », *Cahiers des Études Anciennes* 53 (2016), 113-150.
- Petit 2017 = T. Petit, « Monstres sauvages ou hybrides psychopompes ? À propos du livre de Lorenz Winckler-Horaček, *Monster in der frühgriechischen Kunst : Die Überwindung des Unfassbaren*, Berlin-Boston, 2015 », *Dialogues d'histoire ancienne* 43,1 (2017), 13-32.
- Petrocelli 1995 = C. Petrocelli, « Donne, spionaggio, delazione », in Raffaelli 1995, 199-215.
- Petrone 1995 = G. Petrone, « La donna "virile" », in Raffaelli 1995, 259-27.
- Pfefferkorn 2007 = R. Pfefferkorn, *Inégalités et rapports sociaux. Rapports de classes, rapports de sexes*, La Dispute, Paris 2007.
- Phillips 1991 = C.R. Phillips, « *Nullum Crimen sine Lege* : Socioreligious Sanctions on Magic », in Faraone, Obbink 1991, 260-276.
- Phillips 2008 = D. Phillips, *Avengers of Blood. Homicide in Athenian Law and Custom from Draco to Demosthenes*, F. Steiner, Stuttgart 2008.
- Picklesimer Pardo 1981 = M.L. Picklesimer Pardo, « Una leyenda-tipo. La traición por amor », *Sodalitas* 2 (1981), 325-345.
- Piérart 1998 = M. Piérart, « Omissions et malentendus dans la *Périégèse* : Danaos et ses filles à Argos », in V. Pirenne-Delforge, *Le Panthéon des cités des origines à la Périégèse de Pausanias*, Presses Universitaires de Liège, Liège 1998, 165-193.
- Pilo 2014 = C. Pilo, « La *rhabdos* di Circe. Egesi di un oggetto magico tra mito e immagine », *Gaia*

17 (2014), 209-226.

Pironti 2013 = G. Pironti, « Des dieux et des déesses : le genre en question dans la représentation du divin en Grèce ancienne », in Boehringer, Sebillotte Cuchet 2013a, 155-167.

Pisano 2013 = C. Pisano, « Da spauracchio per i bambini a *indictio silentii*. I “mostri dell’infanzia” nell’antica Grecia », in Baglioni 2013a, 69-78.

Pizzigalli 1934 = A.M. Pizzigalli, « Poeti indiani, emuli di Simonide Amorgino », *Rendiconti dell'Istituto Lombardo di Scienze e Lettere* 67 (1934), 918-930.

Pizzocaro 1993 = M. Pizzocaro, « Fenice e il bambino mai nato », *Vichiana* 4 (1993), 3-12.

Platter 2007 = C. Platter, *Aristophanes and the Carnival of Genres*, The J. Hopkins University Press, Baltimore 2007.

Polanyi 1957 = K. Polanyi, « Aristotle Discovers the Economy », in Polanyi *et al.* (éd.), *Trade and Market in the Early Empires*, The Free Press, New York 1957, 44-94.

Polignac 2007 = F. de Polignac, « Sexe et genre dans les rites funéraires grecs : quelques aperçus », in L. Baray *et al.* (éd.), *Pratiques funéraires et sociétés. Nouvelles approches en archéologie et en anthropologie sociale*, Université de Dijon, Dijon 2007, 349-356.

Polito 2005 = M. Polito, « I racconti di fondazione su Tenedo : il Τενέδιος πέλεκος e la Αιολέων στρατιά », in A. Mele, M. L. Napolitano, A. Visconti (éd.), *Eoli ed Eolide tra madrepatria e colonie*, Luciano, Napoli 2005, 187-199.

Pomeroy 1974 = S. Pomeroy, « Andromaque ; un exemple méconnu de matriarcat », *Revue des Études Grecques* 87 (1974), 16-19.

Pomeroy 1975 = S. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives and Slaves : Women in Classical Antiquity*, Schocken Books, New York 1975.

Porter 1999 = J.I. Porter, *Constructions of the Classical Body*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1999.

Porter 2007 = J.R. Porter, « Adultery by the Book : Lysias 1 (on *The Murder of Eratosthenes*) and Comic Diegesis », in E. Carawan (éd.), *Oxford Readings in The Attic Orators*, Oxford 2007, 60-88.

Pòrtulas 2003 = J. Pòrtulas, « La reina de Candaules », in F. De Martino, C. Morenilla (éd.), *L'ordim de la llar*, Levante, Bari 2003, 469-474.

Pòrtulas 2004 = J. Pòrtulas, « El silenci endolat d'Estenebea », in F. De Martino, C. Morenilla (éd.), *El caliu de l'oikos*, Levante, Bari 2004, 503-522.

Pòrtulas 2009 = J. Pòrtulas, « Le ragioni delle Danaidi », in F. De Martino, C. Morenilla (éd.), *Legitimación e institucionalización política de la violencia*, Levante, Bari 2009, 271-304.

Pòrtulas 2011 = J. Pòrtulas, « La culpa d'Aèrope », in F. De Martino, C. Morenilla (éd.), *Teatro y sociedad en la Antigüedad clásica : la mirada de las mujeres*, Levante, Bari 2011, 307-338.

Pòrtulas 2016 = J. Pòrtulas, « El *Fénix* de Eurípides, el héroe de Anagirunte y Jerónimo de Rodas », *Studia Philologica Valentina* 18 (2016), 319-334.

Powell 2005 = A. Powell, « Les femmes de Sparte (et d'autres cités) en temps de guerre », in Bertrand 2005, 321-335.

Pozzi 1996 = D.C. Pozzi, « Deianira vere Oenei filia », *Hermes* 124 (1996), 104-108.

Pralon 1996 = D. Pralon, « Les *Péliades* d'Euripide », *Pallas* 45 (1996), 69-83.

Pratt 2000 = L. Pratt, « The Old Women of Ancient Greece and the Homeric *Hymn to Demeter* », *Transactions of the American Philological Association* 130 (2000), 41-65.

Pritchard 1950 = J.B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton University Press, Princeton 1950 (1969³).

Pritchard 2014 = D.M. Pritchard, « The Position of Attic Women in Democratic Athen », *Greece & Rome* 61,2 (2014), 174-193.

- Prost, Wilgaux 2006 = F. Prost, J. Wilgaux (éd.), *Penser et représenter le corps dans l'Antiquité*, PUR, Rennes 2006.
- Provenzale 1999 = V. Provenzale, « La ménade à l'enfant ou le paroxysme du délire », *Antike Kunst* 42,2 (1999), 73-81.
- Pucci 1977 = P. Pucci, « Il mito di Pandora in Esiodo », in *Il mito greco*, Ed. dell'Ateneo, Roma 1977, 207-229.
- Quintillá Zanuy 1996 = T. Quintillá Zanuy, « Voces femeninas en el mito antiguo : el maleficio de un enigma », in M.A. Calero Fernández, *La imagen de la mujer en la literatura*, Edicions de la Universidad de Lleida, Lleida 1996, 13-32.
- Rabinowitz 2004 = N. Rabinowitz, « Politics of Inclusion/Exclusion in Attic Tragedy », in McHardy, Marshall 2004, 40-55.
- Raffaelli 1995 = R. Raffaelli (éd.), *Vicende e figure femminili in Grecia e a Roma*, Commissione per le pari opportunità tra uomo e donna della regione Marche, Ancona 1995.
- Raffaelli et al. 2005 = R. Raffaelli, R. Danese, M. Falivene, L. Lomiento (éd.), *Vicende di Ipsipile da Erodoto a Metastasio*, QuattroVenti, Urbino 2005.
- Ramnoux 1959 = C. Ramnoux, *Nuit et les enfants de la nuit dans la tradition grecque*, Flammarion, Paris 1959.
- Reckford 1974 = K.J. Reckford, « Phaedra and Pasiphae. The Pull Backward », *Transactions of the American Philological Association* 104 (1974), 307-328.
- Reduzzi Merola, Storchi Marino 1999 = F. Reduzzi Merola, A. Storchi Marino (a c. di), *Femmes-esclaves. Modèles d'interprétation anthropologique, économique, juridique*, Jovene, Napoli 1999.
- Reeder 1995 = E. Reeder, *Pandora. Women in Classical Greece*, Walters Art Gallery-Princeton University Press, Princeton 1995.
- Regourd 2012 = A. Regourd, « Représentations d'Umm Sibyān dans les contes yemenites : de la dévoreuse d'enfant à la djinniyya possédant les humains », in Caiazza, Ernoult 2012, 63-71.
- Reinsberg 1989 = C. Reinsberg, *Ehe, Hetärentum und Knabenliebe im antiken Griechenland*, Beck, Munich 1989.
- Reiter 1975 = R.R. Reiter (éd.), *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, New York 1975.
- Renaud 1993 = J.-M. Renaud, *Le mythe de Méléagre : essais d'interprétation*, DL, Liège 1993.
- Renaud 2000 = J.-M. Renaud, « Magie et imprécations dans les mythes grecs : le cas d'Althaia », in A. Moreau, J.-C. Turpin (éd.), *La magie, II, La magie dans l'antiquité grecque tardive. Les mythes*, Publications de l'Université P. Valéry Montpellier III, Montpellier 2000, 223-231.
- Renaud 2011 = J.-M. Renaud, « Le rôle de Dionysos dans le mythe d'Athamas », in A. Meurant, *Les mythes parentaux : voix d'hier, résonances d'aujourd'hui*, Université Charles-de-Gaulle-Lille III, Lille 2011, 103-110.
- Resel 2000 = M. Resel, « Le metamorfosi del mito di Scilla », *Myrtia* 15 (2000), 5-26.
- Revol-Marzouk 2018 = L. Revol-Marzouk, *L'énigme aux origines : le sphinx dans l'Antiquité égyptienne, grecque et romaine*, Classiques Garnier, Paris 2018.
- Ribeiro Corossacz 2015 = V. Ribeiro Corossacz, « Sesso e genere, oltre natura e cultura », in A. Cutolo et al. (éd.), *Tempo, persona e valore*, Argo, Lecce 2015, 127-143.
- Richer 2005 = N. Richer, « La violence dans les mondes grec et romain », in Bertrand 2005, 7-35.
- Richlin 1998 = A. Richlin, « Foucault's "History of Sexuality" : A Usefull Theory for Women ? », in Larmour et al. 1998a, 138-170.
- Riddle 1992 = J.M. Riddle, *Contraception and Abortion from the Ancient World to the Renaissance*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1992.

- Riu 1999 = X. Riu, *Dionysism and Comedy*, Rowman & Littlefield, Lanham-Boulder-New York-Oxford 1999.
- Rocchi 1997 = M. Rocchi, « Monete di Tenedos : la doppia ascia di Tennes e dei granchi dell'isola », in N.F. Parise (éd.), *Bernard Laum. Origine della moneta e teoria del sacrificio*, Istituto Italiano di Numismatica, Roma 1997.
- Rodighiero 2000 = A. Rodighiero, *La parola, la morte, l'eroe : aspetti di poetica sofoclea*, Imprimerie, Padova 2000.
- Rodighiero 2012 = A. Rodighiero, *Generi lirico-corali nella produzione drammatica di Sofocle*, Narr Verlag, Tübingen 2012.
- Rodríguez Alfageme 2005 = I. Rodríguez Alfageme, « La hetera en la comedia ática », in R. Grisolia, G.M. Rispoli (éd.), *Il personaggio e la maschera*, Naus, Pozzuoli 2005, 131-154.
- Rodríguez Alfageme 2012 = I. Rodríguez Alfageme, « Personajes femeninos secundarios en Aristófanes », in De Martino, Morenilla 2012, 273-299.
- Rodríguez Cidre 2002 = E. Rodríguez Cidre, « La mujer vengadora como monstruo : la deshumanización de Hécuba en la obra homónima de Eurípides », *Argos* 26 (2002), 123-133.
- Romani 1995 = S. Romani, « Donne-amazzoni in Aristofane », in Raffaelli 1995, 131-142.
- Romani 2015 = S. Romani, « Il mito di Arianna », in M. Bettini, S. Romani, *Il mito di Arianna : immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Einaudi, Torino 2015, 27-234.
- Romilly 1956 = J. de Romilly, « La crainte dans l'oeuvre de Thucydide », *Classica et Mediaevalia* 17 (1956), 119-127.
- Romilly 1958 = J. de Romilly, *La crainte et l'angoisse dans le théâtre d'Eschyle*, Les Belles Lettres, Paris 1958 (2011²).
- Rosaldo, Atkinson 1975 = M. Zimbalist Rosaldo, J. Monnig Atkinson, « Man the Hunter and Woman : Metaphors for the Sexes in Ilongot Magical Spells », in R. Willis (éd.), *The Interpretation of Symbolism*, Malaby Press, London 1975, 43-75.
- Rosaldo, Lamphere 1974 = M. Zimbalist Rosaldo, L. Lamphere (éd.), *Woman, Culture and Society*, Stanford University Press, Stanford 1974.
- Roscaglia 1988 = F. Roscaglia, « La descrizione del sé e dell'altro : api ed alveare da Esiodo a Semonide », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, NS 29,1 (1988), 105-118.
- Roscaglia 1990 = F. Roscaglia, « La dispensa di Iscomaco. Senofonte, Platone e l'amministrazione della casa », *Quaderni di Storia* 31 (1990), 35-55.
- Roscaglia 2003 = F. Roscaglia, « Il giambo di Semonide contro le donne e la dizione aedica », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, NS 73,1 (2003), 105-118.
- Roscino 2018 = C. Roscino, « Il mito di Fineo : la tradizione iconografica », in S. Novelli (éd.), *Eschilo. Ecdotica, esegesi e performance teatrale*, A.M. Hakkert, Amsterdam 2018, 151-178.
- Rose 2012 = P.W. Rose, *Class in Archaic Greece*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2012.
- Rosellini 1979 = M. Rosellini, « *Lysistrata* : une mise en scène de la féminité », in Auger *et al.* 1979, 11-32.
- Rosellini, Saïd 1978 = M. Rosellini, S. Saïd, « Usage des femmes et autres *nomoi* chez les sauvages d'Hérodote », *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* 8,3 (1978), 949-1005.
- Rösler 2006 = W. Rösler, « *Klytáiméstra paidoktónos* : variazioni del mito degli Atridi nell'*Oresteia* di Eschilo », *Lexis* 24 (2006), 13-21.
- Rösler, Zimmermann 1991 = W. Rösler, B. Zimmermann, *Carnevale e utopia nella Grecia antica*, Levante, Bari 1991.
- Roubineau 2018 = J.-M. Roubineau, « Pauvreté, rationalité économique et abandon d'enfants dans les cités grecques », in C. Pébarthe, O. Devillers (éd.), *Histoire de familles dans le monde grec ancien et*

