

Intervencions a la taula rodona

Montserrat Camps Gaset, sobre «les males mares»

Après ce qui vient d'être dit pendant ces journées, il y a des questions qui se me sont posées à propos de l'image du renversement de l'accouchement. On a parlé des femmes-mères (ce qui d'ailleurs est le titre du programme, évidemment, *Les mères des grecs*), et je pense qu'on pourrait introduire aussi la question du danger de ne pas parvenir à être mère: perdre les enfants, ne pas accoucher, ou bien accoucher d'un enfant mort, ou bien qu'un enfant soit remplacé par un autre, ce qui devient assez dangereux, du côté de la lignée paternelle.

Il y a, en effet, dans les mythes grecs, des personnages qui sont négatifs pour la femme et pour la maternité. Il y a toute une série de personnages un peu douteux, dont les traces sont difficiles à trouver parfois, qui avalent les enfants, qui les dévorent au lieu de les élever. Ce sont des personnages que d'habitude on fait entrer dans la vague dimension des contes pour enfants qui ne sont pas sages. Je parle de Lamia, d'Akkô, Gellô, Mormô, etc. Lamia, par exemple, a une longue mythologie, elle est la mère de Scylla, ou bien la fille de Posidon, elle est la reine de la Lybie —on peut même repérer la grotte où elle vivait, de même qu'il est factible de «localiser» aussi d'autres mythes— et elle a eu des enfants de Zeus, c'est-à-dire, Zeus est devenu amoureux d'elle parce qu'elle était très belle, et Héra qui, comme d'habitude, poursuit l'adultère de son mari, fait mourir ces enfants¹. Alors Lamia est devenue très laide, de belle qu'elle était et, pleine d'angoisse, elle enlève les enfants des femmes qui viennent d'accoucher. Parfois même on dit qu'elle enlève les foetus, c'est-à-dire, qu'elle arrache l'enfant du ventre de la mère. Elle est un monstre, un être hideux, à qui Aristophane donne des traits très grossiers (mais on sait bien qu'Aristophane souligne tout ce qui est grotesque)². Même s'il ne faut pas

1. Schol. Ap. Rh. IV 828; Hsch. s.v.; D.S. XX 41.

2. Ar. *Pax* 758, *Vesp.* 1035 et scholies *ad locum*.

faire trop d'attention aux définitions d'Aristophane, ce qui est certain, en tout cas, c'est que Lamia est affreuse, et par son physique et par sa conduite.

Dans la plupart des cultures, il existe un monstre qui sert à épouvanter les enfants pour qu'ils soient bien sages, autrement —je ne sais pas si c'est trop pédagogique— un ogre viendra les prendre, les enlèvera, les mangera. Chez les grecs, ce croquemitaine était une figure féminine, dont on dit qu'elle dévore les enfants. Lamia reçoit aussi d'autres noms, ou plutôt il y a d'autres personnages qui s'identifient avec Lamia, Akkô, par exemple, ou bien Gellô, ou bien Korkô, Mormô, Mormolyké (on cite toujours l'*Hymne à Artemis* de Callimaque, parce qu'on dit que Zeus fait peur à la fillette, *μορμύσσειται*, v. 70, mais il y a d'autres témoignages de Mormô); parfois on met dans ce sac l'Empousa, même si elle n'est pas censée dévorer des enfants. En tout cas, il s'agit d'une série de figures féminines qui ont en commun avoir perdu leurs enfants et, en contrepartie, elles n'adoptent pas les enfants d'autrui, elles les avalent. Mormô dévore ses propres enfants. D'une certaine façon, elles reprennent un enfant dans leur sein, mais pas par une conception sexuée normale, mais par le moyen d'avalier, de dévorer, ce qui signifie évidemment la mort de l'enfant et non pas sa naissance à la vie. Ceci se passe aussi avec des femmes grosses, des enfants qui ne sont pas encore nés. Ce sont toujours des êtres qui vagabondent la nuit, qui sont errants, *πλανήτες δαίμονες*, et on les a comparées ou mises en rapport même avec la Gorgone et les images courantes de la Gorgone. Mais, si on arrive à attrapper Lamia, on peut lui ouvrir le ventre et lui enlever les enfants qu'elle avait avalés, encore plus, on peut les récupérer vivants. C'est une histoire semblable à celle de Cronos, qui a avalé aussi pour ne pas faire naître, seulement que, dans le cas des dieux, quand ils mangent un être humain dans ces repas qui ne sont pas de vrais repas, (c'est le cas de Thyeste, de Pélops, ou des Titans et Dionysos) on remet tout ensemble et l'être dévoré ressuscite. Pélops est recomposé, même s'il a une épaule d'ivoire, à cause de l'avidité de Déméter; Dionysos aussi est ressuscité. Quand il s'agit des humains, ceux que ces femmes ont dévorés, on ne les retrouve plus, sauf si on attrape Lamia, c'est-à-dire, si on la rend impuissante, alors on peut lui enlever les enfants vivants de son ventre. On retrouve des histoires pareilles dans les contes fantastiques de la tradition populaire: le loup et les petites chèvres ou le Petit Chaperon Rouge. C'est aussi une façon d'accoucher, mais Lamia, elle, accouche malgré elle, par violence qu'on lui fait. Elle serait, à mon avis, une image du renversement de la maternité. Elle ne conçoit pas sexuellement, mais elle avale le fœtus, elle n'accouche pas, mais elle retient l'enfant dans son ventre, l'enfant ne peut naître que d'une Lamia prisonnière et éventrée malgré elle.

