View metadata, citation and similar papers at core.ac.uk

brought to you by CORE

provided by OpenEdition

L'HOMME

L'Homme
Revue française d'anthropologie

175-176 | juillet-septembre 2005
Vérités de la fiction

Hymen, Hyménée!

Rhétoriques de l'inceste dans la tragédie grecque

Laurent Barry

OpenEdition Journals

Édition électronique
URL : http://journals.openedition.org/lhomme/29559
DOI : 10.4000/lhomme.29559
ISSN : 1953-8103

Éditeur
Éditions de l'EHESS

Édition imprimée
Date de publication : 15 octobre 2005
Pagination : 287-319
ISBN : 2-7132-2035-1
ISSN : 0439-4216

Référence électronique
Laurent Barry, « Hymen, Hyménée! », *L'Homme* [En ligne], 175-176 | juillet-septembre 2005, mis en ligne le 01 janvier 2007, consulté le 20 avril 2019. URL : http://journals.openedition.org/lhomme/29559 ; DOI : 10.4000/lhomme.29559

© École des hautes études en sciences sociales

CAIRN
chercher : repérer : avancer

Cet article est disponible en ligne à l'adresse :
http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=LHOM&ID_NUMPUBLIE=LHOM_175&ID_ARTICLE=LHOM_175_0287

Hymen, Hyménée!. Rhétoriques de l'inceste dans la tragédie grecque

par Laurent BARRY

| Éditions de l'EHESS | *L'Homme*

2005/3-4 - N° 175-176
ISSN 0439-4216 | ISBN 2-7132-2035-1 | pages 287 à 319

Pour citer cet article :
—Barry L., Hymen, Hyménée!. Rhétoriques de l'inceste dans la tragédie grecque, *L'Homme* 2005/3-4, N° 175-176, p. 287-319.

Distribution électronique Cairn pour les Éditions de l'EHESS.
© Éditions de l'EHESS. Tous droits réservés pour tous pays.
La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Hymen, Hyménée !

Rhétoriques de l'inceste dans la tragédie grecque

Laurent Barry

JAIMERAIS PRÉSENTER ici quelques réflexions inspirées d'une lecture personnelle des *Suppliantes* d'Eschyle et, pour ce faire, il me faut commencer par invoquer quelque excuse valable. Pourquoi s'intéresser, une fois encore dira-t-on, aux Grecs et à leurs dramaturges ? N'est-ce pas là affaire du seul helléniste, cet homme, comme l'écrivait un contemporain en 1810, « qui étale du grec, qui en vit et qui en vend au public, aux libraires, au gouvernement… » (P. L. Courier, cité par François Hartog 1980 : 20) ?

Si je reviens sur ces questions, c'est qu'il me semble que, s'il est vrai que les matériaux ethnographiques constituent désormais un patrimoine bien trop précieux pour qu'on en confie la garde aux seuls ethnologues, *a fortiori*, les matériaux grecs sont encore sous bien des aspects trop vivants, trop « contemporains », pour que les anthropologues ne puissent de temps à autre en subtiliser quelques pièces aux rayonnages de leurs amis historiens. Mais alors pourquoi *Les Suppliantes* ? Simplement parce que cette pièce condense deux arguments qui intéressent directement le propos des ethnologues et qui n'ont pas su, pour l'heure, trouver une juste place dans le florilège des tropes chers aux hellénistes.

Dans le premier argument, – que j'ai récemment exploré dans un autre texte (Barry 2004) et sur lequel je ne m'attarderai donc pas ici –, Eschyle nous parle moins de « citoyenneté » ou « d'autochtonie », qu'il ne nous entretient du corps et de ses écarts, de ce qu'ils nous cachent et de ce qu'ils nous dévoilent. En s'attachant à décrire ainsi les multiples marques et écarts que la nature imprime

Je tiens à exprimer mes sincères remerciements à Margarita Xanthakou, Françoise Héritier et François Hartog pour leur lecture de ce texte et leurs précieux conseils. Je suis par ailleurs redevable à Jérôme Wilgaux qui a bien voulu s'assurer que cette lecture ethnologique de textes grecs ne contrevenait pas trop aux exigences et à l'appareillage interprétatif auxquels les soumettent en général nos collègues historiens.

dans les êtres en fonction de leurs *topoï* d'origines, le poète nous enseigne la manière dont ils – ces écarts somatiques et phénotypiques si l'on préfère – constituent ou non des *signes*, servent ou non de critères entrant en considération dans une distinction et une hiérarchisation des hommes. Or, chez Eschyle – c'est également vrai d'Hérodote –, ces marques ne sont jamais autre chose que les signes des parcours individuels, des *stigmates* que les lieux impriment aux êtres à la naissance ; jamais elles ne seront érigées en indices de qualités particulières propres aux hommes et aux peuples qui les arborent. Si ces traces sont immédiatement visibles et remarquables, si elles sont bien perçues comme une singularité et une différence fondamentales par l'œil et par la pensée grecque, elles ne sont pas pour autant – au Ve siècle du moins et pour quelque temps encore – des *signes*, et n'interviennent donc en rien dans l'établissement d'une échelle de classification des peuples.

Le second argument développé dans la pièce touche plutôt aux affects, avec l'acception très particulière que les Grecs prêtent à la notion d'*hubris*, de démesure. Il renvoie cette fois plus directement à la grille interprétative et aux questions des historiens qui se confrontèrent à ce texte, autour de l'étrange manière dont les Danaïdes qualifient le désir et les actes de leurs cousins Égyptiades, qualifiés de « déments » et « d'impies » inspirés par Atê, par l'Erreur personnifiée. En réponse à cette *hubris* de leurs proches, les Danaïdes surenchériront dans la démesure, ce tant à nos yeux qu'à ceux du public grec du Ve siècle av. J.-C. Dès l'*Héraclès* d'Euripide en effet, le chœur nous rappelle l'horreur du crime des Danaïdes, lorsqu'il s'écrie : « 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 » (1962 : 59, v. 1015), juste avant d'affirmer que le massacre par Héraclès de ses enfants et de son épouse, Mégara, l'a finalement surpassé en horreur. Pourtant, comme les lecteurs de la pièce l'ont maintes fois souligné, ce que, à l'origine, leurs cousines reprochent amèrement aux Égyptiades relève d'une pratique parfaitement acceptée et attestée dans la *polis* athénienne à l'époque classique. Comment Eschyle, et peut-on le supposer son public, peut-il alors prendre fait et cause pour les Danaïdes lorsqu'elles fustigent l'*hubris* de leurs cousins, là où, au regard de ce que nous connaissons des institutions et pratiques de la cité grecque à cette époque, nous ne discernons nulle « démesure ».

C'est ce dernier argument que je me propose de développer à présent, dans une relecture de la pièce qui, entre les diverses interprétations qui en furent avancées, tranchera en faveur de celle qui privilégie une rhétorique de l'*hubris* : la démesure des Égyptiades dans *Les Suppliantes* à laquelle fait écho l'excès des Danaïdes dans *Les Égyptiens* se résout – procédé auquel Eschyle a déjà recouru dans *L'Orestie* – avec *Les Danaïdes*, dernière pièce de la trilogie qui renoue avec le « rien de trop » cher aux Anciens.

Avant de poursuivre, il convient de rappeler succinctement l'intrigue de la tragédie. *Les Suppliantes*, pièce présentée pour la première fois à Athènes entre 466 et 463 av. J.-C. (cf. Dreyfus, ed., in Eschyle 1967 : 115-116), constituait le premier volet d'une trilogie qui comprenait également *Les Égyptiens* et *Les Danaïdes* – dont ne nous sont parvenus que quelques fragments –, et qu'ornait un drame satyrique, *Amymone*.