- dans la Rome antique*, Ausonius, Bordeaux, 289-312.
- Rousselle 1980 = A. Rousselle, « Observation féminine et idéologie masculine : le corps de la femme d'après les médecins grecs », *Annales ESC* 35,5 (1980), 1089-1115.
- Roux 2009 = O. Roux, « Parenté hippocratique et parenté aristotélicienne : quelques réflexions sur les théories biologiques de la Grèce ancienne », *Pallas* 79 (2009), 307-322.
- Roux 2016 = O. Roux, *Monstres. Une histoire générale de la tératologie des origines à nos jours*, CNRS Éditions, Paris 2016.
- Rubin 1975 = G. Rubin, « The Traffic in Women : Notes on the “political economy” of sex », in Reiter 1975, 157-210 (trad. fr. : « L'économie politique du sexe : transactions sur les femmes et systèmes de sexe/genre », *Les Cahiers du CEDREF* 7 (1998), 3-81.
- Rudhardt 1986 = J. Rudhardt, « Pandora : Hésiode et les femmes », *Museum Helveticum* 43,4 (1986), 231-246.
- Ryzman 1989 = M. Ryzman, « The Psychological Role of Danaus in Aeschylus' *Suppliques* », *Eranos* 87 (1989), 1-6.
- Sabbatucci 1978 = D. Sabbatucci, *Il mito, il rito e la storia*, Bulzoni, Roma 1978.
- Saïd 1978 = S. Saïd, *La faute tragique*, Maspero, Paris 1978.
- Saïd 1979 = S. Saïd, « L'Assemblée des femmes : les femmes, l'économie et la politique », in Auger *et al.* 1979, 33-69.
- Saïd 1985 = S. Saïd, « Usages de femmes et sauvagerie dans l'ethnographie grecque d'Hérodote à Diodore et Strabon », in *Maison de l'Orient* 1985, 137-150.
- Saïd 2013 = S. Saïd, *Le monde à l'envers : pouvoir féminin et communauté des femmes en Grèce ancienne*, Les Belles Lettres, Paris 2013.
- Saldutti 2013 = V. Saldutti, « Teatro e storia ateniese. A proposito di due recenti volumi », *Incidenza dell'Antico* 11 (2013), 169-182.
- Samuel 1975 = P. Samuel, *Amazones, guerrières et gaillardes*, Complexe, Grenoble 1975.
- Sanchis Llopis 2013 = J. Sanchis Llopis, « Las mujeres de Lemnos en la comedia griega », in L.M. Pino-Campos, G. Santana Henríquez (éd.), *Καλὸς καὶ ἀγαθὸς ἀνὴρ· διδασκάλου παράδειγμα. Homenaje al Profesor Juan Antonio López Férez*, Ediciones Clásicas, Madrid 2013, 763-769.
- Sanchis Llopis 2014 = J. Sanchis Llopis, « El tratamiento cómico de Empusa, Lamia y otros terribles personajes femeninos », in Á. Martínez Fernández (éd.), *Agalma. Ofrenda desde la Filología clásica a Manuel García Teijeiro*, Universidad de Valladolid, Valladolid 2014, 623-630.
- Sanchis Llopis 2014 = J. Sanchis Llopis, « Las profesionales del sexo en la comedia griega del siglo IV a.C. », *Asparkia* 25 (2014), 48-67 .
- Sancisi-Weerdenburg 1983 = H. Sancisi-Weerdenburg, « *Exit Atossa* : Images of Women in Greek Historiography on Persia », in Cameron, Kuhrt 1983, 20-30.
- Sancisi-Weerdenburg 1987 = H. Sancisi-Weerdenburg, « Decadence in the Empire or Decadence in the Sources ? From Source to Synthesis : Ctesias », in H. Sancisi-Weerdenburg (éd.), *Achaemenid History*, I, *Sources, Structures and Synthesis*. Brill, Leiden 1987, 33-45.
- Sanders, Johncock 2016 = E. Sanders, M. Johncock (éd.), *Emotion and Persuasion in Classical Antiquity*. Franz Steiner, Stuttgart 2016.
- Santillan 1996 = D. Santillan, « Du festin à l'échange : les grâces de Pandore », in Blaise 1996, 315-348.
- Santucci 2003 = A. Santucci, « Le vicende di Ipsipile nell'iconografia antica », in Raffaelli *et al.* 2005, 193-215.
- Sassi 1988 = M.M. Sassi, *La scienza dell'uomo nella Grecia antica*, Bollati Boringhieri, Torino 1988.
- Savalli 1983 = I. Savalli, *La donna nella società della Grecia antica*, Patron, Bologna 1983.

- Savalli Lestrade 2003 = I. Savalli Lestrade, « La place des reines à la cour et dans le royaume à l'époque hellénistique », in Frei-Stolba *et al.* 2003, 59-76.
- Scafuro 2006 = A.C. Scafuro, « Identifying Solonian Laws », in Blok, Lardinois 2006, 175-196.
- Scarborough 1991 = J. Scarborough, « The Pharmacology of Sacred Plants, Herbs, and Roots », in Faraone, Obbink 1991, 138-174.
- Scarborough 2012 = J. Scarborough, « The Inheritance of Violence in the Lyric Imagery of Sophocles' *Electra* », *Lexis* 30 (2012), 125-133.
- Schaps 1979 = D.M. Schaps, *Economic Right of Women in Ancient Greece*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1979.
- Schaps 1985 = D. Schaps, « The Women of Greece in Wartime », *Classical Philology* 77 (1982), 193-213.
- Scheer 2000 = T. Scheer, « Forschungen über die Frau in der Antike. Ziele, Methoden, Perspektiven », *Gymnasium* 107 (2000), 143-172.
- Scheid-Tissinier 2012 = É. Scheid-Tissinier, « Du bon usage des émotions dans la culture grecque », in Payen, Scheid-Tissinier 2012, 263-289.
- Scheidel 1995-1996 = W. Scheidel, « The Most Silent Women of Greece and Rome. Rural Labour and Women's Life in the Ancient World », I-II, *Greece and Rome* 42 (1995), 202-217 et 43 (1996), 1-10.
- Schein 1995 = S.L. Schein, « Female Representations and Interpreting the *Odyssey* », in Cohen B. 1995, 17-26.
- Schirripa 2004a = P. Schirripa (éd.), *I Traci tra l'Egeo e il Mar Nero*, CUEM, Milano 2004.
- Schirripa 2004b = P. Schirripa, « Il confine mobile della Tracia e la fantasia tragica. Miti traci a teatro », in Schirripa 2004a, 65-83.
- Schirripa 2015a = P. Schirripa (éd.), *I Traci tra geografia e storia*, Tangram, Trento 2015.
- Schirripa 2015b = P. Schirripa, « L'image grecque de la Thrace entre barbarie et fascination. Pour une remise en question », in Schirripa 2015a, 15-52.
- Schlesier 1988 = R. Schlesier, « Die Bakchen des Hades. Dionysische Aspekte von Euripides *Hekabe* », *Mètis* 3 (1988), 111-135.
- Schlesier 1993 = R. Schlesier, « Mixtures of Masks : Maenads as Tragic Models », in Carpenter, Faraone 1993, 89-114.
- Schmidt 1995 = M. Schmidt, « Sorceress », in Reeder 1995, 57-62.
- Schmitt 2001 = J.-C. Schmitt (éd.), *Ève et Pandora. La création de la première femme*, Gallimard, Paris 2001.
- Schmitt Pantel 1977 = P. Schmitt- Pantel, « Athéna Apatouria et la ceinture : les aspects féminins des Apatouries à Athènes », *Annales ESC* 32,6 (1977), 1059-1071.
- Schmitt Pantel 1984 = P. Schmitt- Pantel, « La différence des sexes, histoire, anthropologie et cité », in Perrot 1984, 97-119.
- Schmitt Pantel 1990 = P. Schmitt Pantel, « La storia delle donne nella storia antica oggi », in Duby, Perrot, I, 1990, 493-502 (trad. fr. « *L'histoire des femmes en histoire ancienne aujourd'hui* », in Duby, Perrot [1991], I, 493-502).
- Schmitt Pantel 1992 = P. Schmitt Pantel, *La cité au banquet : histoire des repas publics dans les cités grecques*, École Française de Rome, Roma, 1992.
- Schmitt Pantel 1994-95 = P. Schmitt Pantel, « Autour d'une anthropologie des sexes. À propos de la femme sans nom d'Ischomaque », *Mètis* 9-10 (1994-1995), 299-305.
- Schmitt Pantel 1997 = P. Schmitt-Pantel, « De la construction de la violence en Grèce ancienne : femmes meurtrières et hommes séducteurs », in Dauphin *et al.* 1997, 19-32.

- Schmitt Pantel 1998 = P. Schmitt Pantel, « Entre public et privé, le politique ? », *Ktèma* 23 (1998), 407-413.
- Schmitt Pantel 2001 = P. Schmitt Pantel, « La création de la femme : un enjeu pour l'histoire des femmes ? », in Schmitt 2001, 211-32.
- Schmitt Pantel 2003 = P. Schmitt Pantel, « Le banquet et le “genre” sur les images grecques, propos sur les compagnes et les compagnons », *Pallas* 61 (2003), 83-95.
- Schmitt Pantel 2007 = P. Schmitt Pantel, « Aspasia, la nouvelle Omphale. Genre, sentiment et politique au siècle de Périclès », in Schmitt Pantel, Polignac 2007, 199-221.
- Schmitt Pantel 2009 = P. Schmitt Pantel, *Hommes illustres : moeurs et politique à Athènes au V^e siècle*, Flammarion, Paris 2009.
- Schmitt Pantel 2012a = P. Schmitt Pantel, « Les moeurs des Grecs : histoire, anthropologie et politique », in Payen, Scheid-Tissinier 2012, 121-141.
- Schmitt Pantel 2012b = P. Schmitt Pantel, « La ceinture des Amazones : entre mariage et guerre, une histoire de genre », in Gherchanoc, Huet 2012, 27-38.
- Schmitt Pantel, Polignac 2007 = P. Schmitt Pantel, F. de Polignac (éd.), *Athènes et le politique. Dans le sillage de Claude Mossé*, Albin Michel, Paris 2007.
- Schnapp 1997 = A. Schnapp, *Le chasseur et la cité : chasse et érotique en Grèce ancienne*, A. Michel, Paris 1997.
- Schneider, Seifert 2010 = L.A. Schneider, M. Seifert, *Sphinx, Amazone, Mänade : bedrohliche Frauenbilder im antiken Mythos*, Theiss, Stuttgart 2010.
- Scholem 1972 = G. Scholem, « Lilith », in *Encyclopedia Judaica*, XI, Keter Publishing House-Macmillan, Jerusalem 1972, 245-249.
- Schwabl 1966 = H. Schwabl, *Esiods Theogonie. Eine unitarische Analyse*, H. Böhlau Nachf, Wien 1966.
- Scobie 1978 = A. Scobie, « Strigiform Witches in Roman and Other Cultures », *Fabula* 19 (1978), 74-101.
- Scott 1986 = J. Scott, « Gender : A Useful Category of Historical Analysis », *The American Historical Review* 91,5 (1986), 1053-1075 (trad. fr. « Genre, une catégorie utile d'analyse historique », in *Les Cahiers du GRIF* 37-38, [1988], 125-155).
- Seaford 1993 = R. Seaford, « Dionysus as Destroyer of the Household : Homer, Tragedy, and the Polis », in Carpenter, Faraone 1993, 115-146.
- Seaford 1994 = R. Seaford, *Reciprocity and Ritual : Homer and Tragedy in the Developing City-State*, Clarendon Press, Oxford 1994.
- Sebillotte Cuchet 2004 = V. Sebillotte Cuchet, « La sexualité et le genre : une histoire problématique pour les hellénistes. Détour par la virginité des filles sacrifiées pour la patrie », *Mètis* NS 2 (2004), 137-161, <https://books.openedition.org/editionsehess/2190?lang=it>
- Sebillotte Cuchet 2007 = V. Sebillotte Cuchet, « Les antiquistes et le genre », in Sebillotte Cuchet, Ernoult 2007, 11-26.
- Sebillotte Cuchet 2008a = V. Sebillotte Cuchet, « Représenter les sexes. Réflexions à partir de publications récentes sur le genre et l'Antiquité grecque », *Perspective* 4 (2008), 2-24.
- Sebillotte Cuchet 2008b = V. Sebillotte Cuchet, « Artémisia et Herodote, deux *metis* face à l'ordre des genres athénien », *Clio HFS* 27 (2008), 15-33.
- Sebillotte Cuchet 2009 = V. Sebillotte Cuchet, « La fabrique d'une héroïne au V^e siècle : Hérodote et Artémise d'Halicarnasse », in Bodiou, Mehl 2009, 19-32.
- Sebillotte Cuchet 2011 = V. Sebillotte Cuchet, « Sexes, genre et “idéologie civique” : les dessus et les dessous du *Contre Léocrate* », in V. Azoulay, P. Ismard (éd.), *Clysthène et Licurgue d'Athènes. Autour du politique dans la cité*, Publications de la Sorbonne, Paris 2011, 255-274.