Il y a aussi la femme-oiseau, par exemple —on nous expliquait ici même tous les cas des colombes ou des oiseaux qui protégeaient les petits ou qui pleuraient pour eux; on nous a parlé de Procné qui tue les enfants, donc, il

y a aussi une femme-oiseau qui n'est pas protectrice, qui ne pleure pas, ou bien qui tue les enfants et qui pleure pour eux (d'une certaine façon, les enfants de Procné sont aussi avalés, dévorés). Mormô, par exemple, qui est caractérisée comme une femme corinthienne qui mange ses enfants, s'envole après l'avoir fait. Ce n'est peut-être pas une métaphore de la fuite, il se peut qu'elle soit une femme-oiseau. Il y a encore une autre sorte d'oiseau qui ne pleure pas pour les enfants, mais qui les dévore. Il s'agit d'oiseaux très maléfiques, de femmes qui ont des ailes, de femmes qui sont des oiseaux. On pense d'abord aux Harpies, mais il existe aussi la femme sorcière, la *strinx* dont nous parle Ovide, les *mulieres maleficas*³. En plus, une scholie nous parle de *mulieres maleficas quas Greci stringes vocant*, c'est-à-dire, les femmes sorcières que les grecs appellent des *strigges*, des femmes avec des ailes, des femmes-oiseau, qui volent et dévorent les enfants et boivent leur sang, à la façon des vampires (ils boivent le sang de n'importe qui, pas seulement des enfants, et pour faire fuir ces sorcières on utilisait justement de l'ail). Dracula n'est pas tellement moderne!

Il y a toute une série de figures qui sont d'habitude réléguées au domaine des contes d'enfants ou du folklore. Burkert⁴ met en rapport la Lamia grecque avec la Lamashtu mésopotamienne. Cette Lamashtu est vraiment un démon dangereux et ont peut établir des parellèles, même iconographiques, avec la Gorgone des grecs. Cependant, Burkert dit que les démons mésopotamiens étaient vraiment des démons, des mauvais esprits, tandis que chez les grecs tout cela n'a plus le sens de mystère terrible qu'avait chez les mésopotamiens, cela a été rélégué au niveau de conte pour effrayer les enfants. C'est ce que dit aussi, à propos de la Gorgone, Vernant⁵: les grecs ont pris aussi la figure de la Gorgone, qui n'est pas forcément une invention complètement grecque, mais eux, ils savent comment agir par rapport à cette Gorgone, ils inventent le héros, la figure de Perseus.

Je me demande si ce sont vraiment des figures qui soient réléguées au niveau des contes d'enfants. Qui raconte ces histoires? Grimm les a appelées *Ammesmärchen*, les contes des nourrices, des mères, des grand-mères, des servantes, des sages-femmes enfin; alors, celles qui racontent ces histoires sont en train d'exprimer, d'une certaine façon, leur propre peur. On effraie les enfants avec le conte d'une femme qui vole les enfants du sein de sa mère, cela veut certainement dire «il va te prendre, toi», mais aussi, «tu pourrais ne pas être né», ce qui en même temps exprime la peur de l'échec de la mère. Le sens dernier de ces esprits est, à mon avis, un peu plus complexe.

Si les grecs ont inventé un moyen de maîtriser ces êtres, si la Gorgone peut être vaincue par Perseus, ils ont trouvé aussi, à mon avis, un personnage qui peut asservir toutes ces figures effrayantes: c'est la sage-femme par ex-