Ces œuvres s'appuient sur la légende d'Io, dont une autre tragédie d'Eschyle, le *Prométhée enchaîné*, nous rappelle les tribulations. On se souvient que la jeune Io, transformée en vache, parcourt l'Europe et l'Asie poursuivie par la jalousie d'Héra, et par le taon piqueur que la déesse a lancé à sa suite. Au terme d'une douloureuse équipée, elle parvient finalement en Égypte où la main de Zeus l'atteint, apaise ses souffrances et la féconde. De cette divine caresse, notre tremblante génisse va concevoir Épaphos (« l'attouché »). Apollodore (1991 : II, 1, 4) fait de celui-ci le père de Libyè qui concevra à son tour Bélos, futur père de jumeaux : Danaos et Egyptos. Danaos va régner sur la Libye et son frère, Egyptos, gouvernera l'Égypte. Mais Danaos a cinquante filles, les Danaïdes, que convoitent les cinquante fils d'Egyptos, les Égyptiades. Ces derniers demandent leurs cousines en mariage, mais elles refusent cette union et s'enfuient d'Égypte avec Danaos, poursuivis par l'essaim des prétendants. Les fuyards finissent par débarquer sur la terre natale de leur aïeule Io, à Argos.

C'est ici que la légende finit et que la tragédie commence. C'est sur les rives argiennes, et plus précisément au pied du tertre qui sert de sanctuaire aux dieux locaux, qu'Eschyle campe la troupe des Danaïdes, fraîchement débarquées du vaisseau à bord duquel elles avaient trouvé refuge et cherchant asile et réconfort auprès des citoyens d'Argos. Suivant les conseils paternels, les cinquante sœurs adoptent la posture et les rameaux des suppliantes – se plaçant sous la protection du Zeus des suppliants, *Zeus Aphiktor* [1] –, comptant ainsi obtenir l'assistance du roi et de la cité. La pièce témoigne tout d'abord de l'incrédulité du souverain, nommé Pélasge par Eschyle et Gélanor par Apollodore, à l'écoute des suppliques de ces étrangères qui revendiquent une origine argienne ; puis de son alarme lorsque les fugitives menacent de se pendre à la statue des dieux si leur requête devait être rejetée. D'abord partagé entre le devoir sacré qui lui incombe de défendre des suppliantes et la crainte d'entraîner sa cité dans une guerre pour ces « parentes étrangères »[2], le roi prendra finalement le parti des Danaïdes et le peuple d'Argos leur accordera alors sa protection. Lorsque, à son arrivée, le héraut des Égyptiades voudra entraîner les cinquante sœurs vers les vaisseaux des poursuivants, le roi s'interposera fermement, en dépit des menaces de représailles.

1. À l'épithète habituelle d'Hikétès, Eschyle substitue ici celle d'Aphiktor, qui renvoie aussi bien à l'idée d'arrivée qu'à celle de protection des suppliants (cf. Eschyle 1967 : 1091, n. 1.I, v. 1).
2. « Littéralement "citoyennes étrangères", et hôtes, en même temps, le mot ξενος ayant ce double sens dans ce composé (ἀοτόξενος) forgé par Eschyle ; ce sont des étrangères, mais leur race est argienne » (cf. Dreyfus, ed., in Eschyle 1967 : 1101, n. I.11, v. 356).

Le premier épisode de la trilogie s'achève ainsi, avec les vœux que les suppliantes formulent pour la prospérité et la fécondité d'Argos, alors que l'ombre de la guerre plane lourdement sur la cité.

Dans le deuxième morceau de la trilogie, *Les Égyptiens*, Danaos – selon la légende rapportée par Apollodore, il est entre-temps devenu roi d'Argos – a fait la paix avec les Égyptiades et leur a accordé la main de ses filles. Mais cette réconciliation n'est qu'apparente et il ordonne à celles-ci d'égorger leurs époux au cours de leur nuit de noces. Dans *Les Danaïdes* enfin, qui concluait la trilogie, Hypermnestre, l'aînée des filles, la seule qui ait désobéi à la sanglante injonction paternelle et épargné Lyncée son mari – soit par amour, soit du fait qu'il ait sauvé sa virginité –, se justifie de son acte avec à ses côtés, pour la défendre, Aphrodite, qui pour ce faire invoque une loi supérieure au respect dû aux ordres d'un père, celle de l'Amour.

Le refus des Danaïdes

Les Suppliantes posent une série de questions qui méritent certainement que l'on s'y attarde. À quoi le refus obstiné des Danaïdes de l'hymen avec leurs cousins tient-il ? Pourquoi le souverain et les citoyens d'Argos se rangent-t-ils aussi aisément aux arguments des Danaïdes ? Mais aussi, pourquoi Eschyle soutient-il visiblement – comme le remarque Raphaël Dreyfus – le point de vue des filles de Danaos ? En quoi donc la prétention de leurs cousins à obtenir cette union peut-elle être qualifiée sans outrance d'acte « dément » et « impie », et mérite-t-elle qu'on s'y oppose les armes à la main ?

De l'interprétation des anciens aux modernes exégèses, nous pouvons, il me semble, regrouper en deux grandes catégories les arguments avancés pour justifier ce refus.

1) Les Danaïdes refusent soit globalement l'institution du mariage et veulent à toute force conserver leur virginité, soit le mariage forcé sans assentiment paternel. C'est ainsi, d'un point de vue que l'on pourrait qualifier de politique, qu'Apollodore (*Ibid.* : II, 1, 4 *sq.*) interprétait déjà cet aspect de la légende, la fuite à Argos et le meurtre des Égyptiades, étant dus, selon lui, à la crainte qu'éprouvait Danaos à l'endroit de ses neveux qui lui disputaient le pouvoir.

2) Les Danaïdes refusent la *forme* même du mariage qui leur est proposé, l'union incestueuse avec leurs cinquante cousins. Le premier qui ait adopté ce point de vue est très probablement, comme nous allons le voir, Eschyle lui-même. En effet, sa manière de caractériser la fuite et le refus des filles de Danaos dans *Les Suppliantes,* mais aussi dans son *Prométhée enchaîné*, n'est pas aussi sibylline qu'on le présume en général, et le texte permet certainement déjà de trancher sur ce point.

Examinons plus en détail les principaux arguments mis en avant dans ces deux grandes catégories interprétatives. D'abord la question du conflit politique supposé entre Danaos et ses neveux.

De toutes les interprétations possibles du refus des Danaïdes c'est, de toute évidence, la moins plausible. C'est la seule, en effet, que *rien* ne vient étayer dans la tragédie elle-même ; aucun dialogue n'y renvoie, même de manière allusive. Certes, il est une version de la légende qui s'y réfère et que j'ai déjà citée, celle rapportée par Apollodore. On pourrait de la sorte partir de l'idée que cette version était déjà connue à l'époque, qu'elle relevait du fond des connaissances communes partagées par Eschyle et ses contemporains, pour lesquels nul besoin donc d'une narration explicite des événements ayant précédé l'arrivée des Danaïdes à Argos, même si seuls ceux-ci justifiaient en dernier recours de la trame même du récit et du refus du mariage. Mais c'est s'appuyer là sur un écheveau d'hypothèses bien fragiles.

D'une part, en effet, rien ne confirme assurément qu'une telle version circulait bien à l'époque. Celui auquel l'histoire a attribué le nom d'Apollodore a écrit en effet entre la fin du IIe siècle et le début du IIIe siècle de notre ère, sous les Sévères[3], soit plus de six siècles après Eschyle. Si Apollodore le mythographe utilise généralement – mais pas toujours – des sources anciennes (les poètes, mythographes et tragédiens des Ve et IVe siècles av. J.-C. en particulier), il est également connu pour sa fâcheuse tendance à « harmoniser » la mythologie grecque et à présenter « une image cohérente et structurée du monde mythique » (cf. Carrière & Massonie, eds, in Apollodore 1991 : 14), destinée à l'usage du public gréco-romain. On ne peut donc exclure l'idée que le passage qu'il consacre à la légende des Danaïdes n'en soit une rationalisation *a posteriori* qui, exprimée en terme politique, est évidemment bien plus compréhensible et moralement satisfaisante pour un public romain que ne le serait une ratiocination sur les us et coutumes matrimoniales helléniques. Mais ce premier argument n'est pas celui que je juge le plus probant car, si rien en effet ne vient définitivement confirmer que cette version de la légende ait circulé à l'époque d'Eschyle, j'aurai facilement tendance à admettre qu'elle soit assez ancienne.