- Sebillotte Cuchet 2012a = V. Sebillotte Cuchet, « Touchée par le féminisme. L'antiquité avec les sciences humaines », in Payen, Scheid-Tissinier 2012, 143-172.
- Sebillotte Cuchet 2012b = V. Sebillotte Cuchet, « Régimes de genre et Antiquité grecque classique (V^e-IV^e siècles av. J.-C.) », *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 67,3 (2012), 573-603.
- Sebillotte Cuchet 2013 = V. Sebillotte Cuchet, « Femmes et guerrières, les Amazones de Scythie (Hérodote, IV, 110-117) », in Boehringer, Sebillotte Cuchet 2013a, 169-184.
- Sebillotte Cuchet 2015 = V. Sebillotte Cuchet, « The Warrior Queens of Caria (Fifth to Fourth Centuries BCE) », in Fabre-Serris, Keith 2015, 228-246.
- Sebillotte Cuchet 2016a = V. Sebillotte Cuchet, « Ces citoyennes qui reconfigurent le politique. Trente ans de travaux sur l'Antiquité grecque », *Clio. FGH* 43 (2016), 185-215.
- Sebillotte Cuchet 2016b = V. Sebillotte Cuchet, « Women and Economic History of the Ancient Greek World », in B. Lion, C. Michel (éd.), *The Role of Women in Work and Society in the Ancient Near West*, De Gruyter, Boston-Berlin 2016, 543-563.
- Sebillotte Cuchet 2017 = V. Sebillotte Cuchet, « Gender studies et domination masculine. Les citoyennes de l'Athènes classique, un défi pour l'historien des institutions », *Cahiers Glotz* 28 (2017), 7-30.
- Sebillotte Cuchet, Ernoult 2007 = V. Sebillotte Cuchet, N. Ernoult (éd.), *Problèmes du genre en Grèce ancienne*, Publications de la Sorbonne, Paris 2007.
- Séchan 1911 = L. Séchan, « La légende d'Hippolyte dans l'antiquité », *Revue des études grecques* 24 (1911), 105-151.
- Séchan 1926 = L. Séchan, *Études sur la tragédie grecques dans se rapports avec la céramique*, Champion, Paris 1926.
- Seelentag 2014 = G. Seelentag, « Biene oder Borstenschwein ? Lebenswelt und Sinn des Weiberiambos (Semonides frg. 7D) », *Historische Anthropologie* 22,1 (2014), 114-135.
- Segal 1968 = C. Segal, « Circean temptations. Homer, Vergil, Ovid », *Transactions of the American Philological Association* 99 (1968), 419-442.
- Segal 1975 = C. Segal, « Mariage et sacrifice dans les *Trachiniennes* de Sophocle », *L'Antiquité Classique* 44,1 (1975), 30-53.
- Segal 1996 = C. Segal, « Euripides' *Medea* : Vengeance, Reversal and Closure », *Pallas* 45 (1996), 15-44.
- Semenzato 2014 = C. Semenzato, « Sirènes et Muses, quels dangers ? », in H. Vial (éd.), *Les sirènes ou Le savoir périlleux : d'Homère au XXI^e siècle*, PUR, Rennes 2014, 117-131.
- Serghidou 2007 = A. Serghidou (éd.), *Fear of Slaves-Fear of Enslavement in the Ancient Mediterranean (Discourse, Representations, Practices)*, Presses Universitaires de Franche-Comté, Besançon 2007.
- Sevieri 1991 = R. Sevieri, « Linguaggio consapevole e coscienza individuale di Clitennestra nell'*Agamennone* di Eschilo », *Dioniso* 61 (1991), 13-31.
- Sevieri 1999 = R. Sevieri, « Un eroe in cerca d'identità : Oreste nella *Pitica* XI di Pindaro per Trasideo di Tebe », *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* 43 (1999), 77-110.
- Sfamini Gasparro 1991 = G. Sfameni Gasparro, « Ruolo cultuale della donna in Grecia e a Roma : per una tipologia storico-religiosa », in U. Mattioli *et al.* (éd.), *Donna e culture*, Marietti, Bologna 1991, 58-121.
- Shaw 1975 = M. Shaw, « The Female Intruder : Women in Fifth Century Drama », *Classical Philology* 70 (1975), 255-266.
- Sidwell 2009 = K.C. Sidwell, *Aristophanes the Democrat : the Politics of Satirical Comedy during the Peloponnesian War*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2009.
- Signorelli 1999 = A. Signorelli, « La legittimazione della subordinazione femminile nelle società

- agrarie », in Reduzzi Merola, Storchi Marino 1999, 1-11.
- Sihvola, Engberg-Pedersen 1998 = J. Sihvola, T. Engberg-Pedersen (éd.), *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, Springer, Dordrecht-Boston-London 1998.
- Silva 2012 = M. de Fátima Silva, « A rainha regente, un “tipo” esquiliano », in De Martino, Morenilla 2012, 303-322.
- Silva 2016a = M. de Fátima Silva, « Historias de amor y adulterio : las Fedras y las Estenebeas de Eurípides », *Revista de Estudios Clásicos* 43 (2016), 175-210.
- Silva 2016b = M. de Fátima Silva, « *Melanipa sábia* : uma versão euripidiana de vícios femininos », *Studia Philologica Valentina* 18 (2016), 433-447.
- Silva 2019 = M. de Fatima Silva, « A complexidade da figura de Dejanira. Um modelo de “rainha vingativa” », *Humanitas* 74 (2019), 29-50.
- Sissa 1983 = G. Sissa, « Il corpo della donna : lineamenti di una ginecologia filosofica », in Campese *et al.* 1983, 83-145.
- Sissa 1987 = G. Sissa, *Le corps virginal. La virginité féminine en Grèce ancienne*, Vrin, Paris 1987.
- Sissa 1990 = G. Sissa, « Filosofie del genere », in Duby, Perrot, I, 1990, 58-100 (trad. fr. « Philosophies du genre. Platon, Aristote et la différence des sexes », in Duby, Perrot I [1991], 65-99).
- Skafté Jensen 1994 = M. Skafté Jensen, « Homer's Portrayal of Women : a Discussion of Homeric Narrative from an Oralist Point of View », in R. Eriksen (éd.), *Contexts of Pre-Novel Narrative : the European Tradition*, De Gruyter, Berlin-New York 1994, 27-45.
- Skinner 1987 = M. Skinner, *Rescuing Creusa : New Methodological Approach to Women in Antiquity*, Texas Tech University Press, Lubbock, Texas 1987.
- Skinner 1993 = M.B. Skinner, « Zeus and Leda : The Sexuality Wars in Contemporary Classical Scholarship », *Thamyris* 3 (1996), 103-123, <http://www.stoa.org/diotima/essays/skinzeus.shtml>
- Skinner 2005 = M.B. Skinner, *Sexuality in Greek and Roman Culture*, Blackwell, Oxford 2005.
- Slater 1968 = P. Slater, *The Glory of Hera. Greek Mythology and the Greek Family*, Beacon Press, Boston 1968.
- Slocum 1975 = S. Slocum, « Woman the Gatherer : Male Bias in Anthropology », in Reiter 1975, 36-50.
- Sofia 2011 = A. Sofia, « Misoginia e femminismo nei proverbi egizi, demotici e greci. Linee di un confronto », in E. Lelli (éd.), *Paroimiakōs. Il proverbio in Grecia e a Roma*, 3, F. Serra, Pisa-Roma 2011.
- Sommerstein 1998 = A.H. Sommerstein « The Theatre Audience and the Demos », in J.A. López Férez, *La comedia griega y su influencia en la literatura Española*, Ediciones Clásicas, Madrid 1998, 43-62.
- Sommerstein 2003 = A.H. Sommerstein (éd.), *Shards from Kolonos : Studies in Sophoclean Fragments*, Levante, Bari 2003.
- Sommerstein 2009 = A.H. Sommerstein, « Monsters, Ogres and Demons in Old Comedy », in A. Sommerstein, *Talking about Laughter : and Other Studies in Greek Comedy*, Oxford University Press, Oxford 2009, 155-172.
- Sommerstein 2010 = A.H. Sommerstein, « La tetralogia di Eschilo sulla guerra persiana », *Dionysus ex machina* 1 (2010), 4-20.
- Sommerstein *et al.* 1993 = A.H. Sommerstein, S. Halliwell, J. Henderson, B. Zimmermann (éd.), *Tragedy, Comedy and the Polis*, Levante, Bari 1993.
- Sorce 2016-17 = C. Sorce, *Sull'ultimo Sofocle : la Tyro (A e B) e la Niobe*, Diss. Napoli 2016-2017.
- Sourvinou-Inwood 1979 = C. Sourvinou-Inwood, *Theseus as Son and Stepson : A Tentative Illustration of Greek Mythological Mentality*, University of London, London 1979.

- Sourvinou-Inwood 1995 = C. Sourvinou Inwood, « Male and female, Public and Private, Ancient and Modern », in Reeder 1995, 111-120.
- Sourvinou Inwood 1997 = C. Sourvinou-Inwood, « Medea at a Shifting Distance : Images and Euripidean Tragedy », in Clauss, Johnston 1997, 253-296.
- Spät, Wagner-Hasel 2000 = Th. Spät, B. Wagner-Hasel (éd.), *Frauenwelten in der Antike, Geschlechtordnung und weibliche Lebenspraxis*, J.-B. Metzler, Stuttgart 2000.
- Spatharas 2019 = D. Spatharas, *Emotions, Persuasion, and Public Discourse in Classical Athens. Ancient emotions II*, De Gruyter, Berlin-Boston 2019.
- Sperber 1975 = D. Sperber, « Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement ? », *L'Homme* 15,2 (1975), 5-34.
- Spina 1999 = L. Spina, « Riscrivere "Candaule" », *Rhetorica* 17,2 (1999), 37-75.
- Spina 2007 = L. Spina, « Il mito delle Sirene », in M. Bettini, L. Spina, *Il mito delle Sirene. Immagini e racconti dalla Grecia ad oggi*, Einaudi, Torino 2007, 25-254.
- Sronek 2018 = M.-L. Sronek, « Des femmes invisibles dans l'Athènes classique ? Les effets du travail pour une redéfinition de la place des femmes dans la vie publique », *Archimède* 5 (2018), 134-144.
- Stahl 1968 = H.-P. Stahl, « Herodots Gyges-Tragödie », *Hermes* 96 (1968), 385-400.
- Stama 2019 = F. Stama, « La cecità di Fineo : la conseguenza di un atto di ὄβρις o l'espiazione di una colpa di sangue ? », *I Quaderni del Ramo d'oro on-line*, Numero Speciale (2019), 51-67.
- Stanley Spaeth 2014 = B. Stanley Spaeth, « From Goddess to Hag : The Greek and the Roman Witch in Classical Literature », in Stratton, Kalleres 2014, 41-58.
- Steinrück 1994 = M. Steinrück, *Regards sur la femme : analyse rythmique et interpretation de Simonide fr. 7 Pellizer-Tedeschi*, Gruppo Editoriale Internazionale, Roma 1994.
- Stern 1978 = F. van Kauren Stern, « Heroes and Monsters in Greek Art », *Archaeological News* 7 (1978), 1-23.
- Stradelli 1964 = E. Stradelli, *La leggenda del Jurupary*, Instituto cultural Italo-Brasileiro, São Paulo 1964 (1890).
- Straten 1995 = F.T. van Straten, *Hiera kala. Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece*, Brill, Leiden-New York-Köln 1995.
- Stratton 2007 = K.B. Stratton, *Naming the Witch. Magic, Ideology and Stereotype in the Ancient World*, Columbia University Press, New York 2007.
- Stratton, Kalleres 2014 = K.B. Stratton, D.S. Kalleres (éd.), *Daughters of Hecate : Women and Magic in the Ancient World*, Oxford University Press, New-York 2014.
- Strauss Clay 1986 = J. Strauss Clay, « Archilochus and Gyges. An interpretation of fr. 23 West », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 24,3 (1986), 7-17.
- Strauss Clay 1993 = J. Strauss Clay, « The Génération of Monsters in Hesiod », *Classical Philology* 88,2 (1993), 105-116.
- Strazzulla 2006 = M.J. Strazzulla, « Medea nell'iconografia greca dalle origini al V secolo a.C. », in De Martino 2006, 631-672.
- Sturm 2017 = R. Sturm, *Amazonen in der antiken Vasenmalerei*, Verlag Dr. Kovač, Hamburg 2017.
- Sulzberger 1926 = M. Sulzberger, « ὄνομα ἐπώνυμον. Les noms propres chez Homere et dans la mythologie grecques », *Revue des études grecques* 39 (1926), 381-447.
- Susanetti 2010 = D. Susanetti, « Crossing gender tragico », in De Poli 2010, 47-53.
- Sussmann 1978 = L.S. Sussmann, « Workers and Drones ; Labor, Idleness and Gender Definition in Hesiod's Beehive », *Arethusa* 11 (1978), 27-41.
- Sutton 1987 = D.F. Sutton, *The Lost Plays of Euripides*, Peter Lang, New York 1987.
- Taaffe 1994 = L.K. Taaffe, *Aristophanes and Women*, Routledge, London-New York 1994.

