Kernos

Revue internationale et pluridisciplinaire de religion
grecque antique

4 | 1991
Varia

A. Iriarte, Las redes del enigma. Voces femininas en el pensamiento griego

Emilio Suárez de la Torre

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/kernos/328>

DOI : 10.4000/kernos.328

ISSN : 2034-7871

Éditeur

Centre international d'étude de la religion grecque antique

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 1991

Pagination : 340-343

ISSN : 0776-3824

Référence électronique

Emilio Suárez de la Torre, « A. Iriarte, Las redes del enigma. Voces femininas en el pensamiento griego », *Kernos* [En ligne], 4 | 1991, mis en ligne le 11 mars 2011, consulté le 24 septembre 2020.
URL : <http://journals.openedition.org/kernos/328> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/kernos.328>

si cela allait de soi, qu'il faut considérer comme authentiques toutes les propositions d'Euclide, même (surtout ?) celles qui sont généralement tenues pour apocryphes.

Beaucoup plus gênante, me semble-t-il, est la certitude, nombre de fois formulée, de l'existence d'une filiation spirituelle directe entre la pensée «mathématico-religieuse» des prêtres égyptiens et la philosophie grecque. C'est ainsi que Platon ne fait qu'unir sa voix aux légendes et aux mythes immortalisés par les prêtres d'Amon dans les temples, et que les *Dialogues* de Platon, la *Métaphysique* d'Aristote et les *Éléments* d'Euclide traduisent en grec cet ensemble de mythes et de légendes.

L'image que l'A. se fait de la civilisation égyptienne est aussi pour le moins curieuse, donnant souvent l'impression de se rattacher aux courants théosophique et symboliste. Ainsi les prêtres égyptiens auraient délibérément caché sous une forme cryptographique, dans une volonté ésotérique, leurs plus belles pensées, position qu'il est impossible de soutenir, même pour les textes ptolémaïques. De même, l'aspect énigmatique de certains monuments ou légendes de l'Égypte devient plus clair, selon l'A., si l'on aborde ceux-ci sous l'angle mathématique. Particulièrement révélateur est l'interprétation symbolique que l'A. donne d'un récit aussi connu que la *Bataille de Qadech*, où il prend pour argent comptant tout ce que le texte contient de formulaire, sans connaître l'apport pourtant substantiel de la critique moderne. Cela l'amène, entre autres, à voir dans le corps de l'armée d'Amon un principe mathématique dianoétique !

En résumé, par sa méthode éclectique et ses préjugés philosophiques, cet ouvrage n'intéressera peut-être pas tant les spécialistes de l'antiquité ou des mathématiques que les historiens de ces deux disciplines.

Jean WINAND (Liège)

Ana IRIARTE, *Las redes del enigma. Voces femininas en el pensamiento griego*, Madrid, Taurus Humanidades, 1990, 161 p., 11 images, avec une Préface de Nicole Loraux.

La Préface de Nicole Loraux (Directrice de la thèse de troisième cycle de l'EHESS de Paris qui est le fondement du livre) est sans doute la meilleure présentation de ce livre, qualifié par elle de «stimulant» et «terriblement convaincant».

Dans son introduction (p. 17-35), l'A. fait une révision sommaire des données historiques qui témoignent de la condition marginale de la femme grecque, sans oublier quelques remarques à propos des hétaires. Par contre, les documents purement littéraires, en commençant par Hésiode, nous offrent un portrait particulier de la femme, avec un lien très étroit entre les activités féminines (p. ex. tisser), sa *métis* caractéristique et son image extérieure. Mais c'est surtout le théâtre tragique

qui va nous dessiner le portrait le plus complet de la condition du «féminin» pour les Athéniens : les femmes tragiques «prennent la parole» apparemment contre ce qui est propre à leur statut social, mais c'est une parole voilée, *énigmatique*. La voix féminine aura aussi son espace «naturel» grec dans l'*expression oraculaire*, domaine traditionnel du langage énigmatique. C'est ainsi que la voix des femmes, à qui est interdit l'espace ouvert de la *polis*, trouvera une troisième voie entre le silence et le discours.