Il est cependant un second argument plus décisif que l'on peut opposer à cette interprétation, tenant cette fois à la nature du genre tragique, lequel repose *toujours* précisément sur des « redites ». Pour un public contemporain, il est certain que l'originalité des événements rapportés est un important critère du jugement que l'on se forge de la valeur d'un récit. À l'inverse, si l'on ne peut que supposer que l'engouement du public grec pour le genre tragique tenait compte de l'originalité des dialogues, du relief particulier accordé aux caractères des protagonistes et, surtout, du traitement stylistique que le dramaturge proposait du thème abordé, on peut être certain, en revanche, que ce critère de l'originalité de

3. Sur la datation de *La Bibliothèque*, cf. l'introduction de Jean-Claude Carrière & Bertrand Massonie (Apollodore 1991 : 9 *sq*.).

l'intrigue était presque entièrement absent de son jugement. Là où la comédie invente et innove souvent, en mettant parfois en scène un anonyme quotidien et en choisissant de portraiturer les déboires d'illustres inconnus, la tragédie, au contraire, brode en permanence sur une trame d'événements et de personnages *connus* et, pour elle seule, se justifie pleinement l'usage du terme de *représentation*. Aussi, il me semble impensable qu'Eschyle ne fasse à aucun moment, soit de manière explicite, soit sur un mode plus allusif, référence au conflit politique entre Danaos et ses neveux s'il avait jugé cette question de quelque importance pour l'intrigue, en l'occurrence celle d'être à l'origine même du refus de Danaos et de ses filles. Cela me paraît d'autant plus avéré dans le cas des *Suppliantes,* où les protagonistes font constamment appel au passé, à l'histoire et à la généalogie pour justifier leurs actes, leurs droits et leurs motivations, ainsi qu'en témoigne la place qu'y occupe le récit des tribulations d'Io. Nous pouvons donc raisonnablement en conclure que, si ailleurs la légende accorde une place à ce conflit politique, il n'en a plus aucune dans la tragédie et ne retint assurément pas l'attention du poète.

Le rejet de l'hymen

Examinons maintenant un autre argument – que nous verrons intimement associé au précédent – qui entend justifier l'attitude des Danaïdes par un refus de se soumettre au destin commun propre aux femmes, aux lois du mariage.

Deux auteurs en font le véritable nœud de l'intrigue. D'abord Paul Mazon en 1946, dans la notice qu'il consacre à la pièce (cf. Mazon, ed., in Eschyle 1946), puis, plus récemment, Bernard Vernier qui, désireux de réfuter les interprétations défendues par Françoise Héritier (1994), va s'essayer à construire une « autre théorie de l'inceste » fondée sur une « sociologie de l'intérêt et des rapports de force » (1996a : 195, 197). Si Bernard Vernier ne se réfère pas expressément aux travaux de son illustre devancier[4], son approche présente pourtant, comme nous le verrons, suffisamment de similitudes avec les interprétations de la pièce proposées cinquante ans plus tôt pour que nous puissions envisager parallèlement ces deux lectures.

Les arguments utilisés concurremment par nos deux auteurs vont *crescendo* : voyant tout d'abord dans l'attitude des Danaïdes un simple refus du mariage forcé, ils concluent finalement à un rejet pur et simple du mariage en général. À ce titre, le lien de parenté existant entre Danaïdes et Égyptiades n'est pas tant un obstacle qu'il ne constitue une circonstance aggravante. C'est cette violence, d'autant moins tolérable qu'elle vient d'un parent, qu'évoquerait ainsi l'image de « l'oiseau qui mange chair d'oiseau » qu'Eschyle place dans la bouche des cinquante sœurs.

4. Il cite l'édition des *Suppliantes* de Garnier-Flammarion (Eschyle 1964) et non celle des Belles Lettres de 1946 qu'introduit la notice de Paul Mazon.

Voyons ce qu'en disent nos auteurs :

« Le Droit est d'abord du côté des Danaïdes, car un mariage est criminel qui est imposé par la force, sans l'aveu ni de l'épousée ni de son père ; et le crime est plus grave encore, s'il est commis à l'égard d'une parente : il est alors semblable à l'impure violence de l'oiseau de proie, "qui se repaît de chair d'oiseau". » (Eschyle/Mazon, ed. 1946 : 7).

« L'horreur qui se dégage de la pièce n'est pas celle de la transgression hyperbolique de la prohibition de l'inceste. Cinquante sœurs […] qui se sont vouées à la virginité sont menacées d'être prises de force. Comble de l'horreur, par leurs propres cousins germains ! […] « L'oiseau qui "mange chair d'oiseau" n'évoque pas la conjonction incestueuse des identiques, mais la relation de quasi-fraternité traversée par une haine meurtrière. » (Vernier 1996a : 179-180).

Du refus du mariage forcé nous glissons rapidement vers une interprétation qui privilégie le rejet du mariage lui-même ; ce qu'expriment pareillement Paul Mazon et Bernard Vernier :

« Mais les Danaïdes n'ont pas horreur seulement des prétendants brutaux qui veulent les prendre de force ; elles ont horreur du mariage lui-même, elles écartent avec dégoût l'idée d'appartenir à des hommes, elles refusent de se soumettre à une loi naturelle, elles blasphèment l'œuvre de vie. […] elles n'invoquent, après les fleuves nourriciers de l'Argolide, qu'une des grandes divinités de l'Olympe, l'austère Artémis, protectrice de la chasteté » (Eschyle/Mazon, ed. 1946 : 7-8).

« Ces vierges ont "une répugnance instinctive pour l'homme" ; elles espèrent que leur lignée pourra "échapper à la couche des mâles/ n'être jamais soumise à l'autorité des mâles/ s'affranchir du mariage/ rester libres et vierges". […] Elles sont du côté d'Artémis qui refuse toute union sexuelle, et non de celui d'Aphrodite » (Vernier 1996a : 179).

Ce rejet du mariage, la fin de la pièce laisse pourtant percevoir qu'il n'est guère plaidable à terme, qu'elles aussi finiront par se soumettre à Cypris ; c'est ce que nous font comprendre les suivantes des suppliantes, incarnant la « sagesse populaire », le sens commun :

« […] et comme leurs suivantes, qui représentent la sagesse populaire, leur rappellent les noms d'Aphrodite et d'Héra, déesses de l'amour et du mariage, elles renouvellent avec une énergie farouche leur souhait de ne jamais connaître une telle "épreuve" » (Eschyle/Mazon, ed. 1946 : 8).

« Les suivantes, plus réalistes, semblent déjà prévoir l'issue de l'histoire : "ce qui est marqué par le destin pourrait bien s'accomplir. On ne peut passer outre à la profonde, à l'impénétrable pensée de Zeus. Comme bien d'autres femmes avant toi tu pourrais finir par le mariage" » (Vernier 1996a : 179).

Le caractère bicéphale d'une telle argumentation devrait d'emblée nous interroger sur l'absence d'économie du principe dramatique qu'elle suppose de la part d'Eschyle, dans la mesure où l'on voit bien en quoi le second argument rend le premier parfaitement superfétatoire. Doit-on ainsi supposer que l'auteur ait tout d'abord construit sa pièce avec en tête l'idée du refus du mariage forcé, pour l'abandonner en cours de route et lui substituer – ou lui accoler ce qui serait pire – celle du rejet du mariage ? Doit-on également supposer que le public grec ait pu se montrer à ce point indulgent ou ait fait preuve d'une si parfaite cécité lorsqu'il fut confronté à un tel « bricolage » ? Peut-on, d'autre part, raisonnablement soutenir que la force émotionnelle qui se dégage du discours des suppliantes a sa source dans une telle mosaïque de logiques hétérogènes ? Peut-on, enfin, admettre qu'aussi bien Eschyle que son public aient pris fait et cause pour des héroïnes qui se seraient faites les chantres du rejet des hommes et du mariage ?[5] Ce serait là, il me semble, prêter aux Grecs du Ve siècle une vision libérale et « féministe » bien anachronique avec la manière dont ils parodient ailleurs – on pense à Aristophane – celles qui s'abandonnent à d'éphémères velléités de remise en question de la juste place des sexes[6].