- Tabet 2005 = P. Tabet, *La grande arnaque. Sexualité des femmes et échange économique-sexuel*, L'Harmattan, Paris 2004.
- Tabet 2014 = P. Tabet, *Le dita tagliate*, Ediesse, Roma 2014, 179-248 (trad. fr. *Les doigts coupés : une anthropologie féministe*, La Dispute, Paris 2018).
- Taplin 1998 = O. Taplin, « Narrative Variation in Vase-Painting and Tragedy : the Example of Dirke », *Antike Kunst* 41,1 (1998), 33-39.
- Taplin 2007 = O. Taplin, *Plots & Plays. Interactions between Tragedy and Greek Vase-Painting of the Fourth Century B.C.*, Paul Getty Museum, Los Angeles 2007.
- Tatum 1997 = J. Tatum, « Herodotus the Fabulist », in M. Picone, B. Zimmermann (éd.), *Der antike Roman und seine mittelalterliche Rezeption*, Birkhäuser, Basel-Boston-Berlin 1997, 29-48.
- Taylor 2017 = C. Taylor, *Poverty, Wealth, and Well-Being. Experiencing Penia in Democratic Athens*, Oxford University Press, Oxford-New York 2017.
- Thalmann 1998 = W. G. Thalmann, « Female Slaves in the *Odyssey* », in Joshel, Murnaghan 1998, 22-34.
- Thompson 1955-1958 = S. Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, I-VI, Rosenkilde and Bagger, Copenhagen 1955-1958.
- Tichit 1991 = M. Tichit, « Le nom des Amazones ; étymologie, éponymie et mythologie », *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes* 65 (1991), 229-242.
- Ting 1966 = N.-T. Ting, « The Holy Man and the Snake-Woman : A Study of a Lamia Story in Asian and European Literature », *Fabula* 8 (1966), 145-191.
- Toillon 2011 = V. Toillon, « Tueuse d'homme. Violence et ambiguïté féminine à travers l'iconographie de Clytemnestre », *Les Études classiques* 79 (2011), 309-331.
- Toohey 2011 = P. Toohey (éd.), *A Cultural History of Sexuality in the Classical World*, Bloomsbury, Oxford-New York 2011.
- Topper 2007 = K.R. Topper, « Perseus, the Maiden Medusa, and the Imagery of Abduction », *Hesperia* 76 (2007), 73-105.
- Topper 2010 = K.R. Topper, « Maidens, Fillies and the Death of Medusa on a Seventh-Century Pithos », *The Journal of Hellenic Studies* 130 (2010), 109-119.
- Tortorelli Ghidini 2000 = M. Tortorelli Ghidini, « Lamia e Medea in Eumelo », in *Vichiana* 2 (2000), 3-13.
- Tosi 1993 = R. Tosi, *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Rizzoli, Milano 1993.
- Touchefeu-Meynier 1968 = O. Touchefeu-Meynier, *Thèmes odysseens dans l'art antique*, De Boccard, Paris 1968.
- Touraille 2011 = P. Touraille, « Déplacer les frontières conceptuelles du genre », *Journal des Anthropologues* 124-125 (2011), 49-69.
- Touraine 2005 = A. Touraine, *Un nouveau paradigme. Pour comprendre le monde d'aujourd'hui*, Fayard, Paris 2005.
- Trémeaud 2015 = C. Trémeaud (éd.), *Genre et archéologie*, Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme, Charenton-le-Pont 2015.
- Trévisi, Nivet 2007 = M. Trévisi, P. Nivet, *Les femmes et la guerre de l'Antiquité à 1918*, ISC-Economica, Paris 2010.
- Tsiafakis 2000 = D. Tsiafakis, « The Allure and Repulsion of Thracians in the Art of Classical Athens », in Cohen 2000a, 364-389.
- Tsiafakis 2003 = D. Tsiafakis, « ΠΕΛΩΠΑ. Fabulous Creatures and/or Demons of Death ? », in Padgett 2003, 73-104.
- Tyrrel 1984 = W.B. Tyrrel, *Amazons. A Study in Athenian Mythmaking*, John Hopkins University

- Press, Baltimore 1984.
- Uglione 1987 = R. Uglione (éd.), *La donna nel mondo antico*, Regione Piemonte, Torino 1987.
- Valderrábano González 2016 = I. Valderrábano González, « Atalanta e Hipólito : la negación agreste del matrimonio griego », *Dialogues d'Histoire Ancienne* 42,2 (2016), 125-153.
- Vanotti 2010 = G. Vanotti, « Tucidide e le donne : un rapporto complesso », in V. Fromentin, S. Gotteland, P. Payen (éd.), *Ombres de Thucydide. La réception de l'historien depuis l'Antiquité jusqu'au début du XX^e siècle*, Pessac, Ausonius 2010, 441-462.
- Vegetti 1977 = M. Vegetti (éd.), *Marxismo e società antica*, Feltrinelli, Milano 1977.
- Vegetti 1979 = M. Vegetti, *Il coltello e lo stilo. Animali, schiavi, barbari, donne, alle origini della razionalità scientifica*, Il Saggiatore, Milano 1979.
- Venditto 2010 = S. Venditto, « Percorsi visivi nella pittura domestica della prima età giulio-claudia : la domus V 2, 10 e la casa di T. Dentatius Panthera a Pompei », *AION NS* 18 (2010), 763-768.
- Verdejo Manchado 2010 = J. Verdejo Manchado, « Las magas de Sofrón en el papiro PSI 1214 A », *Minerva* 23 (2010), 81-97.
- Vérilhac, Vial 1990 = A.-M. Vérilhac, C. Vial, *La femme dans le monde méditerranéen, II, La Femme grecque et romaine. Bibliographie*, Maison de l'Orient et de la Méditerranée J. Pouilloux, Lyon 1990
- Vérilhac, Vial 1998 = A.-M. Vérilhac, C. Vial, *Le mariage grec du VI^e siècle avant J.C. à l'époque d'Auguste*, Ecole française d'Athènes, Athènes 1998.
- Vermeule 1979 = E. Vermeule, *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*, University of California Press, Berkeley 1979.
- Vernant 1963 = J.-P. Vernant, « Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs », *L'Homme* 3 (1963), 12-50 (réproduit dans Vernant 1965).
- Vernant 1965 = J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Maspero, Paris 1965.
- Vernant 1974 = J.-P. Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Maspero, Paris 1974.
- Vernant 1981 = J.-P. Vernant, « L'autre de l'homme : la face de Gorgô », in M. Olender, *Le racisme. Mythes et sciences*, Complexe, Bruxelles 1981, 141-154.
- Vernant 1982 = J.-P. Vernant, « Le refus d'Ulysse », *Le temps de la réflexion* 3 (1982), 13-18.
- Vernant 1985 = J.-P. Vernant, *La mort dans les yeux. Figures de l'Autre en Grèce ancienne*, Hachette, Paris, 1985.
- Vernant 1989 = *L'individu, la mort, l'amour : soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Gallimard, Paris 1989.
- Vernant 1990 = J.-P. Vernant, *Figures, idoles, masques*, Julliard, Paris 1990.
- Vernant 2001 = J.-P. Vernant, « Pandora », in Schmitt 2001, 29-37.
- Vernant, Frontisi-Ducroux 1983 = J.-P. Vernant, F. Frontisi-Ducroux, « Figures du masque en Grèce ancienne », *Journal de Psychologie*, 1-2 (1983), 54-69.
- Vernant, Vidal-Naquet 1972 = J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Maspero, Paris 1972.
- Vernant, Vidal-Naquet 1986 = J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie deux*, La Découverte, Paris 1986.
- Vernier 1996 = B. Vernier, « Théorie de l'inceste et construction d'objet. Françoise Héritier, la Grèce antique et les Hittites », *Annales. HSS* 51 (1996), 173-200.
- Vernier 2004 = B. Vernier, « La prohibition de l'inceste et l'Islam », *Awal* 29 (2004), 85-105.
- Vernier 2008 = B. Vernier, « Les Suppliantes d'Eschyle et l'inceste », *L'Homme* 187-188 (2008), 433-446.
- Versnel 1987 = H.S. Versnel, « Wife and Helpmate. Women of Ancient Athens in Anthropological

- Perspective », in Blok, Mason 1987, 59-86.
- Versnel 1991 = H.S. Versnel, « Some Reflections on the Relationship Magic-Religion », *Numen* 38 (1991), 177-197.
- Vial 1985 = C. Vial, « La femme athénienne vue par les orateurs », in Maison de l'Orient 1985, 47-60.
- Vial 1996 = C. Vial, « Statut et subordination », in Cavalier 1996, 339-358.
- Vian 1952 = F. Vian, « Génies des passes et des défilés », *Revue Archéologique* 39 (1952), 129-155.
- Vidal-Naquet 1981 = P. Vidal-Naquet, *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Maspero, Paris 1981.
- Viennot 2012 = É. Viennot, « Revisiter la “querelle des femmes” : mais de quoi parle-t-on ? » in É. Viennot (éd.), *Revisiter la “querelle des femmes”. Discours sur l'égalité/inegalité des sexes, de 1750 au landemain*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne 2012, 1-20. <http://www.elianeviennot.fr/Articles/Viennot-Querelle1-intro.pdf>
- Vilatte 1991 = S. Vilatte, « La nourrice grecque : une question d'histoire sociale et religieuse », *L'Antiquité Classique* 60 (1991), 5-28.
- Villacèque 2014 = N. Villacèque, « Ta mere! Insulte et généalogie à la tribune démocratique », *Cahiers Mondes Anciens* 5 (2014), n.p. <https://journals.openedition.org/mondesanciens/1242>
- Villanueva 2005 = M.-C. Villanueva, « Des ménades et de la violence dans la céramique attique », in Bertrand 2005, 225-243.
- Villanueva 2009 = M.C. Villanueva Puig, *Ménades. Recherches sur la genèse iconographique du thiasse féminin de Dionysos des origines à la fin de la période archaïque*, Les Belles Lettres, Paris 2009.
- Villard 1997 = L. Villard, « Le vin et les femmes : un texte méconnu de la Collection Hippocratique », *Revue des Études Grecques* 111 (1997), 362-380.
- Villard 1999 = L. Villard, « Tant de vin pour soigner les femmes! », in Garofalo *et al.* 1999, 219-234.
- Villing 2000 = A. Villing, « KESTOS, ZOSTER and Athena's Crossband Aegis : Anatomy of a Classical Attribute », in G.R. Tsetschladze, A.M. Snodgrass, A.J.N. Prag (éd.), *Periplous. Papers on Classical Art and Archaeology Presented to Sir John Boardman*, Thames & Hudson, London 2000, 361-370.
- Viret 1996 = F. Viret-Bernal, *Quand les peintres exécutent une meurtrière : l'image de Clytemnestre dans la céramique attique*, in Cavalier 1996, 289-301.
- Viret 2008 = F. Viret, *Au fil de la lame. Essai sur la représentation de la hache sacrificielle et la construction des genres dans l'Athènes classique*, Infolio ed., Gollion 2008
- Visintin 1997 = M. Visintin, « Di Echidna, e di altre femmine anguiformi », *Mètis* 12 (1997), 205-221.
- Visintin 2000 = M. Visintin, « Echidna, Skythes e l'arco di Herakles. Figure della marginalità nella versione greca delle origini degli Sciti, Herodot. IV 8-10 », *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* 45 (2000), 43-81.
- Visser 1980 = M. Visser, *The Erinyes. Their Character and Function in Classical Greek Literature and Thought*, University of Toronto, Toronto 1980.
- Visser 1986 = M. Visser, « Medea : Daughter, Sister, Wife, Mother. Natal Family versus Conjugal Family in Greek and Roman Myths about Women », in Cropp *et al.* 1986, 149-165.
- Visvardi 2015 = E. Visvardi, *Emotion in Action : Thucydides and the Tragic Chorus*, Brill, Leiden-Boston 2015.
- Vivero 2007 = M. Albaladejo Vivero, « Crueldad y violencia en los personajes femeninos de Heródoto », *Emerita* 75,2 (2007), 299-317.
- Voegelin 1972 = E.W. Voegelin, « Vagina dentata » (s.v.), in M. Leach (éd.), *Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*, Funk & Wagnalls, New York 1972, 1152.