3. Ov. *Fast.* VI 133-168.

4. W. BURKERT *The Orientalizing Revolution*, Cambridge, Mass. 1992, pp. 82-87.

5. J. P. VERNANT *Figures, idoles, masques*, Paris 1990, pp. 104-106.

cellence du mythe, Hécate-Eileithyia. Presque toujours, dans les textes, Lamia, Empousa, Gellô et d'autres appartiennent au domaine d'Hécate, la divinité des enfers qui règne sur tous ces démons et qui tantôt les conjure tantôt les chasse. En définitive, le culte d'Hécate, dont on sait très peu de chose et qui reçoit très peu de sacrifices, est fort curieux. On lui offre des sacrifices de chiens, ce qui est très rare, mais il y a d'autres offrandes à Hécate sur les chemins, aux carrefours, toute une religiosité familiale et quotidienne qui relève de la tradition populaire et qui en fait un être divin beaucoup plus important que ce que les cultes officiels, surtout à Athènes, pourraient nous indiquer. Il faut remarquer l'importance d'Hécate dans la *Théogonie* d'Hésiode, où elle occupe une position centrale, en tant que divinité de la vie, très lumineuse. Ceci convient très bien aux divinités grecques: il y a toujours une ambivalence, une complexité de la figure divine qui a, en même temps, un penchant positif et un autre négatif et qui se met en rapport avec les autres divinités dans le système très complexe qu'est le Panthéon. Mais, à l'intérieur de ce système, c'est toujours à Hécate que revient la souveraineté sur les figures féminines bizarres et effrayantes. Il y a encore plus: c'est surtout la sage-femme qui peut faire accoucher ou qui peut empêcher l'accouchement. C'est elle qui a les connaissances nécessaires, disons la sagesse, pour faire naître ou, au contraire, pour faire avorter, et ceci dans un domaine strictement féminin, à l'insu des hommes. Il y a un exemple mythique excellent: il existe un mythe à propos d'un héros qui, depuis son enfance, est le plus fort de tous, qui peut lui-même chasser tous les dangers, qui est ἀλεξικακός, son nom est Héraclès. Sa naissance n'a pas été sans obstacle: une divinité a essayé d'empêcher l'accouchement d'Alcmène, sous les ordres d'Héra jalouse, et chez quelques auteurs, cette divinité était Hécate, encore une fois, chez d'autres, Eileithyia, chez d'autres encore il s'agissait simplement d'une ou plusieurs sorcières. Pausanias parle de φαρμακίδες⁶. C'est la servante d'Alcmène, Kalanthis ou Akalanthis, qui sauve sa maîtresse. Hécate (ou qui que ce soit) est assise à la porte de la maison d'Alcmène, les pieds et les mains croisés, de sorte qu'elle forme un noeud avec son corps⁷, ce qui est un usage propre à la magie sympathique et qui était connu encore dans certaines familles presque jusqu'à nos jours. Le noeud empêche l'accouchement, le chemin est interrompu, le corps est fermé. Mais la servante d'Alcmène, qui possède le savoir de la ruse (la ruse est surtout le moyen de la femme), a une idée: elle sort tout en courant et en criant: «réjouissez-vous, ma maîtresse a accouché». Alors, Hécate, surprise, délie tout à coup les mains et les pieds, donc, elle défait le noeud, et à ce moment Héraclès naît. Hécate s'empporte terriblement contre la servante, qui est métamorphosée en belette et devient l'animal sacré de la déesse.

6. Paus. IX 11,3.

7. Ov. *Met.* IX 306 s.

On voit, donc, que le jeu se fait entre des femmes à propos de ce qui revient surtout aux femmes. La maternité n'est pas seulement question d'un individu, la mère qui accouche, mais d'un système de forces en équilibre qui comprend la bonne ou la mauvaise mère, mais aussi le savoir spécialisé de la sage-femme qui peut agir selon l'intention de la bonne ou la mauvaise mère et l'intelligence rusée des femmes qui l'entourent. C'est, en même temps, la crainte de l'échec de ce qui est considéré le devoir de la mère et le pouvoir de maîtriser ce devoir ou même de le refuser. Il y a une grande complexité, à mon avis, dans ce discours du positif et du négatif dans le rôle de la mère, qui ne se résout pas, je crois, par une polarité banale, mais par une réflexion plus nuancée à propos de l'ambiguïté entre la volonté de devenir mère, la crainte de ne pas réussir et la capacité de refuser cette volonté.

Maite Clavo, sobre «la mare com a signe»

Al concluir este encuentro, tras haber escuchado comunicaciones tan diversas sobre las madres de los griegos, me gustaría proponer una reflexión sobre el concepto mismo de maternidad, e intentar averiguar dónde se encuentran las coordenadas entre esta serie de estudios. Pues tengo la impresión de que estamos utilizando la palabra «madre» como dando por sentado su significado, y sin embargo, a lo largo del seminario, el ser madre se ha aparecido como un hecho heterogéneo, como una propiedad de cosas diversas (potencias teogónicas, mujeres, personajes literarios) e incluso ella misma de diversa naturaleza, en el sentido en que puede indicar procedencia física, pero también un lazo lógico, como el que se crea, por ejemplo, entre Musa y poeta, Discordia y Olvido etc., o una relación geopolítica, como la de Rodas «madre» de Lindo, Yálisho y Camiro etc.). Así que me gustaría centrar mi reflexión sobre dos cuestiones: una, la necesidad de diferenciar y definir el tipo de discurso, el texto y contexto en que se inserta, y cuál es la función del concepto «madre» dentro de él; la otra, y complementaria, si desde esta serie de aproximaciones se puede convenir en un núcleo o significado común a todos los usos de la palabra madre, o si éste depende totalmente (pues parcialmente es obvio que sí) del contexto.

En principio, me arriesgaré a diferenciar entre los discursos que recurren a la función explicativa del mito y los que no, en un breve recorrido por los asuntos expuestos en este encuentro:

Para los tratados científicos, que han centrado la atención de M. Jufresa, una madre es, programáticamente, un caso de estudio, un cuerpo definido por su estado y la especial cualidad de los fenómenos fisiológicos que experimenta. Pero la ciencia no es inocente, sino deudora de las corrientes de pensamiento de su época: Baste recordar los argumentos, expuestos en *Eum.* 658 ss., en defensa del matricidio de Orestes: «No es madre (*méter*) la

llamada madre (*tokeús*) del hijo, sino nodriza» (658-9), dice Apolo. Esta idea coincide con la de Anaxágoras y «otros fisiólogos» (según Aristóteles), pero lo significativo, para mí, es que se recurra a ella, que se teorice la inexistencia misma de la madre, precisamente en el debate fundacional del tribunal de justicia ateniense.