En fait, les deux auteurs s'appuient sur trois principaux indices pour justifier l'identification des suppliantes à des vierges, farouches ennemies des nœuds de l'hyménée :

- la comparaison que Pélasge, roi d'Argos, fait des Danaïdes et des Amazones, dont l'image de vierges guerrières témoignerait en faveur de leur revendication à s'émanciper du joug conjugal ;
- la métaphore de « l'oiseau qui mange chair d'oiseau » s'interpréterait comme une métaphore de la violence intrafamiliale vilipendant l'insistance belliqueuse des Égyptiades ;
- la référence à Artémis, à laquelle s'en remettent les Danaïdes à la fin de la pièce, ainsi que l'appel à la raison de leurs suivantes, témoigneraient de leur désir de rester vierges et de s'affranchir du carcan matrimonial.

Or, si les deux premiers points sont essentiels à la compréhension du ressort dramatique, ils nous parlent pourtant de tout autre chose que d'un refus du mariage ; quant au troisième, il couvre un champ sémantique si large qu'il ne justifie ni n'infirme aucune des thèses présentées ici.

5. Comment nos héroïnes osent-elles d'ailleurs en appeler ainsi aux dieux pour refuser leur destin de femmes ? On peut à la rigueur comprendre que les Danaïdes, en portant le rameau des suppliantes, contraignent rituellement Pélasge, roi d'Argos, à leur accorder sa protection, obligé de choisir entre une guerre contre des mortels et le courroux de Zeus, protecteur des Suppliants. On saisit plus difficilement pourquoi Zeus devrait leur prêter main forte au nom de leur origine divine : elles sont certes ses descendantes, mais les Égyptiades le sont tout autant. Lorsqu'elles le supplient pourtant c'est en invoquant son légitime courroux : « Zeus, entends-nous ! Éloigne de ta race la démesure mâle, digne objet de ta haine, et dans la sombre mer plonge le Malheur aux flancs noirs » (Eschyle 1967 : v. 525-530).

6. Sur le genre et ses attributs en Grèce ancienne, on se reportera notamment à Pierre Brulé (2001).

Examinons tout d'abord la comparaison entre Danaïdes et Amazones que Bernard Vernier en particulier présente comme un argument décisif. Il écrit en effet : « Quand le roi d'Argos, Gélanor, aperçoit pour la première fois les Danaïdes, il les confond au premier regard avec "les Amazones sans maris, qui mangent de la chair crue". Il ne croit pas si bien dire. Ces vierges ont "une répugnance instinctive pour l'homme" » (Vernier 1996a : 179)[7].

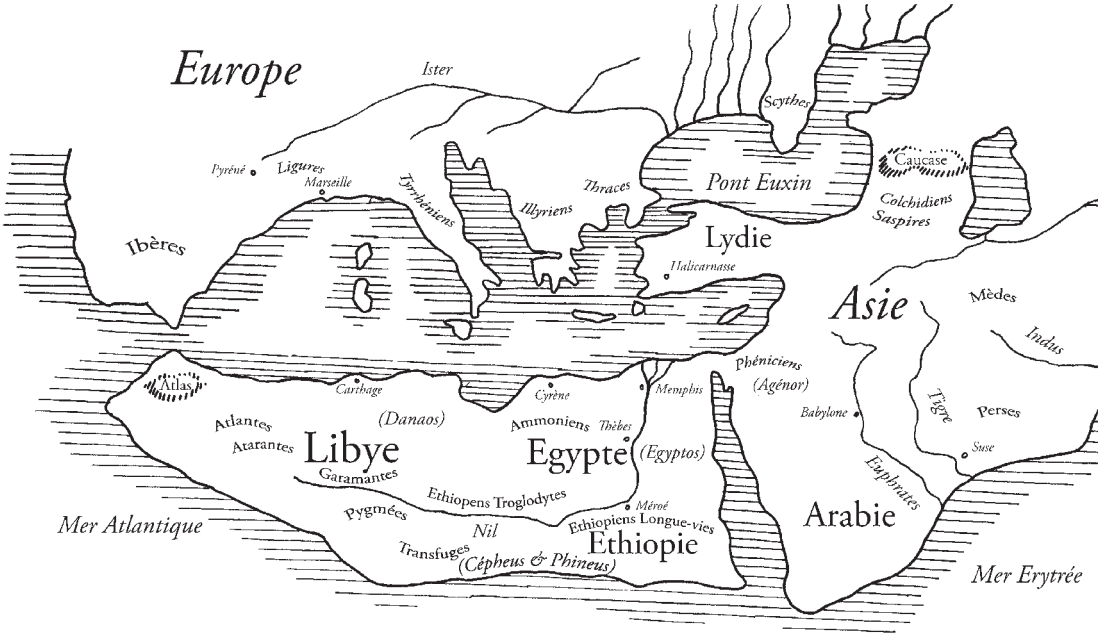
Si l'on suit cette interprétation, il nous faudrait conclure que Pélasge (Gélanor) ne fait pas seulement preuve de sagacité en comparant les Danaïdes refusant le mariage aux Amazones sans maris, mais montre – Tirésias plutôt que Chiron – une indéniable disposition pour l'art divinatoire. En effet, à ce stade du récit les suppliantes n'ont *pas encore* exposé au roi les raisons qui justifient leur présence ni, partant, fait allusion à leur fuite devant des prétendants honnis. Adopter cette interprétation c'est donc admettre que Pélasge anticipe, dans sa comparaison, sur ce qu'il ne va apprendre que par la suite. Certes la tragédie n'est pas toujours exempte de quelques incohérences, mais c'est cette fois pousser l'anachronisme un peu loin.

En fait, si nous retournons au texte, nous constatons que le roi ne compare pas les Danaïdes aux seules Amazones, mais plutôt à une série de « peuples de femmes » (Libyennes, Égyptiennes, Chypriotes, Éthiopiennes), dont la virginité n'est en rien une caractéristique commune[8] ; si elle apparaît de quelque importance c'est uniquement en raison du caractère tronqué de la citation qui nous en est proposée[9]. De toutes ces femmes nommées par Pélasge, *seules* les Amazones ont quelque chose à voir, non pas avec la virginité d'ailleurs – les Amazones ne sont ni vierges ni prudes à ma connaissance –, mais avec le refus du mariage. Si nous isolons, comme le fait cet auteur, un membre quelconque de cette liste pour en faire le point nodal justifiant la comparaison, nous serions tout aussi autorisé à défendre l'idée, par exemple, que le roi compare les Danaïdes et leurs tribulations maritimes à du nomadisme, notamment quand il mentionne des « Indiennes nomades, qui chevauchent des chameaux sur des selles à dossier ». Comme je l'ai montré plus en détails ailleurs (Barry 2004), le seul véritable

7. Émile Chambry, dans l'édition de Garnier-Flammarion (Eschyle 1964) utilisée par Bernard Vernier, et elle-même fondée sur celle des Belles Lettres (Eschyle 1946), parle d'une « répugnance instinctive pour l'homme » (« dans notre répugnance instinctive pour l'homme, nous repoussons avec horreur l'hymen des enfants d'Egyptos et leur dessein impie »). Une autre édition de référence – celle de la Pléiade – donne « nous repoussons par horreur de l'inceste, le mariage des fils d'Egyptos, cette démence impie » (Eschyle 1967 : v. 8-10).

8. « Ce sont les Libyennes que vous rappelez, bien plutôt que les Argiennes. Le Nil encore pourrait nourrir plantes pareilles. Le type chypriote que, comme dans un moule, frappent les mâles au sein des femmes, ressemble également au vôtre. J'ai ouï parler aussi d'Indiennes nomades, qui chevauchent des chameaux sur des selles à dossier à travers les régions qui avoisinent l'Éthiopie. Ou des Amazones, vierges carnassières ! Voilà peut-être encore pour qui je vous prendrais, si vous aviez des arcs. Mais instruisez-moi : que je comprenne mieux comment votre origine, votre sang peuvent être argiens » (Eschyle 1967 : v. 270-290).

9. Par un auteur qui, paradoxalement, reproche pourtant à Françoise Héritier de fonder « toute son analyse [de la pièce] sur les quelques phrases qu'elle en a extraite » (Vernier 1996a : 177).