- Vogel-Ehrensperger 2012 = V. Vogel-Ehrensperger, *Die übelste aller Frauen ? Klytaimestra in Texten von Homer bis Aischylos und Pindar*, Schwabe, Basel 2012.
- Voisset-Veysseyre 2009 = C. Voisset-Veysseyre, *Les Amazones font la guerre*, L'Harmattan, Paris 2009.
- Voisset-Veysseyre 2010 = C. Voisset-Veysseyre, *Des Amazones et des femmes*, L'Harmattan, Paris 2010.
- Vox 2008-09 = O. Vox, « Le maledizioni di Althaia », *Rudiae* 20-21,2 (2008-2009), 357-371.
- Wagner-Hasel 1982 = B. Wagner-Hasel, *Zwischen Mythos und Realität : die Frau in der frühgriechischen Gesellschaft*, Haag und Herchen, Frankfurt am Main 1982.
- Wagner-Hasel 1986 = B. Wagner-Hasel, « Männerfeindliche Jugendfrauen ? Ein kritischer Blick auf Amazonen in Mythos und Geschichte », *Feministische Studien* 5 (1986), 86-105.
- Wagner-Hasel 1989 = B. Wagner-Hasel, « Frauenleben in orientalischer Abgeschlossenheit ? Zur Geschichte und Nutzenanwendung eines Topos », *Die altsprachliche Unterricht* 32,2 (1989), 18-29.
- Wagner-Hasel 1991 = B. Wagner-Hasel, « Le matriarcat et la crise de la modernité », *Mètis* 6 (1991), 43-61.
- Wagner-Hasel 1992 = B. Wagner-Hasel (éd.), *Matriarchatstheorien der Altertumswissenschaft*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1992.
- Wagner-Hasel 1998 = B. Wagner-Hasel, « Le privé n'existe pas. Quelques remarques sur la construction du privé par l'Altertumswissenschaft au XIX^e siècle », *Ktèma* 23 (1998), 25-35.
- Walcot 1991 = P. Walcot, « On Widows and Their Reputation in Antiquity », *Symbolae Osloenses* 66 (1991), 5-26.
- Walters 1993 = K.R. Walters, « Women and Power in Classical Athens », in D.R. Deklavon (éd.), *Woman's Power Man's game. Essays on Classical Antiquity in Honor of J.K. King*, Bolchazy-Carducci, Wauconda 1993, 194-214.
- Watson 1995 = P.A. Watson, *Ancient Stepmothers : Myth, Misogyny and Reality*, Brill, Leiden-New-York-Köln 1995.
- Webster 1965 = T.B.L. Webster, « A Note on the Date of Euripide's *Aigeus* », *L'Antiquité classique* 34 (1965), 519-520.
- Webster 1966 = T.B.L. Webster, « Chronological Notes on Euripides », *Wiener Studien* 79 (1966), 112-120.
- Weiner 1976 = A.B. Weiner, *Women of Value, Men of Renown : New Perspectives in Trobriand Exchange*, London University of Texas Press, Austin 1976.
- West 1991 = D.R. West, « Gello and Lamia : Two Hellenic Daemons of Semitic Origin », *Ugarit-Forschungen* 23 (1991), 361-368.
- West D.R. 2001 = D.R. West, « Akko, Alphito and Akkû », *Ugarit-Forschungen* 33 (2001), 601-603.
- West 2014 = E. West, « Circe, Calypso, Hiḍimbā : the *Odyssey* and Graeco-Aryan proto-epic », *The Journal of Indo-European Studies* 42,1-2 (2014), 144-174.
- West 1975 = M.L. West, *Immortal Helen*, (inaugural lecture, 30 April 1975), Bedford College, London 1975.
- West 1997 = M.L. West, *The East Face of Helicon : West Asianic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford University Press, Oxford 1997.
- West S. 2001 = S. West, « Phoenix's Antecedents : a Note on *Iliad* 9 », *Scripta Classica Israelica* 20 (2001), 1-15.
- Wheeler 2003 = G. Wheeler, « Gender and transgression in Sophocles' *Electra* », *Classical Quarterly* NS 53,2 (2003), 377-388.
- Whitman 1964 = C.H. Whitman, *Aristophanes and the Comic Hero*, Harvard University Press,

Cambridge (Mass). 1964.

Wiedemann 1983 = T. Wiedemann, « ἐλάχιστον... ἐν τοῖς ἄρσεσι κλέος. Thucydides, Women, and the Limits of Rational Analysis », *Greece & Rome* 30 (1983), 163-170.

Wilgaux 2010 = J. Wilgaux, « Le mariage des élites dans le monde grec de cités », in L. Capdetrey, Y. Lafond (éd.), *La cité et ses élites. Pratiques et représentations des formes de domination et de contrôle social dans les cités grecques*, De Boccard, Bordeaux 2010, 345-358.

Wilgaux 2011 = J. Wilgaux, « Les groupes de parenté en Grèce ancienne : l'exemple athénien », in P. Bonte, E. Porqueres, J. Wilgaux (éd.), *L'argument de la filiation. Aux fondements des sociétés européennes et méditerranéennes*, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, Paris 2011, 327-348.

Wilgaux 2013 = J. Wilgaux, « Des Samo à Philon d'Alexandrie : Françoise Héritier et l'inceste du deuxième type », in E. Porqueres, J. Wilgaux (éd.), *Les incertitudes de l'inceste. Autour de l'anthropologie symbolique de Françoise Héritier*, *Incidence* 9 (2013), 31-66.

Will 1965 = E. Will, « Hésiode : crise agraire ? Ou recul de l'aristocratie ? », *Revue des Études Grecques* 78 (1965), 542-556.

Winckler-Horaček 2015 = L. Winckler-Horaček, *Monster in der frühgriechischen Kunst : Die Überwindung des Unfassbaren*, De Gruyter, Berlin-Boston 2015.

Winkler 1990 = J.J. Winkler, *The Constraints of Desire. The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*, Routledge, New York-London 1990 (trad. fr. *Désirs et contraintes en Grèce ancienne*, EPEL, Paris 2005).

Wittig 1980 = M. Wittig, « La pensée *straight* », *Questions Féministes* 7 (1980), 45-53.

Wohl 1993 = V.J. Wohl, « Standing by the Stathmos : the Creation of Sexual Ideology in the *Odyssey* », *Arethusa* 26 (1993), 19-50.

Wohl 2010 = V.J. Wohl, « A Tragic Case of Poisoning : Intention Between Tragedy and the Law », *Transactions of the American Philological Association* 140,1 (2010), 33-70.

Woodford 2003 = S. Woodford, *Images of Myths in Classical Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2003.

Worp 2003 = K.A. Worp, « A Mythological *Ostrakon* from Kellis », in G.E. Bowen, CA. Hope, *The Oasis Papers III : Proceedings of the Third International Conference of the Dakhleh Oasis Project*, Oxbow Books, Oxford 2003, 379-382.

Wrenhaven 2009 = N.K. Wrenhaven, « The Identity of the “Whool-Workers” in the Attic Manumissions », *Hesperia* 78 (2009), 367-386.

Wünsch 1907 = E.R. Wünsch, *Antike Fluchtafeln*, Marcus & Weber, Bonn 1907 (1912²).

Wyke 1999 = M. Wyke (éd.), *Parchments of Gender : Reading the Body in Antiquity*, Oxford University Press, New York-Oxford 1999.

Xanthakis-Karamanos 2012 = G. Xanthakis-Karamanos, « The ‘Dionysiac’ Plays of Aeschylus and Euripides’ *Bacchae* : Reaffirming Traditional Cult in Late Fifth Century », in A. Markantonatos, B. Zimmermann (eds), *Crisis on Stage : Tragedy and Comedy in Late Fifth-Century Athens*, De Gruyter, Berlin-Boston 2012, 323-342.

Xanthou 2015 = M.G. Xanthou, « Maternal figures in the Stesichorean blueprint : Althaea, Callirhoe and the Lille Queen », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* NS 111 (2015), 29-57.

Yarnall 1994 = J. Yarnall, *Transformations of Circe : the History of an Enchantress*, University of Illinois Press, Urbana 1994.

Yohannan 1968 = J.D. Yohannan, *Joseph and Potiphar's Wife in World Literature : an Anthology of the Story of the Chaste Youth and the Lustful Stepmother*, New Directions, New York 1968.

Zaborowski 2002 = R. Zaborowski, « La crainte et le courage dans l'*Iliade* et l'*Odyssee*. Contribution lexicographique à la psychologie homérique des sentiments », Stakroos, Warsaw 2002.

Zacharia 2001 = K. Zacharia, « “The Rock of the Nightingale” : Kinship Diplomacy and Sophocles'

- Tereus* », in F. Budelmann, P. Michelakis (éd.), *Homer, Tragedy and Beyond : Essays in Honour of P.E. Easterling*, Society for the Promotion of Hellenic Studies, London 2001, 91-112.
- Zapperi 1979 = R. Zapperi, *L'uomo incinto. La donna, l'uomo e il potere*, Lerici, Cosenza 1979 (trad. fr. *L'homme enceint. L'homme, la femme et le pouvoir*, PUF, Paris 1983).
- Zeitlin 1965 = F. Zeitlin, « The Motif of the Corrupted Sacrifice in Aeschylus' *Oresteia* », *Transactions of the American Philological Association* 96 (1965), 463-508.
- Zeitlin 1978 = F.I. Zeitlin, « *The Dynamics of Misogyny : Myth and Mythmaking in the Oresteia* », *Arethusa* 11 (1978), 149-184.
- Zeitlin 1981 = F. Zeitlin, « Travesties of Gender and Genre in Aristophanes' *Tesmophoriazousae* », in Foley 1981a, 169-217.
- Zeitlin 1988 = F. Zeitlin, « La politique d'Eros. Féminin et masculin dans les *Suppliantes* d'Eschyle », *Mètis* 3,1-2 (1988), 231-259.
- Zeitlin 1995 = F. Zeitlin, « Signifying Difference: the Myth of Pandora », in Hawley, Levick 1995, 58-74.
- Zeitlin 1996 = F.I. Zeitlin, *Playing the Other. Gender and Society in Classical Greek Literature*, University of Chicago Press, Chicago 1996.
- Zimbalist Rosaldo 1979 = M. Zimbalist Rosaldo, « Lavoro domestico e attività pubblica : sul ruolo sociale dei sessi », in R. Micela (éd.), *Oppressione della donna e ricerca antropologica*, Savelli, Milano, 1979, 27-58.
- Zimmermann 1992 = B. Zimmermann, *Dityrambos. Geschichte einer Gattung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992.
- Zouganeli 2017 = A. Zouganeli, « Néophon à l'origine de la *Médée* d'Euripide », *Revue des Études Grecques* 130, 2 (2017), 687-697.
- Zweig 1993 = B. Zweig, « The Only Women Who Give Birth to Men: a Gynocentric, Cross-cultural View of Women in Ancient Sparta », in D.R. Deklavon (éd.), *Woman's Power, Man's Game. Essays on Classical Antiquity in Honor of Joy K. King*, Bolchazy-Carducci, Wauconda Ill. 1993, 32-53.