Por otra parte, carente de una figura jurídica propia, la madre aparece como el puente, invisible y necesario, entre los varones de la familia y entre éstos y la ciudad. Y, verosíblemente, cada ciudad define el estatuto social de sus «madres» en función de lo que necesita de ellas. Supongamos que, en Atenas, una madre es un puente entre padres e hijos, abuelos y nietos; pero a partir de la ley de Pericles, además —como hacía observar Claudine Leduc— es vehículo de legitimidad. Eso permitiría calificar de «buena» a la que transmite ciudadanía y bienes, distinguiéndola de la que no (que, sin embargo, es tan madre como la primera). En Esparta la calificación sería otra, como sugiere el catálogo de virtudes maternas difundido por sus poetas nacionales. En esa medida se puede decir que «el modelo» social es el que traza la imagen de la madre solícita y amorosa, tal como se transmite en los textos literarios recogidos por Natalia Palomar; pues ese modelo condiciona el criterio de selección de las experiencias afectivas de la crianza. Claro que estas experiencias son, en parte, naturales (en el sentido, por ejemplo, de ser comunes a otros animales), pero en parte también condicionadas por la necesidad perentoria de las mujeres de realizar la maternidad para obtener un sitio en el grupo. Además, esas expresiones poéticas apelan básicamente a modelos de la naturaleza, pero, en buena medida, las imágenes y analogías que califican y representan la maternidad «inventan» la naturaleza (por eso, quizás, Eurípides se complace en cuestionar constantemente el discurso sobre las madres, explorando los tópicos creados por la «norma»). En ese sentido creo que una figura de mujer-madre significa sólo dentro del discurso que lo ha creado. Quiero decir que, por ejemplo, las expansiones amorosas de la Andrómaca de Eurípides, o los conflictos de Medea, no tendrían cabida en un tratado hipocrático a no ser que se modificara el discurso que las produce, transformándolas en casos propios de un fenómeno hormonal o patológico.

Por eso, también, la tierra, madre primordial de dioses y hombres en los mitos, no es invocada como madre en el culto de las ciudades, como explicaba antes Stella Georgoudi, y las versiones institucionales de los mitos de autoctonía matizan su figura, en el sentido que ella misma apuntaba. Pero me gustaría añadir que, incluso dentro de un mismo discurso, pueden cambiar el nombre y la caracterización de la tierra para obtener determinado sentido. Estoy pensando en el comienzo de las *Euménides*, donde la sacerdotisa invoca a Gaia *protómantin*, madre de Temis, luego a Febe, hija de *Chthonos*, el suelo, que «asientan» el oráculo; pero después que los atenienses «domesticar» para Apolo la tierra (*chthona*), ésta se define como

chora, tiene un *ánax*; y, simultáneamente, adquiere un nombre (*thronos*) el lugar antes indefinido que ocupan los *manteis* en el oráculo. El vocabulario cambia en función de la acción civilizadora de los atenienses. En cambio, en *Coéforas*, aunque la acción se escenifica en Argos, ese mismo territorio pítico es enunciado como «escondite de la tierra» (954-5), «gran boca» (806-7) etc., atraído por la imagen dominante de la tumba de Agamenón, por la que Orestes espera que la tierra se abra y le devuelva al padre (489). Es decir, la presión del discurso dominante en cada obra (el padre subterráneo, la acción institucional de Atenas) condiciona la representación de un espacio *a priori* independiente. Esa versatilidad de las figuras de la tierra creo que puede ilustrar el fenómeno análogo de la representación de las madres.

Este último ejemplo me ha trasladado, involuntariamente, del discurso llamado de la realidad al del mito, pues ambos vehiculan figuras de la tierra (o de la madre), y no siempre quedan claras las fronteras entre ellos. Por eso, y puesto que aquí estamos considerando mayoritariamente figuras míticas, hago un breve inciso para advertir que no se ha planteado la cuestión, insoslayable, de cómo leer los mitos, de cómo se relacionan ellos con la realidad (Montserrat Jufresa la ponía sobre la mesa al sugerir que las figuras del terror, las come-niños de que hablaba Montserrat Camps, pudieran relacionarse con los peligros reales del embarazo, con los abortos, etc.). Este no es el momento de abordarla, ciertamente: todos sabemos que sigue abierto el debate sobre si la mitología tiene o no su propio lenguaje. Pero, para proceder, como decía, me arriesgaré a tratar específicamente los textos que incorporan (o se conforman a partir de) una narración mítica.

Yo diría, para abreviar, que en los mitos la maternidad indica una relación (una relación básica de dos, más frecuentemente triangular) y actúa como un signo arbitrario y variable en función de la narración.

Consideremos el texto, tan pertinente, de la *Teogonía* hesiódica: ¿cómo actúa en él el signo «madre»? Proporcionando una cualidad y estableciendo una dependencia lógica entre dos principios (el tema ha sido ampliamente examinado por Vernant, Ramnoux, Miralles, etc.). Los principios pueden ser variables: en el texto hesiódico, las Moiras, como se ha dicho aquí, son sucesivamente hijas de Nyx y luego de Temis y Zeus. En el primer caso se presentan, con las Keres, como desarrollo en tres aspectos de Moron, «parte», asociado a Ker (fuerza que garantiza el *moron* restituyéndolo cuando alguien transgrede el límite que le ha sido fijado), y a Muerte, Sueño, y la tribu de los sueños. La maternidad solitaria de Nyx, que los parió «sin acostarse con nadie», viene a destacar la oscuridad de estas potencias en el sentido teogónico de aquello que escapa a la luz de la razón, es decir, a la voluntad y a la conciencia. Los hijos de Noche sobrevienen, como la noche misma, a la experiencia y los hombres no puede sustraerse a ellos. En cambio, en la