Les royaumes des descendants d'Io
(carte de Laurent Barry)

dénominateur commun entre toutes ces femmes est leur complexion particulière : elles sont toutes, à l'image des filles de Danaos, de « sombres fleurs, race frappée de soleil » (Eschyle 1967 : 133, v. 154-155), autrement dit des femmes à la peau noire. Pélasge n'a pas la fibre béhavioriste et il n'établit pas ici une comparaison entre deux comportements, celui des Amazones et celui des Danaïdes, sur la base d'un commun refus de l'hymen dont il n'est pas informé à cet instant de la pièce, mais, plus congrûment, il s'interroge sur leur prétention à posséder un sang et donc une origine argienne[10] que tout semble démentir : leur type physique, leur étrange langage et leur accoutrement barbare. Avant même que les filles de Danaos ne fassent mention de cette origine argienne, le débat portait d'ailleurs déjà sur ce point. Cela ressort des tout premiers mots que prononce le roi à son entrée en scène :

10. Eschyle nous dévoile ici, en matière d'acquisition ou de conservation de la citoyenneté argienne, une conception fort éloignée de celle qui sera plus tard celle de Périclès. N'est-il pas étonnant qu'un dramaturge athénien du Ve siècle av. J.-C. puisse ainsi concevoir que les Danaïdes se disent non seulement grecques mais argiennes, donc citoyennes, du seul fait qu'elles possèdent le « sang » d'une lointaine aïeule argienne, et ce, non pas en ligne directe – agnatique *versus* utérine –, mais d'une femme dont elles descendent successivement par des hommes et par des femmes « barbares » (cf. *infra*) ? C'est pourtant bien ce qu'elles affirment lorsqu'elles s'exclament « Et si tu sais la source de mon sang,/Tu peux traiter notre troupe comme argienne » (Eschyle 1967 : 141, v. 322-323), et ce que comprend le roi qui commente *in petto* « [p]uissent n'être pas néfastes ces parentes étrangères » (*Ibid.* : 143, v. 356). Surtout, comment cette réclamation peut-elle être couronnée de succès au point que leurs descendants seront amenés à occuper la première place parmi les citoyens, celle des futurs roi d'Argos ?

« D'où nous sort cette troupe étrangement accoutrée
qui arbore des bandeaux et des robes barbares
et à qui nous nous adressons ? Cette vêture féminine
n'est ni d'Argolide ni d'aucun lieu de l'Hellade » (*Ibid.* : 137, v. 234-237).

Si une telle interprétation globale a jusqu'alors échappé aux exégètes du texte, cela tient précisément à la mention des Amazones, mais également des Chypriotes (cf. Barry 2004). Ces deux dernières ne sont pas en effet, aux yeux de nos contemporains du moins, immédiatement identifiables à des « femmes de couleur ». Or, c'est pourtant sous cet aspect que les percevaient les Anciens, ce dont témoignent maintes traditions bien établies.

Ainsi de celles concernant les Chypriotes. Comme le remarquait déjà Raphaël Dreyfus, les « Athéniens revendiquaient une parenté ethnique avec les habitants de cette île […] mais Hérodote signale le mélange des populations qui caractérise l'île : à côté d'éléments athéniens ou grecs divers, des apports phéniciens ou éthiopiens, ce qui explique la remarque du roi. (Selon certaines traditions, ce serait Bélos, père de Danaos et d'Egyptos, qui aurait installé Teucros à Chypre et aurait en partie peuplé celle-ci de prisonniers troyens) » (cf. Dreyfus, ed., in *Ibid.* : 1098, n. 1.21, v. 282).

Mais également de celles se rapportant aux Amazones, ces « vierges de Colchide » dont les Grecs, comme nous le rapporte à nouveau notre logographe, prêtaient aux habitants non seulement une origine égyptienne mais surtout une apparence africaine[11]. Sans oublier cette autre tradition, rapportée plus tard par Diodore de Sicile, mais déjà présente à l'époque des guerres médiques (ainsi qu'en témoignent les alabastres conservés au Musée national d'Athènes, représentant pêle-mêle sur fond blanc, guerriers éthiopiens, palmiers, phénix et Amazones ; cf. Leclant 1976 : 271), qui en fait des Libyennes[12].

Le Noir Epaphos. L'intrigue de la trilogie vise, tous les exégètes sont d'accord, à faire triompher un point de vue – celui des Danaïdes – sur un autre – celui des Égyptiades – (ou plutôt, comme nous le verrons, à trouver une tierce échappatoire) ; ce qui fait débat, en revanche, c'est l'interprétation que l'on donnera de la teneur – politique, naturelle, etc. – de ce « point de vue ». Pourtant, à côté de l'intrigue qui sert de *prétexte* à la tragédie, Eschyle s'est également attaché à

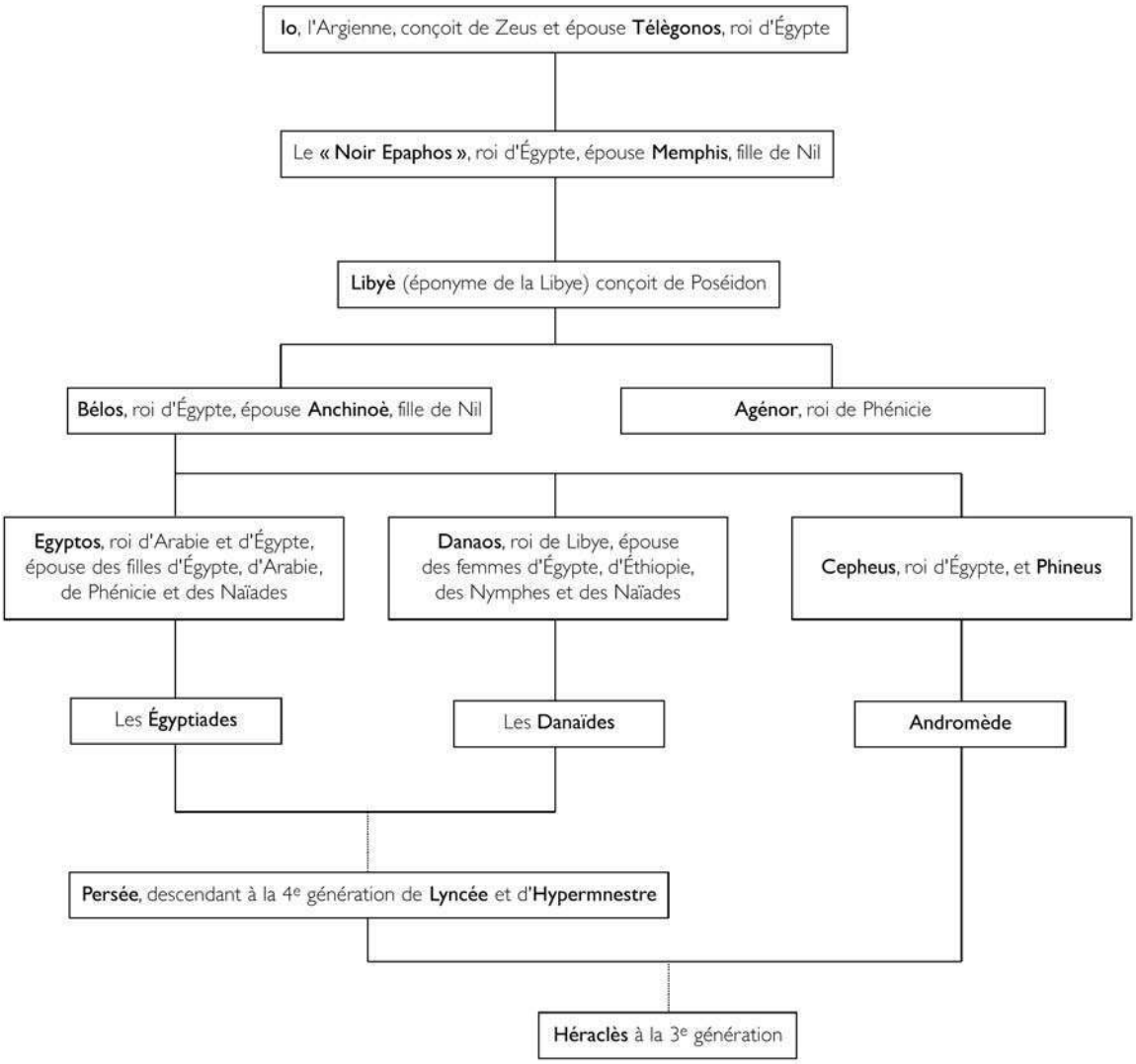
11. « Les Égyptiens, eux, m'ont dit qu'à leur avis les Colchidiens descendaient des troupes de Sésostris. Je l'avais conjecturé moi-même, *pour la raison d'abord qu'ils ont la peau brune et les cheveux crépus* […] Voici maintenant une preuve plus sûre : les Colchidiens, les Égyptiens et les Éthiopiens sont les seuls peuples qui aient de tous temps pratiqué la circoncision. […] J'ai encore à signaler un autre trait de ressemblance entre les Égyptiens et eux : ces deux peuples sont les seuls qui travaillent le lin de la même manière. De plus leur genre de vie et leurs langues présentent des ressemblances frappantes » (Hérodote 1964 : II, 104-106 ; mes italiques). L'article « Colchis » du *Harper's Dictionary of Classical Literature and Antiquities* reprend ces mêmes arguments pour illustrer le point de vue des Anciens sur le peuplement de cette région du monde (1965 : 380).
12. La Libye recouvre, à l'époque d'Eschyle, toute l'Afrique du Nord à l'exception de la vallée du Nil, qui désigne l'Égypte proprement dite. Hérodote imagine pour sa part que la Libye est entièrement entourée par la mer, sauf à l'Est où elle se rattache à l'Asie (Hérodote 1964 : III, 17).