Index des noms

A

Acaste.....	107, 370, 371, 372
Achée.....	208
Achéloos.....	209, 215
Achéron.....	195, 488, 494
Achille.....	87, 167, 168, 195, 225, 234, 250, 281, 283, 347, 349, 399, 445, 481
Acousilaos.....	251, 279, 422, 472
Adam.....	98, 414, 496
Adraste.....	207, 209
Aédon.....	241, 246
Aellô.....	479
Agamède.....	385
Agamemnon.....	87, 88, 164, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 202, 204, 205, 206, 218, 243, 281, 282, 327, 331, 333, 335, 440, 441, 443, 466, 508
Agathon.....	208, 337
Agavé.....	217, 252, 259, 262, 278, 288, 289, 290, 300, 419, 437, 438, 456
Agdistis.....	142
Agias de Trézène.....	223
Agrippine.....	414
Aiétès.....	389
Aïgialéia.....	316
Ajax.....	335
Akko.....	452, 499
Alcathoé.....	291
Alcathoos.....	221
Alcée.....	107, 326, 342
Alceste.....	64, 130, 152, 257, 332, 456
Alcibiade.....	52
Alcinoos.....	78, 386, 389
Alciphron.....	374, 402, 498
Alcman.....	106
Alcmène.....	280, 281, 282, 445, 509, 510
Alcméon.....	206, 207, 208, 251, 274, 278, 488
Alecto.....	484
Alector.....	209
Aléos.....	254
Alexandre ou Pâris.....	217, 233, 255, 256, 283, 284, 321, 322, 325, 326
Alexandre de Phères.....	218
Alexandre le Grand.....	164, 168, 169, 415
Alexis.....	25, 177, 180, 208, 239, 342, 406
Alké.....	376, 402, 410
Alopé.....	270, 284
Alphito.....	499
Althée....	107, 191, 204, 209, 211, 212, 214, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 246, 348, 425, 430, 442, 510
Amazones.....	14, 25, 31, 48, 107, 154, 155, 158, 162, 163, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 182, 191, 199, 290, 297, 301, 397, 429, 430, 432, 438, 439, 454, 458, 463, 465, 479, 503, 510, 523, 532

Amestris.....	164
Amimoné.....	434
Amphiaraios.....	206, 207, 208, 209, 274
Amphidamas II.....	208
Amphilochos.....	207
Amphinomos.....	272
Amphion.....	241, 299
Amphis.....	180, 208, 380, 499
Amphitrite.....	471
Amphitryon.....	142, 213
Amyntas.....	164
Amyntor.....	347, 348, 349, 350, 351, 354, 355, 510
Amythaon.....	264, 422
Anacréon.....	107, 416
Anagyrasios.....	350
Anaxagore.....	292
Anaxilas.....	378, 396, 406, 464, 470, 501
Anchise.....	389
Andromaque.....	78, 86, 89, 190, 191, 218, 273, 275, 284, 311, 325, 331, 405
Andromède.....	177, 220
Anouilh, J.....	222
Antéia.....	367
Anténor.....	273
Anticlos.....	324
Antigone.....	14, 100, 130, 237, 353, 442, 445, 446, 447, 448, 456
Antinoos.....	272
Antiope.....	169, 173, 192, 299, 356
Antiphane.....	177, 231, 239, 342, 379, 406
Antiphon.....	231, 237, 274, 343, 407
Antoninus Liberalis.....	291
Apharée.....	206
Apharèos.....	231
Aphobos.....	51
Aphrodite.....	90, 94, 96, 101, 111, 132, 142, 175, 177, 223, 255, 264, 310, 311, 313, 320, 322, 323, 325, 326, 327, 330, 331, 341, 356, 358, 385, 389, 422, 423, 424, 426, 427, 428, 429, 431, 435, 455, 464
Apollodore.....	207, 212, 229, 233, 238, 240, 245, 262, 264, 268, 269, 272, 291, 292, 316, 336, 337, 338, 340, 349, 352, 358, 365, 370, 376, 404, 422, 423, 432, 459, 460, 462, 476, 479
Apollodore de Tarse.....	337
Apollon.....	163, 200, 217, 251, 252, 297, 331, 487
Apollonios de Rhodes.....	179, 213, 351, 398, 404, 467, 480
Apollonios de Tyane.....	491, 500
Apollophane.....	342
Apostolios.....	84
Apsyrté.....	225, 228, 398
Apulée.....	392, 406
Archiloque.....	107, 112, 216, 434
Archippé.....	51, 52
Arctinos.....	167
Arès.....	240, 267, 273, 322, 341, 353

Arétaphile.....	218
Arété.....	78, 86, 89, 107, 386
Argos.....	451
Ariane.....	225, 278, 337, 341, 359, 442
Aristarque.....	57
Aristide.....	237, 494
Aristodème de Cumes.....	218
Aristogiton.....	408, 409
Aristomène.....	162
Aristophane 31, 32, 123, 124, 132, 133, 162, 177, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 208, 233, 243, 248, 260, 271, 284, 286, 301, 310, 312, 313, 314, 315, 323, 337, 342, 350, 351, 358, 369, 370, 395, 406, 411, 434, 492, 494, 497, 498, 536	
Aristote 11, 50, 58, 131, 139, 140, 143, 144, 145, 146, 147, 149, 155, 160, 162, 165, 186, 187, 219, 221, 254, 266, 278, 307, 407, 412, 418, 453, 520, 531, 533, 536	
Aristyllos.....	395
Arrhidée.....	415
Arrien.....	168
Arsinoé.....	195
Arsippé.....	291
Artaxerxès.....	285
Artémis.....	233, 286, 336, 341, 404, 421, 423, 424, 427, 429, 474
Artémise.....	155, 172, 182
Artobarzanès.....	156
Asclépiade de Tragilos.....	351
Aspalis.....	421
Aspasie.....	35, 232, 233, 375, 402, 511
Astyanax.....	218, 283
Astydamas.....	265
Astydamas le Jeune.....	349, 356, 369
Astymedusa.....	351, 354, 510
Astyoché.....	209, 218, 250, 251, 279, 522
Atalante.....	212, 237, 238, 239, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 442, 474, 502, 510
Athamas.....	220, 258, 259, 260, 261, 263, 363, 364
Athéna. 60, 62, 87, 88, 90, 92, 94, 101, 142, 154, 168, 179, 200, 254, 324, 386, 387, 388, 474, 476, 477, 479, 481, 503	
Athénée.....	379
Atlas.....	387
Atossa.....	155, 156, 172
Atrée.....	204, 221, 266, 267, 325, 335, 336, 337, 338, 507
Augé.....	254, 270
Autonoé.....	259, 262, 288
B	
Bacchantes....	158, 174, 191, 192, 262, 282, 284, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 300, 311, 339, 340, 424, 425, 429, 487
Bacchylide.....	107, 214, 215, 235, 236, 423
Bachofen, J.J.....	41, 487
Battos I.....	161, 162, 164, 272, 273
Battos III.....	164
Beauvoir, S. de.....	36
Bellérophon.....	167, 168, 172, 303, 340, 346, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 425, 450, 458

Bias.....	422
Biotos.....	231
Blépyros.....	180
Borée.....	351, 353
Botrès.....	221
Bourdieu, P.....	71
Britannicus.....	414
Butler, J.....	38, 39
C	
Cabanis, P.J.G.....	420
Cadmos.....	259, 262, 263, 287, 288, 289, 291, 423, 424, 443
Callias.....	239
Callinos.....	107
Callisto.....	431, 474
Calypso.....	88, 325, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 393, 394, 399, 400, 402, 456, 466, 468, 469, 508
Cambyse.....	155
Candaule.....	164, 216, 217, 370
Canidie.....	413
Cantharos.....	231
Caravage.....	501
Carcinos.....	206, 208, 231, 265, 337
Carion.....	395
Carroll, L.....	80
Casanova, G.....	317
Cassandre.....	191, 192, 194, 195, 198, 200, 201, 244, 255, 293, 366, 396, 402, 426
Castor.....	331
Caton.....	25
Catrée.....	335, 337
Cébren.....	217
Cécrops.....	185
Centaures.....	168, 174, 371, 427, 451, 465, 501, 505
Céphale.....	192, 360
Céphée.....	220
Céphisodore.....	175
Cerbère.....	235, 451, 503, 505
Céto.....	475, 501
Charites.....	455
Charondas.....	305
Charybde.....	452, 471, 501
Chimère.....	368, 378, 452, 458, 465, 489, 501, 510
Chiron.....	270, 350, 371, 372
Chremes.....	180
Chresphontès.....	253, 254, 255
Chrysaor.....	479, 502
Chryséis.....	455
Chrysippe.....	266, 267, 510
Chrysothémis.....	441, 442
Churchill, W.....	532
Cicéron.....	375

Cillos.....	268
Cimon.....	124, 229, 511
Circé. 33, 88, 223, 232, 279, 325, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 402, 403, 404, 405, 406, 413, 465, 466, 468, 469, 470, 471, 473, 508, 510	
Cixous, H.....	39
Claude.....	414
Cléianétos.....	177
Cléobule.....	51
Cléopâtre.....	351, 352, 353
Cléophon.....	208
Clisthène.....	29, 30, 184, 230, 516, 520
Clodia.....	375
Clymène.....	335
Clyménos.....	221, 235, 251
Clytemnestre. 88, 107, 130, 163, 164, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 209, 211, 215, 222, 227, 232, 237, 250, 253, 254, 266, 274, 279, 280, 282, 283, 284, 293, 294, 301, 302, 310, 311, 316, 327, 330, 331, 332, 333, 334, 343, 345, 348, 359, 394, 402, 438, 440, 441, 442, 443, 445, 448, 456, 472, 474, 486, 510	
Clytie.....	348
Cocalos.....	286
Colonos.....	365
Comètes.....	316
Conon.....	364
Coré.....	60
Cratès.....	492
Cratinos.....	233
Créon.....	191, 225, 226, 403, 445, 456, 459, 522
Créophyle de Samos.....	224, 225
Cresphontès.....	257
Créthée.....	264, 363
Créuse.....	225, 252, 253, 255, 275, 456, 478, 510
Critias.....	365, 402
Critobule.....	149
Cronos.....	94
Crotopos.....	221
Ctésias.....	285
Cyclopes.....	451, 468
Cyenos.....	364
Cypris.....	214, 311, 314, 358, 360
Cyrène.....	427
Cyrus le Grand.....	164, 255, 285
D	
Damasippé.....	366
Danaé.....	270, 315, 364, 470, 477
Danaïdes 130, 157, 161, 176, 177, 183, 192, 218, 220, 399, 425, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 442, 510	
Danaos.....	157, 432, 433, 434, 435, 436, 439, 440
Dardanos.....	352
Darius.....	155, 156

Darius II.....	285
Dédale.....	286, 339, 340, 341, 342
Déiphobe.....	217, 255
Déipyle.....	218, 221
Déjanire... 14, 107, 118, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 233, 236, 252, 256, 274, 278, 294, 348, 405, 407, 425, 442, 457, 510, 522	
Delphine.....	452
Delphy, C.....	37, 38, 71, 527, 528
Démarate.....	156
Déméter.....	60, 158, 161, 183, 225
Démétrios Poliorcète.....	379
Démodicé.....	363
Démophon.....	225
Démosthène.....	51, 52, 56, 63, 168, 375, 376, 407, 408, 409, 411, 498, 516
Desmontès.....	269, 270
Deucalion.....	105
Dicaeogène.....	231
Dicéopolis.....	350
Diderot, D.....	317
Dinoloque.....	231, 239
Diodore.....	164, 170, 173, 264, 286, 338, 352, 394, 404, 479, 490
Diodote.....	52
Diogène de Sinope.....	231, 337
Diogénien.....	84
Diogiton.....	52
Diomède.....	324, 451
Dionysos 119, 128, 132, 142, 174, 209, 212, 215, 223, 259, 261, 262, 264, 282, 283, 287, 288, 289, 291, 292, 295, 297, 299, 300, 359, 415, 422, 424	
Diphile.....	177, 231
Dircé.....	299, 300, 462
Douris de Samos.....	490
Dracon.....	318, 319, 342, 345, 514, 517
Dryas.....	291
E	
Éaque.....	272
Échémos.....	331
Échidna.....	451, 452, 455, 456, 457, 458, 459, 462, 475, 501, 502, 510
Étès.....	225
Égée.....	228, 229, 230, 231, 232, 257, 273
Égine.....	272, 370
Égisthe... 192, 193, 194, 195, 197, 198, 200, 202, 205, 206, 227, 301, 316, 331, 336, 343, 440, 441, 442, 507	
Égyptiades.....	435, 436, 437, 438
Égyptos.....	432, 434, 435, 436
Électre... 191, 205, 206, 207, 218, 269, 323, 330, 331, 337, 440, 441, 442, 443, 445, 446, 447, 448, 479, 510	
Éliée.....	365, 366
Élien.....	64, 158, 242, 243, 400, 408, 412, 422, 423, 424
Empédocle.....	140
Empousa.....	399, 411, 450, 451, 452, 489, 491, 493, 494, 497, 498, 500, 501, 503