Le chapitre I (*Los dioses indican*, p. 37-73) développe plusieurs des idées précédentes dans le parcours diachronique de l'évolution de la mantique grecque. Parfaitement en harmonie avec le développement de cette mantique du point de vue de la tradition grecque, l'A. fait remarquer comment les différents changements qui se sont produits dans la manière divine de se manifester sont en rapport avec des aspects centraux de sa thèse : de la Terre prophétisante à Zeus avaleur de la *métis* et marié à Thémis, nous assistons à l'apparition d'une conception du pouvoir prophétique associé à la souveraineté. Il faut remarquer l'intérêt de l'analyse que l'A. fait des passages de l'épopée où la souveraineté de Zeus se montre toujours en rapport avec des fonctions prophétiques. L'analyse sémantique des familles de φράζω et de σημαίνω, avec leurs nombreuses nuances, d'un côté, et l'étude des «paires complémentaires» Agamemnon/Nestor, Achille/Patrocle et Hector/Polydamas d'un autre, constituent des points vraiment brillants dans l'ensemble du chapitre. L'A. souligne aussi comment la mantique apollinienne est associée à la «parole énigmatique» comme moyen de la communication entre les dieux et les hommes.

Les dernières pages de ce chapitre proposent des réflexions sur les *Dialogues Pythiques* de Plutarque, surtout en ce qui concerne la forme des réponses delphiques et les rapports entre énigme et poésie, ce qui sert à démontrer que la responsabilité de l'obscurité des réponses doit être cherchée (du point de vue des penseurs Grecs) du côté de la Pythie.

Les *Voces femeninas del oráculo* est le titre du chapitre II (p. 75-114), qui contient d'abord une étude des opinions reflétées par les *Dialogues Pythiques* de Plutarque. L'A. déduit de ces opinions «qu'il y a deux manières pour le dieu d'intervenir : par la Pythie-poétesse, associée à la Muse, et par la porte-parole du dieu 'pédagogue'» (p. 82). Une autre conclusion, concernant les problèmes des oracles en vers et du *pneuma* est que le modèle établi par Plutarque «relègue le *pneuma*, et le vers, à la période initiale du sanctuaire»; ces procédés-ci seront adoptés par la mantique apollinienne qui les abandonnera ensuite au bénéfice de la «parole signifiante», du style prosaïque, issu d'une communication directe entre le dieu et la Pythie, sans l'intervention du *pneuma* (voir nos objections ci-dessous). L'A. pense que Plutarque reflète «l'histoire d'une expropriation, à savoir celle de la Terre par Apollon; l'oracle

«verbal» du dieu l'aurait donc emporté sur les «images nocturnes» et autres moyens de communication de la Déesse Mère. En d'autres termes, l'A. voit ici la défaite du principe féminin (même, ajoute-t-elle, si celui-ci s'est manifesté).

À mon avis, cette partie du chapitre contient des arguments un peu faibles, surtout en ce qui concerne la *forme* des réponses. La raison en est une certaine confusion dans les niveaux chronologiques établis. Il est clair que le vers et le *pneuma* ne sont pas des traits «pré-apolliniens» adoptés par le culte delphique et puis abandonnés. La mantique inspirée est justement la mantique apollinienne. Celle-ci, ainsi que la figure de la Pythie «sibylline» inspirée et la relation du vers «cryptique» avec les réponses oraculaires, ont probablement surgi en Grèce simultanément et avant le VIII^e siècle av. J.-C. C'est une question tout à fait différente de celle de la succession Gé-Apollon (d'ailleurs pas absolument éclaircie), à laquelle il ne faut pas faire appel pour arriver à la conclusion de l'expropriation. Modestement je n'irais pas au-delà d'une séquence mantique technique-mantique inspirée (je renvoie aux études de B.C. Dietrich, par exemple, *Oracles and Divine Inspiration*, in *Kernos*, 3 [1990], p. 157-174).