brosser son *contexte* même ; et ce contexte c'est celui de « l'autre », dans ce qu'il a de plus « exotique »[13], à la manière dont en useront, quelques siècles plus tard, les romans grecs et latins[14]. Mettre en scène les filles de Danaos, c'est en effet – même si la pièce n'insistait pas autant qu'elle le fait sur leurs caractéristiques physiques, sur leur étrange accoutrement ou sur la confusion qu'elles entretiennent entre les dieux grecs et leurs pendants africains[15] – en appeler à une charte généalogique mythique et à une cartographie imaginaire, non de la seule Égypte[16], mais de l'ensemble des peuples d'Afrique et de leurs souverains. Et quelques générations suffisent alors à embrasser le continent entier, suffisent pour que tout soit dit (cf. la carte *supra*, p. 296, et le tableau ci-contre).

Certes, d'autres récits mythiques grecs isolés, s'ils ont à la fois un caractère moins globalisant et systématique – car ils n'encadrent pas comme dans le cycle de Io tous ces peuples africains dans un même réseau de relations généalogiques –,

13. Si l'on suit Frank Snowden, l'époque de la tragédie développe un intérêt pour l'Afrique, et particulièrement pour l'Éthiopie, bien plus marqué qu'au cours des époques précédentes, exception faite de celle des premières relations entre mercenaires et colons grecs en Égypte (Snowden 1983 : 48-49). Nous remarquons en effet, en nous en tenant simplement aux pièces des trois grands – Eschyle, Sophocle et Euripide –, que héros et héroïnes noirs apparaissent également dans la légende de Memnon, traitée dans *Memnon* et dans *Psychostasia* d'Eschyle ; on retrouve semblables protagonistes dans les *Aithiopes* de Sophocle et dans les *Andromeda* d'Eschyle et de Sophocle, ainsi que dans la légende de Busiris qui inspira, outre divers auteurs de comédies, une satyre d'Euripide (il n'existe que les titres et des fragments pour ces pièces, mais les vases peints représentants des scènes de cette légende représentent, selon Frank Snowden, des Éthiopiens « negroid » ou « mullatoes »).
14. Je m'autorise avec d'autant moins de scrupules ce rapprochement entre tragédie et roman grecs, que Pierre Grimal, dans son introduction au florilège des *Romans grecs et latins* de la Pléiade, m'a précédé sur cette voie, associant les « belles histoires » mises en scène par la mythologie – notamment ce « roman édifiant de la plus belle d'entre les Danaïdes qui, par amour pour son jeune époux, refusa d'obéir aux ordres de son père et dut plaider sa cause devant tous les Argiens » (Grimal 1958 : X) – à la genèse du genre romanesque.
15. Celle entre l'aigle, oiseau de Zeus, et le soleil par exemple. Comme le remarque Raphaël Dreyfus, « on peut supposer que les Danaïdes, formées aux coutumes d'Égypte, apercevant représenté auprès de Zeus son attribut habituel, l'aigle, […] y voient un symbole dont elles ont l'habitude : le disque solaire flanqué d'aile. […] Eschyle utilise donc pour créer la couleur orientale ce qu'il peut connaître avec plus ou moins de précision des cultes égyptiens » (Dreyfus, ed., in Eschyle 1967 : 1096).
16. Danaos et Aegyptos sont enfants jumeaux de Bélos, fils d'Epaphos [Épaphus] (Apollodore 1991 : II, 1, 4), lui-même fils de Zeus et de Io. Epaphos n'est pas seulement maître de l'Égypte mais également l'ancêtre des Libyens et des Éthiopiens (Euripide prête aux jumeaux deux autres frères, Cepheus et Phineus, et selon lui c'est Cepheus qui gouverne l'Éthiopie). L'exercice du *kratos*, du pouvoir, tel que circonscrit par la légende est de la sorte en parfaite harmonie avec la conception que les Grecs ont des affinités particulières qui lient entre eux les peuples que le récit place sous une même tutelle politique. L'Égyptien est en effet, aux yeux des Grecs, tout autant que l'Éthiopien ou le Libyen, le prototype du « Noir », de « l'Africain », et non, comme le remarque fort savamment Jean Leclant, un « intermédiaire » entre Noirs et Blancs : « [p]our les Grecs et les Romains, ce qui compte essentiellement, c'est un réactif de différenciation. Il leur était sans doute assez difficile de "camper" un Égyptien qui soit, de lui-même assez éloigné de leur propre type physique pour être immédiatement reconnu en tant que tel ; vis-à-vis de ces Méditerranéens, l'image d'une sorte de Levantin n'aurait pas suffit à caractériser les habitants de la vallée du Nil. […] [L'Égypte] se devait d'engendrer un être fondamentalement autre d'aspect que le Grec ou le Romain. Ainsi le Nègre devint tout naturellement une sorte de blason de l'Égypte » (Leclant 1976 : 270).

font montre d'une fonction étiologique plus évidente, visant moins à portraiturer des personnages « exotiques » qu'à rendre compte de l'origine de ces différences physiques. Ainsi du récit de Phaéton qui, perdant le contrôle du char de son père et s'approchant trop près de la terre, noircit la peau et crêpe les cheveux des Éthiopiens.



Les descendants d'Io

On voit toutefois, avec *Les Suppliantes*, que pour le dramaturge l'explication de l'origine de la couleur de peau se passe de toute référence mythique ; pour la tragédie c'est plutôt la version « scientifique » qui prévaut. Les descendantes d'Io sont noires car elles sont nées en Libye ou en Égypte, et quelques générations sous les feux ardents du soleil suffisent alors, comme le veulent les théories géographiques de l'époque (celle des Hippocratiques notamment), à opérer ce changement d'apparence ; métamorphose elle-même à tout moment parfaitement réversible.

Oiseau qui mange chair d'oiseau

Après cet excursus en terre africaine, qui nous a permis de voir que les Amazones ne figurent ici qu'en tant que *l'une* des pièces d'un puzzle complexe qui portraiture l'exotisme, la cohorte des « sombres fleurs » qui jonchent la terre d'Afrique, poursuivons sur cette question de l'interprétation en terme de refus du mariage.