Endéis.....	272
Énée.....	87
Énipée.....	251, 264, 266
Éole.....	251, 259, 260, 269
Éos.....	223, 360
Éphialtès.....	493
Éphippe.....	396
Éphippos.....	406
Épicharme.....	175, 228, 231, 239, 470
Épicrate.....	175
Épiméthée.....	94, 95, 98, 101
Épopée.....	299
Ératosthène.....	297, 342, 343, 362
Ératosthène de Cyrène.....	297
Érechthée.....	220, 252, 446, 447
Ergotimos.....	431
Éribée.....	273
Érichthonios.....	142
Érigone.....	421
Érinna.....	494
Érinyes. .200, 205, 206, 210, 278, 283, 294, 331, 347, 430, 452, 454, 457, 460, 462, 463, 476, 480, 481, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 494, 501, 503	
Ériphyle.....	107, 130, 191, 206, 207, 208, 209, 218, 250, 251, 279, 510, 522
Erixo.....	218
Érope.....	335, 336, 337, 338, 341, 345, 360, 442
Éros.....	210, 316, 326, 357, 381, 431, 435, 448, 456
Eschine.....	63, 409, 411, 417, 498, 517
Eschyle.....9, 129, 130, 131, 156, 176, 177, 193, 195, 196, 199, 200, 201, 203, 204, 205, 206, 207, 223, 228, 237, 243, 244, 245, 247, 255, 260, 269, 279, 290, 294, 297, 301, 327, 334, 355, 396, 402, 432, 434, 436, 437, 438, 440, 441, 442, 456, 459, 460, 462, 476, 477, 483, 484, 486, 487	
Éson.....	223, 264
Étéarchos.....	272, 273
Étéocle.....	303, 354, 355
Éthra.....	130
Euaretos.....	208
Eubule.....	152, 231, 300, 342, 349, 406
Euctémon.....	376
Eumée.....	88
Eumélos.....	221, 225, 496
Eumolpos.....	168, 364
Eunéos.....	175
Eunostos.....	365, 366
Euphiléto.....	342, 343, 445
Euphronios.....	290
Eupolis.....	233
Euripide.....27, 64, 82, 83, 97, 99, 100, 118, 123, 127, 129, 130, 131, 132, 165, 176, 177, 183, 190, 191, 205, 206, 207, 208, 218, 220, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 231, 232, 237, 238, 239, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 260, 261, 263, 266, 268, 270, 271, 272, 273, 275, 280, 281, 283, 284, 286, 287, 289, 290, 293, 294, 299, 300, 302, 311, 312, 314, 315, 323, 327, 328, 329,	

330, 331, 335, 336, 337, 339, 340, 341, 342, 345, 346, 349, 350, 351, 354, 355, 356, 357, 358, 362, 365, 368, 369, 370, 372, 403, 405, 428, 430, 432, 439, 440, 441, 446, 457, 461, 463, 468, 477, 478, 485, 489, 497, 512	
Euryale.....	272, 275, 475, 503
Eurydice.....	164, 165, 297
Euryganie.....	354
Euryloque.....	390
Eurynomos.....	451
Eurypyle.....	218, 250, 251
Eurysthée.....	280, 281, 303
Eurytia.....	351, 352
Eurytion.....	370
Eurytos.....	209
Eustache.....	272, 351
Euthyclès.....	239
Évadné.....	64, 294, 332
Ève.....	96, 98, 414
Évippe.....	272
F	
Fanon, F.....	507
Ferrero, G.....	191, 308
Flavius Josèphe.....	407
Folia de Rimini.....	413
Foucault, M.....	43, 44, 73
Freud, S.....	44, 502
Fukuyama, F.....	122
G	
Galien.....	140, 317
Géants.....	451, 483
Gellô.....	14, 450, 452, 457, 489, 494, 495
Genesis.....	502
Géryon.....	451, 502, 504
Gilgamesh.....	392
Glaucos.....	473
Glaucothéa.....	498
Glycera.....	266
Gorgé.....	212
Gorgias.....	329, 400
Gorgippe.....	138
Gorgô.....	188, 493, 494, 495
Gorgones.....	178, 430, 452, 475, 476, 477, 479, 483, 485, 502, 503, 504
Gorgopis.....	363
Grées.....	452, 475, 476, 491, 502
Grimm, frères.....	256, 258
Guillaumin, C.....	37, 67, 506, 529, 530, 531, 535, 537
Gygès.....	216, 217
H	
Habrotonon.....	379
Hadès.....	112, 194, 195, 214, 234, 235, 250, 369, 440, 446, 467, 476, 477, 481, 482, 494, 497
Harmonie.....	206, 208, 259

Harpalycé.....	221, 251, 426
Harpies.....	174, 351, 355, 378, 430, 452, 457, 462, 469, 479, 480, 481, 483, 485, 486, 532
Hébrois.....	366
Hécate.....	223, 331, 404, 405, 413, 497
Hécatee.....	365
Hécatonchires.....	451
Hector.....	86, 162, 218, 283
Hécube....	89, 129, 218, 255, 281, 282, 283, 284, 294, 301, 302, 329, 330, 331, 439, 445, 509, 510
Hélène....	39, 88, 89, 96, 107, 118, 129, 130, 189, 190, 191, 206, 217, 233, 282, 283, 284, 293, 310, 315, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 339, 345, 372, 381, 394, 397, 400, 402, 433, 440, 442, 455, 474, 508, 509, 510
Hélios.....	223, 338, 341, 359, 390, 403, 425, 442
Hellanicos.....	266
Hellé.....	258, 259, 261, 363
Hémithéa.....	364
Héphaïstos.....	90, 92, 94, 95, 142, 341, 371
Héra. 96, 142, 220, 225, 233, 257, 259, 262, 264, 292, 293, 310, 313, 385, 389, 402, 422, 424, 453, 459, 462, 490, 491, 496	
Héraclès. 163, 168, 172, 173, 175, 192, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 220, 235, 236, 254, 274, 280, 293, 294, 302, 352, 405, 439, 450, 451, 457, 458, 466, 473, 493, 497, 508, 522	
Héraclite l'Allégoriste.....	475
Héraclite le Paradoxographe.....	474, 479
Hermès.....	90, 94, 193, 258, 272, 279, 291, 331, 336, 371, 387, 388, 390, 391, 393
Hermione.....	158, 190, 191, 201, 273, 275, 311, 405, 442, 510
Hermippe.....	206, 499
Hérodote. 99, 155, 156, 161, 163, 164, 169, 170, 171, 172, 173, 176, 178, 189, 216, 255, 260, 272, 286, 292, 303, 370, 382, 445, 457	
Hésiode.....	28, 30, 55, 80, 86, 89, 90, 97, 98, 99, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 141, 150, 153, 180, 195, 223, 237, 241, 242, 243, 254, 258, 259, 264, 265, 269, 274, 279, 296, 310, 312, 315, 328, 331, 351, 371, 422, 423, 428, 432, 433, 438, 447, 451, 456, 458, 459, 463, 465, 472, 475, 476, 479, 483, 484, 487, 512, 528
Hésychios.....	494
Hieron.....	235
Hiéronymos de Rhodes.....	350
Himéros.....	326
Hippalektryon.....	451
Hippase.....	291
Hippias.....	363
Hippocrate.....	136, 137, 138, 140, 160, 170, 342, 421, 422, 534
Hippodamie.....	266, 267, 268, 269, 278, 433, 510, 511
Hippolyte 107, 132, 168, 199, 294, 312, 314, 339, 341, 345, 346, 350, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 366, 370, 372, 373, 405, 426	
Hippomène.....	427, 428
Hipponax.....	107
Homère....	10, 69, 80, 83, 86, 87, 89, 96, 99, 103, 106, 149, 166, 167, 176, 193, 195, 200, 206, 208, 213, 223, 234, 236, 237, 238, 242, 243, 246, 258, 259, 262, 264, 269, 273, 276, 277, 291, 292, 302, 303, 305, 320, 321, 323, 324, 331, 341, 346, 348, 349, 354, 356, 367, 368, 385, 386, 387, 390, 393, 399, 451, 455, 456, 458, 465, 468, 471, 472, 474, 476, 483, 484, 510, 512, 514, 515, 534

Horace.....	407, 413
Hydre.....	452, 457, 458, 472, 501
Hygin.....	192, 218, 225, 251, 254, 258, 259, 263, 267, 268, 270, 278, 279, 299, 341, 351, 353, 363, 432, 473, 474, 522
Hyllos.....	209, 210, 211
Hypermnestre.....	433, 434, 438
Hypnos.....	483
Hypsée.....	259
Hypsipyle.....	175, 176, 177, 178, 438
I	
Iasos.....	427
Ibycos.....	107, 296, 323
Icard, S.....	317
Icare.....	87, 337, 340
Icarios.....	272
Idéa.....	352, 353
Idoménée.....	220, 316
Idothée.....	352, 355
Idyie.....	223
Iliona.....	218
Ino.....	220, 227, 244, 251, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 272, 278, 288, 301, 311, 363, 364, 399, 442, 510
Io.....	294, 420
Iobatès.....	368, 369
Iole.....	209, 215, 294
Ion.....	82, 98, 129, 191, 206, 252, 253, 255, 257, 316, 349, 356, 456, 478
Ion de Chios.....	206, 349, 356
Iphianassa.....	422
Iphigénie.....	64, 129, 159, 160, 195, 196, 199, 201, 205, 206, 220, 261, 284, 286, 302, 331, 443, 446, 448, 509
Iphinoé.....	425
Iphis.....	209
Irigaray, L.....	39
Iris.....	479, 480, 488
Ischomaque.....	58, 147, 148, 150, 375
Isée.....	51, 376
Ishtar.....	392
Ismène.....	100, 442
Isocrate.....	168, 329
Itylos ou Itys.....	240, 241, 242, 243, 244, 248, 249, 250, 278
J	
Jacob.....	348
Japet.....	94, 101
Jason.....	175, 191, 223, 224, 226, 227, 231, 310, 311, 371, 398, 427
Jean Malalas.....	434
Jephté.....	220
Jocaste.....	354, 355, 462
Joseph.....	344, 367
Jouard, G.....	420
Justin.....	164

K	
Keats, J.....	309, 502
Kelainô.....	479
Kères.....	453, 462, 481, 482, 483, 485, 500, 502
Kleitias.....	431
Kristeva, J.....	39
L	
Labdacos.....	240, 266
Laïos.....	266, 267, 354, 459, 462
Laïs.....	374, 395, 411
Lamashtu.....	496
Lamia.....	14, 279, 291, 379, 450, 451, 452, 457, 473, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 499, 500, 501, 502
Lampito.....	189, 315
Laodamie.....	64
Laomédon.....	250, 364
Laqueur, T.....	44, 140
Léarchos de Cyrène.....	218
Léarque.....	259, 260, 263
Léda.....	341
Lederer, W.....	24
Lemniennes...130, 155, 161, 163, 166, 175, 176, 177, 178, 179, 183, 191, 192, 204, 218, 232, 301, 424, 438	
Léonidas.....	188
Léos.....	220
Lestrygons.....	88, 468, 491
Leucippé.....	291
Leucos.....	316
Leucothée.....	259, 262, 389
Lévi-Strauss, C.....	58
Lichas.....	213
Lilith.....	496
Locuste.....	414
Lombroso, C.....	191, 308
Lucien.....	142, 275, 374, 398, 406, 413, 479
Lucilius.....	83
Lycaon.....	221, 507
Lycophron.....	473
Lycos.....	299
Lycotherse.....	217
Lycurgue.....	187, 220, 247, 287, 291, 297
Lyncée.....	433, 434, 440
Lysias.....	52, 168, 169, 342, 362
Lysistrata.....	157, 181, 182, 189, 312, 314, 315, 333, 334, 383
Lyssa.....	295, 477, 488, 489
M	
Macarie.....	220, 261, 280, 446
Maenalos.....	427
Marpessa.....	158
Marx, K.....	73, 527

Mathieu, N.-C.....	37, 46, 70, 74
Mead, M.....	36
Mèda.....	316
Médée 14, 27, 28, 64, 82, 97, 107, 129, 130, 132, 152, 179, 191, 201, 211, 212, 213, 215, 217, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 236, 246, 247, 248, 250, 253, 258, 261, 262, 263, 273, 276, 278, 280, 293, 301, 306, 307, 310, 311, 341, 359, 383, 384, 390, 398, 403, 404, 406, 413, 442, 456, 472, 474, 496, 508, 509, 510, 511, 513, 522	
Médon.....	273
Médos.....	228
Méduse.....	397, 456, 457, 465, 473, 475, 476, 477, 479, 488, 489, 502, 503
Mégaclès.....	515
Mégara.....	192, 481
Mégère.....	484, 493
Mélampous.....	422, 424, 425
Mélanion.....	427, 429
Mélanippe.....	269, 270, 271, 510
Mélanippide de Mélos.....	439
Mélanthios.....	231
Méléagre.....	209, 214, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 428, 430, 431, 432
Mélicerte.....	220, 259, 260, 263
Ménades 165, 174, 220, 249, 252, 261, 262, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 297, 299, 311, 334, 397, 423, 424, 430, 484, 485, 488, 489, 508	
Ménandre.....	266, 333, 406
Ménéécée.....	261, 446
Ménécrate.....	208
Ménélas. 190, 191, 193, 269, 271, 283, 315, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 329, 330, 331, 335, 508	
Ménippe.....	491
Mercure.....	299
Mérope.....	253, 254, 255
Messenger, A.....	28
Micon.....	182
Midas.....	503
Miltiade.....	178, 511
Mimnerme.....	316
Minos.....	278, 279, 280, 286, 335, 338, 339, 340, 341, 342, 356, 404, 405
Minotaure.....	225, 339, 340, 341, 451, 489, 504, 505
Minyades.....	252, 289, 291, 423, 443
Minyas.....	287, 291, 424
Mnésimaque.....	208
Moiros.....	100, 233, 271, 481
Moïse de Khorène.....	224
Moreau, G.....	502
Mormô.....	14, 450, 452, 457, 489, 491, 493, 494, 495, 496
Morsymos.....	231
Mozart, W.A.....	449
Muses.....	459, 460, 466
Myrrhinè.....	314
Myrsilos de Méthymne.....	179, 232
Myrtilos.....	267, 268, 269, 337