ordenación hesiódica de los hijos de Zeus, las Moiras aparecen como hijas de Temis y Zeus, junto a las Horas. Las dos tríadas femeninas tienen como misión regular el movimiento: las Horas fijan el ritmo de los *erga* de los hombres y proporcionan por ello los beneficios de la estabilidad política; las Moiras dan a cada uno lo que le toca en el devenir de su vida. Temis, norma estable, es posicionada como madre de las Moiras para subrayar el aspecto distributivo de estas diosas y su función de ley reguladora del cambio. También Esquilo hace un claro uso de este expediente en *Euménides*, pero con una nueva estrategia, en función de su desarrollo escénico: al dar inicio a su canto (321 ss.), el coro de Erinias, apartándose de la versión hesiódica, adopta la filiación de la Noche, enfáticamente: «Madre que me pariste, madre noche» (321-2), para dar inicio al himno *desmio*, «canto golpe, extravío que destruye la razón, himno de las Erinias, cadena de los sentidos» (329-32). El himno es una verbalización de los efectos que, de hecho, Orestes ha comenzado a sufrir al final de *Coéforas*; palabra eficaz, por tanto, con que las diosas pretenden *atar* al fugitivo Orestes. Verosímelmente, el cambio de filiación de las Erinias tiene el objetivo de emparentar el poder del *himno desmio* con las propiedades encadenantes de los seres nocturnos, como el sueño, la muerte, el juramento, la ternura etc., de la *Teogonía* hesiódica. Así pues, la adscripción de una u otra madre, es decir, del principio de procedencia y dependencia, sirve para especificar la propiedad de la potencia que se considera más pertinente al contexto.

Pero el valor significativo de la conexión madre/hijo se revela, sobre todo, a través de la narración de la génesis y nacimiento (que prolongan diversamente los géneros). Tomo el ejemplo de dos hijos de Zeus. En la tradición mítica, los partos de Leto y Semele constituyen dos polos extremos del registro de maternidades divinas: El largo pre-parto, fundacional, de Leto, organiza un sistema de signos de que es clave el asiento o *sede*, el lugar, Delos. El parto se produce cuando la errante Leto encuentra la base estable en que apoyarse, y esa base, Asteria errante, queda enraizada al suelo precisamente en su función de lugar del nacimiento. En el *Himno Homérico III* (116-19) isla y madre siguen movimientos paralelos que confluyen en el momento del parto: mientras Leto, asida a la palmera, apoya las rodillas en tierra para dar a luz, la tierra bajo ella, como un espejo, sonríe y Apolo nace. «Cuerpo de Asteria» dice Píndaro (fr. 52e), que se complace en traspasar las fronteras entre madre e isla con los medios lingüísticos y mitológicos a su alcance (fr. 33c, d; 52h; 52m Snell-Maehler). Isla cuerpo o madre sede, lo que importa es que la narración se quiere fundacional del parto femenino, y que esta divina maternidad al modo de mujer (si puedo decirlo así) tiene su dimensión espacial (y no de producción, pues ésta ya se ha dicho femenina) en el centro estable y visible que el padre Zeus sanciona con la lluvia de oro y que Apolo traslada (como su filiación) allá donde va, sea al *centro* del coro de dioses en el Olimpo o al *ombligo* de la tierra.

Esa función de madre como «punto de referencia» se deduce por su ausencia, complementariamente, en la narrativa de las infancias dionisiacas: la muerte de Sêmele antes del parto y la multiplicidad de nodrizas sustitutorias se corresponde con el desenraizamiento y descentralización característicos del dios; una movilidad que adquiere nueva dimensión a través de Zeus: padre inmortal para un hijo inmortal de mortal (Hesiodo *Tb.* 942), Dioniso transita también de la condición del padre a la de la madre, etc. Es decir, que la narración vehicula el modo de la dependencia madre/padre/hijo y pone en juego una red de conceptos asociados.

Claro que en los géneros literarios la lógica del mito se subordina a la del autor, y es el texto, la obra, el que crea finalmente la historia: la Medea de Eurípides mata a los hijos para liberarse del padre de los niños: la relación es triangular, el vínculo con el marido pasa por los hijos. La pregunta, para mí, se traslada a la obra: qué hace que esta tragedia prefiera cargar sobre la madre unas muertes que la tradición atribuía a extraños, qué registros explora Eurípides en la *Medea*; es decir, me interesa examinar cómo la maternidad es utilizada como un instrumento para significar dentro de un discurso.