Examinons la métaphore de « l'oiseau qui mange chair d'oiseau », interprétée par Paul Mazon et Bernard Vernier comme une expression de la violence du mariage imposé dans le cadre intrafamilial. D'une part, comme le remarque Edmond Lévy, ce point de vue édulcore les termes employés par Danaos – « Comme un essaim de colombes installez-vous dans ce lieu pur par crainte des éperviers aux mêmes ailes, ennemis de même sang et qui souillent la race ; comment en mangeant de l'oiseau resterait-il pur ? » (cf. les vers 223-226, traduits in Lévy 1985 : 33) –, lesquels insistent sur la lignée (γένος) commune et sur l'atteinte à la pureté. Si, en effet, le texte « évoque la peur, la violence à l'égard des faibles, l'absence de consentement, la folie (des sens) et son châtiment, il insiste surtout sur deux thèmes qui se rejoignent dans l'idée d'inceste : l'appartenance à une même lignée […] et l'opposition entre la pureté […] et la souillure […]. De fait un mariage dans sa propre famille qui entraîne une souillure paraît bien caractéristique de l'inceste. » *(Ibid.)*. D'autre part, l'expression « oiseau qui mange chair d'oiseau » n'est en rien une expression propre à Eschyle, mais évoque – et continuera encore longtemps à évoquer – une péripétie légendaire bien connue des Grecs, celle de Térée[17]. Dès les premiers vers, le chœur des suppliantes nous explique en effet à quel autre malheur comparer celui qui le touche à présent :

17. Térée, roi de Thrace, aide Athènes et épouse Procnée, fille de Pandion, le roi de la cité et de Zeuxippé. Cinq ans plus tard, Procné insiste auprès de son époux pour revoir sa sœur. Térée, chargé de ramener sa belle-sœur Philomèle, en abuse, la mutile en lui coupant la langue et la fait passer pour morte. Procnée la délivrera et les deux sœurs se vengeront en tuant Itys, le fils que Procnée a eu de Térée, et en faisant manger à ce dernier le corps de son enfant. Après le drame, les deux sœurs sont transformées, la première en rossignol, la seconde en hirondelle, et elles seront éternellement poursuivies par Térée, lui-même changé en épervier (Ovide 1961). Edmond Lévy (1985) préfère rapprocher le contenu cannibale de l'expression « oiseau qui mange chair d'oiseau » de l'histoire de Thyeste. Mais à l'endo-cannibalisme que met également en scène la légende de Térée s'ajoute dans cette dernière la métamorphose finale en oiseaux poursuivis par un oiseau, métamorphose absente du mythe de Thyeste. Le rapprochement explicite entre la métaphore et la légende par le chœur des suppliantes ne laisse de toute façon aucune place au doute, c'est bien de l'histoire de Térée et des infortunées deux sœurs dont il est question ici.

« 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 Térée, pitoyable en ses remords, la voix du rossignol que poursuit l'épervier » (Eschyle 1967 : v. 58-61).

La plainte des suppliantes ne fait donc pas écho à celle d'une vierge que l'on force au mariage – ce n'est pas le cas de Procnée –, mais à celle de femmes que des hommes – Térée ou les Égyptiades – veulent entraîner dans un rapport interdit. Œdipe et Jocaste d'un côté, Térée et les deux sœurs de l'autre, demeureront les figures emblématiques les plus couramment usitées chez les Grecs pour signifier les différentes catégories d'inceste. Eschyle lui-même, comme je le remarquais plus haut, ne laisse planer aucun doute sur l'interprétation de la métaphore : c'est sur l'hymen interdit – et non sur la simple violence faite aux femmes – qu'il fait porter la comparaison. Ainsi, quand Prométhée révèle à Io le destin des descendantes de son fils Épaphos, il déclare : « Cinq générations après lui, cinquante vierges, sa descendance, reviendront malgré elles à Argos, *pour échapper à un hymen avec des proches, leurs propres cousins*. Eux, dans la frénésie du désir, milans pressant des colombes, arriveront à leur tour, chasseurs en chasse d'un hymen interdit » (Eschyle, *Prométhée enchaîné*, in Eschyle 1967 : v. 850-860 ; mes italiques)[18].

Artémis

Derniers points évoqués enfin, à l'appui du refus du mariage, Artémis et les suivantes des suppliantes. Les Danaïdes invoquent ainsi la chaste Artémis, pour les protéger d'un mariage impie, mais est-ce alors pour se garantir du mariage en général ou de ce mauvais mariage auquel on veut les contraindre ? Que des jeunes femmes, refusant un hymen, en appellent à la protectrice des Korês témoigne logiquement du fait qu'elles se placent sous la protection de leur déesse tutélaire[19]. Mais on ne peut aucunement en conclure qu'elles voient dans cette déesse une divinité protectrice d'une virginité éternelle, une sorte d'anti-Cypris qui s'opposerait à l'hymen des jeunes filles en général. Nos héroïnes reconnaissent d'autant mieux les multiples rôles que la déesse est amenée à jouer en sus de celui de protectrice des jeunes femmes non mariées (et non de gardienne de la virginité) que, lorsque pour remercier les Argiens elles évoquent une fois encore Artémis, c'est à Artémis Hécate qu'elles adressent leurs prières afin qu'elle veille aux couches des femmes : « Puis que de nouvelles naissances, si le Ciel entend

18. Le rapprochement entre endo-cannibalisme et inceste n'est d'ailleurs pas une image propre aux Grecs, mais l'une de celles que l'ethnologue rencontre le plus fréquemment dans les sociétés qu'il étudie. Je pourrais facilement en multiplier les exemples, mais je me contenterai d'en mentionner trois empruntés à diverses aires culturelles. Pour les Maring de Nouvelle-Guinée, l'inceste est une sorte d'endo-cannibalisme et selon eux, « only a pig would eat his own pig » (LiPuma 1988 : 120). Pour les Makuna d'Amazonie, « the jaguar is the incestuous animal *par excellence* ; jaguars are supposed to eat their own kind (which, in the Makuna cosmology, alludes to their incestuous behaviour) » (Arhem 1981 : 146, n. 1). Pour les Tswana d'Afrique australe, l'inceste est dit *botlhodi* ou *setlhodi*, signifiant « une chose de mauvaise augure », un signe annonciateur de mal. Parlant d'un inceste avec la fille, les Tswana comparent celui-ci au fait de « manger son propre placenta » *(go ija mothlana)* (Schapera 1963 : 112).

19. Cf. Pierre Brulé (2001) sur le rôle des Korês durant les fêtes en l'honneur d'Artémis.

mes vœux, viennent sans cesse donner des chefs à ce pays ; et qu'Artémis Hécate veille aux couches de ces femmes ! » (Eschyle 1967 : v. 670-675)[20]. Voir en la mention d'Artémis le témoignage d'un déni absolu du mariage reviendrait, *mutatis mutandis*, à interpréter la participation des Korês aux cérémonies en l'honneur de la déesse comme un refus des jeunes femmes grecques en général de quitter leur condition et d'entrer dans les nœuds de l'hymen.

Quant au rôle des suivantes des suppliantes, lesquelles, de l'avis de certains auteurs, illustreraient la « sagesse populaire » et feraient pendant à la révolte des Danaïdes à l'encontre de leur destinée de femmes, il peut, moins encore que celui d'Artémis, être sérieusement avancé comme argument dans la mesure où il ne reposerait en définitive que sur une altération et une restitution défaillante du texte original. Raphaël Dreyfus prend ainsi acte de l'introduction du chœur des suivantes dans la plupart des éditions et du rôle qu'on leur prête et le commente de la sorte :

> « Ainsi, se trouve justifiée la thèse qui représente, dès la première pièce, les Danaïdes comme des révoltées contre l'ordre naturel. Malheureusement, une seule mention est faite de ces servantes (au vers 977) et elles peuvent n'être que de simples figurantes. L'allusion du vers 954 a été introduite au prix d'une correction arbitraire. Il paraît plus simple, en s'en tenant au texte, de supposer que les Danaïdes étaient elles-mêmes divisées en demi-chœurs, dont, selon une formule bien connue de la tragédie (cf. le chœur des vieillards d'*Agamemnon*), l'un montre plus de résolution et de confiance, l'autre plus d'inquiétude, faisant pressentir ainsi le revirement du second drame » (cf. Dreyfus, ed., in Eschyle 1967 : 122).