Myrtis.....	365
N	
Nanno.....	138
Nauplios.....	316, 335
Nausicaa.....	86, 89
Nébrophonos.....	175
Nééra.....	374, 375, 376, 377, 443
Nélée.....	251, 264, 265
Némésis.....	233
Néoboulé.....	107
Néophron.....	225, 231, 497
Néoptolème.....	250
Néphélé.....	261, 363
Neptune.....	269, 270
Néron.....	414
Nessos.....	209, 211, 214, 215, 457
Nestor.....	88, 193, 385
Nicandre.....	291, 421
Nicocharès.....	177, 342
Nicocrates.....	218
Nicomaque.....	208
Nicophon.....	470
Ninos.....	407, 412
Niobé.....	241, 245
Nisos.....	278, 279
Nitocris.....	155, 164
Nonnos.....	166, 212
Nuit.....	143, 481, 482, 483, 486, 488, 501
Nyctée.....	299
Nymphes.....	389, 476, 483
O	
Oakley, A.....	37
Ochné.....	365, 366
Ocypète.....	479
Olympias.....	164, 165, 415
Olympiodore.....	376, 377
Omphale.....	163, 233
Oreste... 160, 190, 191, 193, 195, 196, 198, 200, 202, 205, 206, 207, 271, 278, 286, 294, 323, 329, 330, 331, 336, 440, 441, 485, 486, 488	
Orphée.....	247, 250, 296, 297, 298, 384, 438, 467, 508, 513
Orsiboé.....	212
Orthros.....	451, 456, 505
Otos.....	273
Ovide.....	242, 293, 407, 473, 474, 479
P	
Pacuvius.....	218
Palamède.....	316
Palémon.....	259, 262
Palladas.....	312
Pan.....	272

Pandarée.....	240, 241, 242
Pandion.....	240, 241, 242, 243, 352
Pandore 80, 89, 90, 91, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 105, 106, 114, 115, 116, 117, 118, 136, 143, 144, 201, 208, 209, 216, 307, 310, 314, 320, 323, 328, 331, 332, 389, 400, 402, 432, 448, 456, 522	
Parménide.....	140
Parques.....	481
Parthénios.....	272
Parthénopée.....	427, 430
Pâris, voire Alexandre	
Parysatis.....	285
Pasion.....	51, 376
Pasiphaé.....	337, 338, 339, 340, 341, 342, 345, 356, 359, 390, 404, 405, 442
Pausanias.....	90, 158, 162, 236, 269, 272, 292, 421
Pédéos.....	273
Pégase.....	368, 451, 479, 502
Péitho.....	326, 328
Pélasgos.....	437
Pélée.....	107, 190, 272, 331, 345, 346, 347, 349, 367, 368, 370, 371, 372, 427, 431
Pélias.....	224, 226, 231, 251, 264, 265, 278, 372, 404, 427
Pélopia.....	336, 337, 338
Pélops.....	221, 266, 267, 268, 269, 335, 337
Pénélope.....	85, 86, 87, 88, 152, 240, 241, 272, 275, 276, 315, 322, 325, 433, 479, 510
Penthée.....	132, 217, 248, 262, 284, 287, 288, 289, 290, 291, 297, 298, 311, 466, 508, 509
Penthésilée.....	167, 168
Périclès.....	22, 131, 139, 232, 233, 247, 343, 375, 402, 516, 518, 522
Périmède.....	413
Persée.....	476, 477, 478, 479, 503, 504
Perséphone.....	234, 235, 253, 347, 392, 446, 469, 477
Phaétuse.....	138
Phano.....	375, 376, 443
Phèdre....	130, 152, 173, 271, 274, 275, 284, 294, 311, 312, 337, 339, 340, 341, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 384, 405, 419, 442, 510
Phénix.....	234, 273, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 353, 354, 355, 356, 360
Phérécrate.....	180, 181, 406
Phérécyde.....	223, 225, 241, 245, 246, 354, 363, 476
Phérés.....	264
Phérétime.....	164, 172
Philémon.....	406, 518
Philéos.....	331
Philétaire.....	239, 380
Philippe de Macédoine.....	415
Philippe le Comique.....	342
Philippidès.....	208, 406
Philochores.....	408
Philoctète.....	217
Philodème.....	355
Philomèle.....	240, 245, 246, 248, 250, 278
Philonéos.....	274
Philonidès.....	395

Philonomé.....	364, 365
Philostrate.....	171, 491
Philyllios.....	231, 239
Phinée.....	275, 276, 348, 351, 352, 353, 354, 355, 480, 485, 510
Phobos.....	10
Phocos.....	272, 370
Phocylide.....	117, 118, 119
Phorbas.....	279
Phorcys.....	279, 475, 501
Phormion.....	51
Phoronée.....	434
Phrixos.....	220, 258, 259, 260, 261, 263, 351, 363
Phronimé.....	273
Phryné.....	374, 407, 412, 498
Phrynichos.....	236, 434
Phthia.....	348, 349
Pimandre.....	221
Pindare.....	105, 107, 156, 176, 195, 196, 223, 224, 259, 263, 267, 269, 363, 371, 503
Pirithoos.....	235, 365
Pisistrate.....	515
Pittacos.....	218
Platon.....	135, 137, 165, 186, 208, 276, 306, 338, 342, 375, 381, 384, 520, 528, 536
Platon le Comique.....	208
Pline l' Ancien.....	410
Plisthène.....	337
Plutarque.....	66, 233, 267, 285, 291, 298, 356, 357, 365, 366, 375, 379, 404, 408, 417, 421, 444, 514, 518, 519, 520
Polydamna.....	325
Polydore.....	218, 281, 283
Polygnote.....	356
Polymnestor.....	218, 221, 281, 282, 283, 284, 302, 303, 507
Polynice.....	206, 208, 209, 354, 355
Polyphème.....	88, 397, 451, 504
Polyphonte.....	427, 429
Polyphontès.....	253, 254
Polyxène.....	281, 283, 446
Polyxo.....	321
Poséidon.....	154, 220, 251, 264, 265, 267, 269, 338, 339, 341, 356, 479, 497
Potiphar.....	344, 370
Praxagora.....	181, 184, 185
Praxithée.....	446
Priam.....	88, 167, 172, 194, 195, 218, 250, 255, 274, 281, 320, 322, 330
Procléa.....	364
Procné.....	14, 130, 217, 220, 240, 244, 245, 246, 247, 248, 250, 276, 278, 301, 438, 510
Procris.....	192, 209, 279, 404, 429
Proétides.....	252, 289, 292, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 429, 434, 442
Proétos.....	107, 292, 367, 368, 370, 422, 423
Prométhée.....	90, 91, 95, 98, 312
Properce.....	407
Protée.....	498

Proudhon, P.-J.....	317
Psamathee.....	272
Pylade.....	323
Pyrrha.....	105
Pythagore.....	384, 513
Pytheas.....	138
Python.....	451
Q	
Quinte-Curce.....	169
R	
Rhadamanthe.....	365
Rhinthon.....	231
Rhodope.....	374
Rhodopis.....	427
Ruben.....	348
Rubin, G.....	37
S	
Sagane.....	413
Saint-Lambert, J.-F.....	420
Salmonee.....	251, 264, 265
Sappho.....	106, 243, 326, 456, 495
Satyres.....	450, 451, 465, 501
Schoenee.....	427, 428
Sciron.....	272
Scott, J.....	40
Scylla.....	204, 209, 227, 271, 278, 279, 280, 331, 341, 378, 397, 430, 452, 457, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 478, 501, 502, 504, 522
Selene.....	223, 405
Semele.....	259, 262, 360
Semonide.....	83, 98, 99, 106, 107, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 144, 150, 153, 180, 216, 284, 295, 310, 315, 378, 438, 472
Seneca.....	83, 212, 222, 337
Servius.....	474
Sidero.....	251, 264, 265, 266, 275, 510
Simaita.....	383, 406, 413
Simonide.....	223
Sirenes.....	88, 311, 324, 381, 397, 399, 401, 452, 454, 457, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 475, 478, 480, 483, 501, 502, 503, 504, 508, 510
Sisyphus.....	251, 369
Sitalces.....	248
Socrates.....	11, 147, 149, 260, 362, 402
Solon.....	29, 30, 107, 304, 318, 377, 417, 444, 445, 514, 516, 517, 518, 519, 520
Sophocles.....	130, 177, 196, 200, 205, 206, 207, 208, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 217, 225, 228, 229, 236, 237, 240, 245, 246, 247, 248, 251, 253, 254, 255, 260, 265, 266, 268, 269, 272, 284, 286, 301, 335, 336, 342, 349, 352, 353, 355, 357, 358, 363, 372, 403, 440, 441, 442, 446, 460, 467
Sophon.....	405, 406
Sosiphane.....	237
Sphinx.....	259
Sphinx.....	174, 378, 397, 402, 452, 454, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 467,

469, 475, 478, 480, 483, 493, 500, 501, 502, 503, 504	
Spoudias.....	51
Stateira.....	285
Stéphanos.....	51, 375, 376, 516
Stésichore.....	107, 195, 207, 236, 279, 323, 326, 329, 472, 473
Sthénébée.....	130, 337, 340, 345, 367, 368, 369, 370, 372, 425, 442
Sthénélos.....	316, 354
Stobée.....	83, 276, 365
Strabon.....	170
Strattis.....	177, 231, 239, 406
Strepsiade.....	260
Stryges.....	452
T	
Tabet, P.....	37, 66
Tantale.....	221, 248, 327
Tarpéia.....	278
Télamon.....	272, 370
Télémaque.....	87, 88, 272, 323, 481
Télèphe.....	218, 250, 254
Téléphonte.....	254
Télésille.....	48
Ténès.....	275, 345, 364, 365, 510, 511
Térée.....	240, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 291, 301, 507
Térès.....	248
Teucros.....	329, 335
Teuthras.....	254
Thaïs.....	374, 479
Thanatos.....	195, 453, 482, 483
Thaumas.....	479
Théano.....	269, 270, 272, 273, 510
Thémison.....	273
Thémisto.....	251, 259, 260, 263, 272, 363
Thémistocle.....	379
Théoclymène.....	328
Théocrite.....	406, 413
Théodecte.....	206, 208
Théodoridès.....	231
Théodote.....	374
Théognis.....	107, 428
Théopompe.....	180, 181, 182, 239
Théoris de Lemnos.....	408, 412
Thésée.....	168, 169, 173, 175, 182, 192, 214, 225, 228, 229, 230, 235, 273, 301, 303, 311, 320, 338, 339, 341, 342, 355, 356, 357, 359, 360, 404, 488, 505, 510
Thestios.....	235, 237, 238
Thestylis.....	406
Thétis.....	225, 326, 370, 456, 474, 498
Thoas.....	175, 176
Thrasidée.....	195
Thrasymaque.....	181
Thucydide.....	11, 35, 124, 218, 248, 266

Thyeste.....	221, 248, 266, 267, 336, 337, 338
Tibulle.....	407
Timandra.....	331, 374
Timée.....	137, 186
Timothée.....	208
Tirésias.....	310, 311, 354
Tisiphone.....	484
Tissapherne.....	285
Tite-Live.....	414
Tomyris.....	164, 172
Toxée.....	221
Trophonios.....	384, 513
Tydée.....	324
Tyndare.....	142, 331
Typhon.....	142, 450, 451, 453, 455, 456, 459, 472, 473, 503, 504
Tyro.....	251, 264, 265, 266, 275, 510
Tyrtée.....	107
U	
Ulysse.....	85, 86, 87, 88, 206, 240, 241, 250, 259, 262, 271, 272, 276, 279, 316, 323, 324, 326, 386, 387, 388, 389, 391, 392, 393, 395, 396, 397, 398, 399, 402, 465, 466, 467, 468, 471, 474, 475, 477, 481, 508
Uranus.....	142, 483
V	
Valerius Flaccus.....	222
Varron.....	154
Vénus.....	279, 341
Virgile.....	11
W	
Weber, M.....	67, 73
Wilamowitz-Moellendorff, U. von.....	35
Wittig, M.....	15, 37, 527
Wolf, C.....	222
X	
Xanthias.....	497
Xénocrite.....	218
Xénophon.....	11, 22, 66, 116, 117, 147, 148, 149, 150, 151, 187, 375, 495, 528, 536
Xerxès.....	155, 156, 164, 260
Xouthos.....	252, 253, 316
Z	
Zecchini, P.....	317
Zénobios.....	84, 495
Zéthos.....	241
Zeus.....	90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 98, 100, 101, 103, 111, 112, 113, 142, 197, 199, 215, 221, 225, 233, 257, 258, 260, 261, 264, 267, 271, 297, 310, 312, 313, 320, 321, 322, 324, 325, 326, 328, 336, 347, 352, 360, 367, 369, 372, 388, 389, 402, 470, 480, 490, 491, 492, 497
Æ	
Æpytos.....	253, 254
Œ	
Œdipe.....	64, 353, 354, 355, 360, 458, 459, 460, 463, 464, 510
Œnée.....	209, 212, 221, 233, 239