En ese sentido, yo no estoy tan segura de que la tragedia invierta sistemáticamente el modelo «oficial» de madre (una conjetura en sí mismo). Creo que lo presenta desde perspectivas múltiples: la «mala» madre de Admeto, que rehusa dar su vida por su hijo, y la «buena» Alceste, que al aceptar morir por el esposo deja huérfanos a los suyos, son dos ejemplos de la misma ruptura de la *philia* maternal, y ambas son presentadas en la obra como esposas y madres normales. Además, según expresión de Ioanna Papadopoulou, la tragedia presenta los dos lados de un conflicto al modo de la retórica: así Clitemnestra, que actúa contra el padre por su *philia* hacia Ifigenia, rehusa esa misma *philia* a sus otros hijos, que siguen asociados al padre. Por otra parte Ágave, que en las *Bacantes* ciertamente no representa la figura cotidiana de una madre griega, ocupa, en cambio, el lugar pertinente a la narrativa dionisiaca: en la obra el marido ha desaparecido, es inoperante, y luego desaparece también el hijo, que sucesivamente es «descentrado» (trasladado de la *polis* al monte, de rey a bacante, de hombre a mujer) y al fin despedazado. Como Ágave, otras madres del mito, no necesariamente trágicas, matan, e incluso devoran a sus hijos, según recordaba Carles Miralles. Pero ello ocurre dentro de unas pautas, creo, en función de un esquema narrativo, y dentro de él cobran sentido. En unos casos la muerte del hijo es consecuencia de algún tipo de agresión sexual (Procne, los frutos de incesto, en cierto modo Medea), como si al eliminar al hijo se retrocediera al tiempo anterior de la ofensa, o se paralizara la relación en el puro dolor. En otros casos, como el de las Miniadas, se atomizan los lazos del núcleo familiar según modelo dionisiaco. Dentro de él, dentro de «ello», quizás Ágave representa una madre «normal»: el sistema simbólico dionisiaco se aparece como un filtro de lectura necesario.

Plantearé un último caso, que conecta esta vez la tragedia con las instituciones atenienses: en el *Ion* Creusa es una madre sin hijo, pues el niño, expuesto, desapareció a los ojos de su madre, trasladado por Hermes, escondido por Apolo. Por otra parte, su esposo, Juto, no es el padre de la criatura: situación familiar anómala donde las haya. Ambos buscan descendencia, pero Creusa, además, recuperar al hijo perdido. En esta situación da inicio la obra que llevará al encuentro entre madre e hijo, y con él el descubrimiento para ambos de una nueva relación, la materno-filial. Es curioso cómo se plantea entonces el tema del amor materno —el que dicen los poetas que brota espontáneamente con la maternidad. En el *Ion* el amor de madre existe, pero carece de objeto; o, más bien, desconoce su objeto: Creusa, que toma a Ion por un usurpador, pretende matarlo. Es el reconocimiento del hijo lo que reconduce hacia él su afecto: la *philia* materna no se presenta como un hecho natural sino como fruto del saber. Es más, cuando Creusa enumera las razones de su alegría, la ternura no está entre ellas; sí, en cambio, la mejora de su estatuto social y la continuidad de la dinastía familiar: «Ya no soy sin hijos, la casa tiene hogar, la tierra tirano; volvió Erecteo, la casa autóctona ya no mira la noche...» (1463-67). Como ha dicho Nicole Loraux (en *Créuse autochtone*), el tema del *Ion* es la acrópolis, la ciudadanía y la difícil integración del extranjero; en él, esa Creusa, preocupada por su propio estatuto de mujer y por sus deberes políticos como continuadora del *genos* de los autóctonos, nos acerca a las realidades de la ateniense Plangón y a lo que Xavier llamaba, adaptando una expresión de Vidal-Naquet, «un operador simbólico»: la madre como institución que pone a los hijos en relación con la ciudad.

Concluyo, en fin, intentando responder a la cuestión que dio inicio a mis reflexiones, tal como la reformulaba Carles Miralles en el debate: «...si la maternité est une sorte de situation qu'on peut placer n'importe où pour en produire des sens qui seront simplement contextuels, ou si au fond de tout ce que nous avons dit, de tout ce que nous savons sur les mères des grecs, on peut parler, et dans quel sens, d'une mère, d'une mère du point de vue signifiant».

Pienso que «madre», en cuanto «mujer con hijos», (o sus construcciones análogas) es sólo significante de esa *relación*, la que conecta a una mujer con sus hijos (relación que es *propiedad*: la maternidad es propiedad de la mujer), y que todo lo demás lo añaden los discursos de los griegos. Claro que habría que preguntarse por qué la tradición mítica presenta ciertas relaciones, que podrían haber adoptado otras formas simbólicas, precisamente bajo el signo, sólo femenino, de la maternidad. Pero me parece que esa pregunta nos llevaría a interrogar también a los «padres».

Discussió

IOANNA PAPADOPOULOU: La question que je vais poser à Claudine Leduc me paraît avoir un rapport étroit avec la problématique que Maite Clavo propose comme centrale dans cette réflexion... Alors, il n'y a pas *une* figure maternelle, il y a la mère normale/ réelle et la mère tragique est son opposée; cela ne signifie pas moins qu'il y a un vaste problème avec la figure maternelle, et que ce n'est pas purement mythique ou tragique. A ce propos, je voudrais qu'on profite de la réflexion de C. Leduc (ici-même et dans son article « Comment la donner en mariage ») à propos du désavantage que le système démocratique représente pour la femme, notamment la mère: en passant de la description des différentes représentations homériques du mariage à la cité démocratique vous développez une réflexion générale qui me semble de prime importance sur justement les inconvénients du système démocratique pour les femmes.

Je me demande si on ne pourrait pas s'interroger sur le discours de la tragédie sur les femmes comme justement reflétant et exploitant cette contradiction.