Ce même chapitre nous présente des analyses beaucoup plus attirantes du personnage des Pythies de la tragédie (en l'occurrence surtout les *Euménides* d'Eschyle et l'*Ion* d'Euripide), où, du point de vue du recenseur, le lecteur trouvera les remarques les plus pertinentes et les mieux fondées de ce livre. Une conclusion importante concerne la fonction de la Pythie chez ces auteurs en tant que «celle qui 'présente' aux consultants les images employées par le dieu pour transmettre sa pensée» (p. 104). Une belle analyse de la figure de Cassandre complète la présentation de ces femmes-prophétesses et amène l'A. à regarder *virginité* et *ignorance* comme les traits principaux que leur attribuent les penseurs Grecs, avec une dépendance très grande du dieu à l'égard des devins masculins, plus «sages».

Le chapitre III (*Entre le silencio y el discurso*, p. 115-130) tente de démontrer, encore une fois par des exemples extraits surtout de la tragédie, que pour les Grecs la *σαφήνεια* appartient au discours des hommes (dont l'attribut exclusif est le *logos* ouvert face à la cité), tandis que l'ambiguïté et, par conséquent, le langage énigmatique, est le trait caractéristique des femmes, en rapport très étroit avec l'univers et les activités des femmes dans l'*oikos* (mais le langage prophétique – et énigmatique – de l'*Orestie* n'est pas l'apanage exclusif des femmes : cf. la *parodos* de l'*Agamemnon* chantée par des vieillards). Très intéressantes sont les remarques sur le rapport parole énigmatique-vêtements de noces-suicide dans les *Suppliantes* d'Eschyle et d'Euripide.

Le dernier chapitre (*La Esfinde rapta y profetiza*, p. 131-144) constitue un bel exemple d'étude, à l'appui de l'archéologie, de la signification de la sphinge si inquiétante pour les Grecs (dont les représentations ont un caractère «sexuel» très bien mis en évidence par l'A.). L'analyse des témoignages littéraires amène l'A. à conclure à l'évolution du monstre ravisseur à la chanteuse d'énigmes : une ἄλυσος Μοῦσα (Eur.) dont l'énigme est conçue à l'opposé des chants poétiques qui donnent la gloire, et qui, par sa nature, est très proche de la parole prophétique. En ce sens Œdipe, élevé hors de la ville et différent des autres jeunes de sa communauté, sera le rival ultime qui *déliera* la trame des mots tressés par elle, dans une victoire qui, tout en le faisant apparaître comme l'ἄριστος ἀνὴρ destructeur de monstre, constitue le commencement de sa propre ruine.

Dans ses *Conclusions* (p. 145-148), l'A. souligne les points qui confirment le rôle assigné à la parole des femmes comme intermédiaire entre le silence et le discours des hommes, celui-ci étant doué de *logos* : en somme, une parole énigmatique qui, dit-elle, appartenait à la tyrannie (mais cette idée devrait être plus fermement soutenue).

Le thème pourrait se prêter à des excès de nature diverse. Néanmoins, l'A. fait une belle démonstration de modération et d'intelligence. Loin de l'énigme inquiétante, nous voici devant un *logos* bien soutenu...

Il faut se féliciter de cette contribution espagnole à la connaissance de la conception de la femme dans l'Antiquité.

Emilio SUÁREZ DE LA TORRE (Valladolid)

Robert LAFFINEUR (éd.), *Thanatos. Les coutumes funéraires en Égée à l'âge du Bronze. Actes du Colloque de Liège (21-23 avril 1986)*, Liège, Université, 1987, 245 p., 59 pl. (*Aegaeum. Annales d'archéologie égéenne de l'Université de Liège*, 1).

The study of death, of burial customs and post-funerary practices, has a twofold potential. It may advance understanding both of beliefs about after-life and of the attitudes and structures, social, religious, technological, of the world of the living. Burial evidence can thus be interrogated, empirically and theoretically, for each of these objectives. In sum the two enquiries become unitary, since in the pre-modern world *Jenseitsvorstellungen* influenced substantially the form and practice of day-to-day living : consider how much of economic production and energy expenditure was for the world of the dead, not the living.

In prehistoric Aegean studies the empirical investigation of death does not have a bad record. Cemeteries of Souphli and Zarkos, Athens, Dendra, Eleusis, Mycenae, Perati and Prosymna, the Cyclades, Kos, Rhodes and Knossos have been published in considerable detail and