CLAUDINE LEDUC: Dans l'article de *L'histoire des femmes* je dis qu'à un certain moment les athéniens ont choisi un système matrimonial, et dans ce système matrimonial, qui est codifié par Solon ou après Solon (enfin, qui fait partie du code solonien), la femme est donnée en mariage avec un dot et ce dot est composé de numéraires, alors que dans d'autres systèmes grecs la femme pouvait se marier avec des biens, des *metroa* qui n'étaient pas composés uniquement de numéraire. Et alors là la femme n'a pas accès à des biens que j'appellais des biens statutaires, des biens visibles, qui donnent un statut dans la cité. Elle n'a pas accès aux immeubles, elle n'a pas accès à la terre. Donc les athéniens choisissent ce type de mariage, et je pense que ce type de mariage désavantage la femme. Mais je

crois qu'il est très important lorsqu'on étudie les systèmes matrimoniaux de faire une distinction entre l'accès aux biens et l'accès au statut, entre l'héritage et la succession, et je pense qu'il ne faut pas mélanger les deux. Et que finalement dans le système athénien tel qu'il est mis en place par la voie de Périclès, l'accès au statut des fils dépend à la fois de son père et de sa mère, des deux *astoi*. Donc la mère a un rôle dans cet accès au statut des fils. Moi je crois que dans la démocratie athénienne, le système politique donne un statut à la femme et il me semble que c'est important: c'est la seule cité grecque —enfin, le seul témoignage que nous ayons d'une cité grecque qui donne un statut personnel à la femme: elle est une personne. Mais à coté de ce système politique il y a le système familial, et ce système familial est le système qui est mis en place par Solon, et dans le système familial la femme est identifiée à sa dot, elle n'a pas de statut personnel. Elle est identifiée à des biens qui vont dans la maison de son mari, elle n'existe pas en tant que telle (et c'est pour ça que je trouve qu'elle est désavantagée). Et donc, je crois qu'il y a une contradiction dans le système athénien, qui est mis en place par Solon, et que finalement, toutes proportions gardées, on trouve la même contradiction dans le système mis en place par la révolution française, c'est-à-dire que c'est un système qui exalte la liberté, et la femme en profite un petit peu (elle est *aste*), et en même temps c'est un système qui a un code familial extrêmement rigide. C'est le même problème qu'il y a entre la Révolution française, qui prône la liberté, et le système familial qui deviendra le code napoléonien. Il y a eu un débat là-dessus avec Irène Théry, parce qu'en France on a beaucoup discuté au moment du PaCS¹. Et Irène Théry dit qu'il y a une contradiction fondamentale dans la Révolution Française entre la liberté politique et le code de la famille. Et il me semble, toutes proportions gardées, qu'il y a la même contradiction dans la démocratie athénienne entre le système politique et l'organisation familiale, l'organisation de la parenté.

STELLA GEORGOUDI: Je voudrais souligner l'importance de ce que tu as dit, parce que la démocratie athénienne, surtout avec cette loi de Périclès donne un statut à la femme. Tu as parlé de l'importance du sang, et moi justement je voudrais mettre l'accent là-dessus, parce que très souvent on dit: les femmes dans la cité d'Athènes ne sont pas citoyennes; elles s'appellent athéniennes de temps en temps, mais pas par exemple *politides*. Or, non seulement ce terme-là existe, *politis*, avec iota, qui signifie citoyenne, mais dans la *Politique* Aristote l'emploie très souvent, justement en se référant aussi à cette loi. Alors, on emploie non seulement les mots *aste* et *astos*, mais aussi *polites* pour l'homme, à coté de *politis* pour la femme. Il y a un même passage de la *Politique* d'Aristote qui dit que dans la cité (ou il me semble de la cité d'Athènes, si je ne me trompe pas), une personne est citoyen lorsqu'il est fils d'une *politis*: *politis*, une citoyenne

1. Pacte Civil de Solidarité (registre de parelles de fet).

qui a fait cet enfant avec un métèque, ou un esclave, etc.etc. C'est-à-dire que pas seulement il y a un statut de femme en tant que citoyenne, et bien entendu, entendons-nous bien, quand moi je dis *politis*, *politides* je ne veux pas dire que les femmes athéniennes avaient des droits politiques, je ne dis pas ça, mais comme si on disait que les françaises n'étaient pas *politides*, n'étaient pas citoyennes, avant d'avoir le droit de vote: donc ça signifierait que jusqu'en 1945 les françaises n'étaient pas *politides*. Bon, alors là il faut faire quand-même cette différence. Et ce n'est pas seulement à Athènes; dans des descriptions d'autres cités les *politides*, les citoyennes ont une sorte de statut, qui n'est pas négligeable ...

C. LEDUC: ...elles existent, reconnues.

XAVIER RIU: Bien sûr elles existent, mais je crois que c'est plutôt un mirage —je ne sais pas, peut-être je me trompe, mais voyons, est-ce qu'il y a vraiment une contradiction entre ce que fait la polis et ce que fait la famille? La femme, dans les deux cas, en fait, n'est qu'une porteuse, une médiatrice, elle transmet.

C. LEDUC: Ce qu'il y a de très important c'est que dans le cas de la cité elle est femme porteuse, tandis que dans le cas de la famille c'est sa dot qui est porteuse. Et je crois que c'est quand-même quelque chose de très différent, parce que si elle n'a pas de dot elle n'est —il y a une conférence de Gernet qui a été prononcée en 1952 ou 51 à l'Institut de droit romain, qui n'a jamais été publiée. Or, il a une image qui est extrêmement jolie, il dit : la dot suit la femme comme son ombre. Et la femme est ce qu'est sa dot; quand la dot n'arrive pas dans la famille il n'y a pas de mariage, le mariage n'est pas légitime; quand la dot n'arrive pas, les enfants, on ne fait pas leur *paidopoiesis*. Donc la femme est assimilée à ces biens, qui sont des biens qui se déplacent, qui n'ont pas d'existence réelle, qu'on ne voit pas, c'est de l'argent.

X. RIU: Dans le cas de la femme *aste*, *politis*, comme vous avez dit, en fait, ça c'est un statut, mais les droits qui vont avec cet statut les femmes ne les ont pas.

C. LEDUC: Si, regardez: notre petite Plangon, elle oblige Mantias à reconnaître son fils. Dans la déclaration de paternité, c'est son serment, et son serment est recevable. Donc c'est qu'elle existe.

X. RIU: Bien sûr elle existe, mais voilà: elle peut obliger Mantias à reconnaître son fils, oui, mais elle peut agir seulement en faveur de son fils, pas d'elle-même.

C. LEDUC: Pas d'elle-même, mais quand même c'est quelque chose d'important.

S. GEORGOUDI: Je voudrais introduire un autre aspect. De plus en plus, je pense que dans la réflexion du statut de la femme dans les cités, on ne peut pas procéder en faisant abstraction des systèmes de la prêtrise et des prêtresses. Et vous allez me dire: ce sont des femmes exceptionnelles; mais, si vous voyez disons l'organisation des prêtrises dans les cités, vous voyez que les femmes qui accèdent à ce statut sont plusieurs dans une cité, et grâce à ce statut-là, bien entendu de privilège, elles comptent; je veux dire que, imaginez les athéniens voir pendant 64 ans, parce que c'était le cas d'une prêtresse d'Athéna Polias, pendant 64 ans une femme qui règne sur l'Acropole, qui préside aux sacrifices des Panathénées, qui balise l'espace de la cité, qui est à la tête de processions, qui va vers Phalère ou qui va vers Eleusis, qui règle, qui peut attaquer un prêtre si par exemple le prêtre fait un sacrifice à sa place. C'est-à-dire que, vue l'organisation de la prêtrise je me demande s'il ne faut pas prendre aussi en considération la vie des prêtresses dans la cité, parce qu'on parle de la famille etc., mais et le système religieux? Enfin, simplement une réflexion.

C. LEDUC: ...ce sont des femmes qui sont émancipées de la famille, les prêtresses, elles peuvent se rendre à la *boulé*. Quand on étudie la femme il faut voir le système politique et le système familial; comme il faut voir l'organisation de la collectivité et l'organisation de la communauté. Il y a la collectivité politique et puis il y a la communauté des maisons, et je crois que dans l'analyse il faut bien séparer les deux choses. Sinon on mélange tout. Je crois qu'il y a la famille et la cité et il me semble que la loi de Périclès c'est une loi très démocratique, dans la mesure où c'est une loi qui ne prend pas en compte le mariage, c'est une loi qui ne prend pas en compte le fait qu'un garçon soit un héritier, et c'est une loi qui donne la citoyenneté à quelq'un qui n'est pas reconnu appartenant à une famille de la cité. On dit que la loi de Périclès n'a rien apporté; moi il me semble que c'est une loi fondamentale. La loi de Périclès est une loi qui intègre le bâtard dans la cité. À mon avis, c'est une loi anti-famille, anti-*oikoi*; c'est l'aboutissement de toute une évolution politique, et à la faveur de cette loi, la femme se glisse, elle a son statut.

I. PAPADOPOULOU: Pour revenir encore à la question des rapports entre les institutions et la tragédie; partant du principe que le discours tragique porte les traces des discussions et des réflexions, publiques ou plus privées, par exemple entre les intellectuels et les «décideurs», on peut penser que la place prédominante de la femme dans la tragédie, qui ne coïncide pas avec sa position institutionnelle, correspond peut-être —dans une forme distanciée— à la vivacité des débats intellectuels et politiques dans un ré-

gime démocratique qui réforme progressivement le code de la famille et se demande, parfois à la manière d'Hippolyte, « pourquoi doit-on naître des femmes »?

Je voudrais ajouter que notre discussion à propos de la *politis*, me renvoie directement au débat qui a opposé Marcel Detienne à Nicole Loraux, que tu connais bien, Stella; toutes les nuances sont recevables à propos du statut de femmes mais ce sont des nuances qui n'invalident pas la thèse fondamentale de Nicole, elle s'en explique clairement dans la Postface de la 2e édition des *Enfants d'Athéna*. J'insisterais donc sur ce qu'a dit Xavier Riu, ne pas perdre de vue la situation réelle de la femme dans la cité. Faire de l'Histoire des Femmes n'est pas encore une démarche vieillie... Si on pose certains problèmes de nouveau, ne pas se laisser récupérer dans un discours de douce quiétude, « tout va bien, les Atheniennes étaient des dignes citoyennes... ».

C. LEDUC: La loi de Périclès est une loi qui ne s'intéresse pas aux femmes en soi.

I. PAPADOPOULOU: Pas principalement, elle essaie aussi de renforcer la démocratie face aux grandes familles.

C. LEDUC: Elle essaye de régler le problème des bâtards dans la cité, des enfants pour lesquels il n'y a eu de *paidopoiesis*, dont la mère n'a pas été donnée avec une dot etc., donc des marginaux. Ce qui l'intéresse sont les hommes marginaux, mais n'empêche qu'elle est amenée à reconnaître le personnage de la mère.