Selon cette hypothèse, l'argument s'inverse donc. Le supposé discours pondéré et mesuré des suivantes, qui, en première lecture, visait à mettre tout particulièrement en relief la pugnacité des Danaïdes à refuser les liens de l'hyménée, révèlrerait, *a contrario*, les ambiguïtés de l'attitude et du discours des héroïnes, ainsi que leur irrésolution lorsqu'elles ont à se prononcer sur le bien fondé du destin qu'on leur forge.

20. Si Zeus et Héra apparaissent comme les divinités tutélaires du mariage, le rôle d'Artémis n'est pas aussi univoque qu'il y paraît. Elle n'est pas tant protectrice de la virginité que de la Korê, de la jeune fille en âge d'être mariée. Elle est ainsi directement associée à la cérémonie de sacrifice qui précède le mariage, notamment dans les hautes classes : « The marriage ceremonial at Athens, among the higher classes, was more elaborate than with us. The consecration of all girls to Artemis, when they were ten years old, at the festival Brauronia, stood in intimate relation with it. When the marriage itself drew near, the sacrifice to the tutelar gods of marriage […] took place. This was performed by the father and might take place some days before the marriage, or on the day itself. As to whom the tutelary deities were, custom appears to have varied. Diodorus Siculus […] names Zeus and Heré ; but Pollux names Heré, Artemis, and the Fates […] : Artemis is also mentioned in relation to Boeotia and Locris in Plutarch […]. » (cf. art. « Matrimonium », in *Harper's Dictionary…*, *op. cit.* : 1013). On se rappelle à ce propos qu'Artémis est la sœur jumelle d'Apollon, nés des œuvres de Zeus et de Léto, et que, « aussitôt née, [elle] aida sa mère à mettre au monde son frère » (cf. art. « Artémis », in Grimal 1999 : 52). De même, dans son sanctuaire grec le plus connu, celui d'Éphèse, elle était « assimilée à une très vieille déesse asiatique de la fécondité » (*Ibid.*). Ajoutons enfin que, selon Hérodote, Eschyle lui-même aurait fait d'Artémis, suivant en cela une tradition égyptienne, la mère de Déméter (Hérodote 1964 : II, 156 ; cf. Lebrun 1946-1947 : 28 *sq.*), figure maternelle bien éloignée donc de l'image de vierge qu'on lui prête habituellement.

Nous avons vu jusqu'à présent pourquoi le refus des Danaïdes ne peut logiquement tenir à un conflit politique ni à une aversion pour le mariage en général. Mais, nous aurions tout aussi bien pu commencer par écouter les raisons qu'elles avancent elles-mêmes à l'appui de ce refus. Dès les premiers vers de la pièce, les Danaïdes s'expliquent en effet sur ce point :

> « Nous avons quitté une terre de Zeus
> voisine de la Syrie et nous fuyons,
> non que nous ayons versé le sang
> ni qu'aucune sentence d'État nous condamne,
> mais nous repoussons, par horreur de l'inceste,
> le mariage des fils d'Egyptos,
> cette démence impie. » (Eschyle 1967 : v. 4-10 ; mes italiques)[21].

Ce qui est en cause ce n'est donc pas le mariage en tant que tel, mais bien le type d'union qu'on leur propose, « un hymen avec des proches […] un hymen interdit » (Eschyle, *Prométhée enchaîné*, in Eschyle 1967 : v. 850-860), bref, un inceste. Mais dire de ce mariage qu'il est « incestueux », ou du moins – puisqu'il n'existe pas en grec ancien de terme qui renvoie exactement et exclusivement à l'acception que recouvre notre propre concept « d'inceste » – qu'il relève de la catégorie sémantique *anosios* dans laquelle on range cette transgression, ne nous éclaire guère, bien au contraire. En effet, en Grèce ancienne, le mariage entre cousins est licite et, de surcroît, celui entre enfants de deux frères (entre cousins parallèles patrilatéraux dans la terminologie anthropologique) y semble même plus courant que celui contracté avec d'autres catégories de parents[22]. C'est donc non seulement la forme préférentielle des unions consanguines – même si le mariage entre parents demeure sans doute peu fréquent (cf. Vérilhac & Vial 1998 : chap. II) –, mais également la seule qui puisse devenir prescriptive dans le cas de la fille épiclère.

21. Raphaël Dreyfus commente ainsi ce passage : « Nous restons ici le plus près possible du texte du manuscrit, mais nous lisons αὐτογεν˜η τόν φυλάνορα γάμον : c'est l'union avec leurs cousins, considérée comme quasi incestueuse, que fuient les Danaïdes » (in Eschyle 1967 : 1092).

22. La loi athénienne n'interdit que la seule union des ascendants et descendants directs et, en ligne collatérale, la seule catégorie des demi-germains utérins (les demi-germains de même père pouvant légalement s'unir). Nous connaissons maints exemples factuels de mariages dans les autres catégories : unions entre demi-germains agnatiques, entre oncles et nièces ou tantes et neveux, et, enfin – de loin les plus nombreux – , avec toutes les catégories de cousins germains. C'est d'ailleurs en se basant sur l'asymétrie du traitement des catégories de demi-germains (agnatiques *versus* utérins) que Françoise Héritier conclut à l'invraisemblance d'un rejet de l'union entre cousins parallèles patrilatéraux par les Danaïdes : « Les Danaïdes sont en effet poursuivies par leurs cousins parallèles patrilatéraux, les Égyptiades, ce qui laisserait penser qu'*a fortiori* est interdit le mariage entre les germains de même père, et non seulement de même mère. […] Or, nous savons que la loi n'interdit que le mariage entre frères et sœurs de même mère *(adelphos)*. Il paraît donc difficile d'envisager que l'union d'une femme avec un cousin, fût-il parallèle, mais patrilatéral, soit effectivement interdite » (1994 : 61).

Certains auteurs ont pourtant adopté littéralement le point de vue des Danaïdes, arguant du fait que, si ce type d'union est normalement licite, il ne l'est toutefois qu'à certaines conditions que n'auraient pas respectées les Égyptiades. Ainsi, pour Sally Humphreys, si cette union est refusée par les cinquante sœurs, c'est que le père de leurs prétendants est encore vivant, et que, ce faisant, le droit épiclèral de l'oncle paternel rendrait coupable la réclamation de ce même droit pour leurs fils. Leur oncle paternel décédé, les Danaïdes auraient, toujours selon Sally Humphreys, exprimées moins de réticences à cet hymen. Si l'on suit cet auteur, toute l'intrigue de la pièce se réduit donc en quelque sorte à la discussion d'un « vice de forme », ce qui serait, admettons-le, plutôt décevant. Fort heureusement l'argument ne pèse guère.

Tout d'abord, si le statut de l'épiclère à Athènes prévoit bien un ordre de préséance légal (le frère agnatique du défunt, le fils de ce frère, le fils de la sœur agnatique, etc.), en pratique tous les « proches parents » de la femme (d'abord ses agnats) peuvent la réclamer, ses cousins au même titre que ses oncles[23]. Non seulement Egyptos pouvait parfaitement de son vivant « passer son tour » au profit de ses fils, mais, même en admettant qu'il eut préféré user de ce droit pour lui-même, cela n'aurait logiquement jamais concerné que *l'une* de ses cinquante nièces (jusqu'à preuve du contraire les Grecs sont monogames)[24], les Égyptiades devenant dès lors les « plus proches parents » habilités à revendiquer les quarante-neuf autres sœurs en mariage[25]. Deuxièmement, le mariage entre cousins parallèles patrilatéraux ne relève pas de la simple procédure épiclèrale à laquelle la réduit ici Sally Humphreys. Rien n'interdisait en fait aux Égyptiades de demander leurs cousines en mariage qu'elles soient – ou non – en situation d'épiclères.

23. « [L]a requête était déposée par ceux de ses parents qui désiraient l'épouser et le tribunal, s'il y avait plusieurs prétendants, choisissait entre eux ; […] Mais les proches parents de l'épiclère n'étaient pas contraints de revendiquer sa main. Ils pouvaient passer leur tour, pour une raison ou une autre. Cette liberté qu'avait le parent de disposer de lui-même ouvrait la voie à des arrangements familiaux […] [et] le parent le plus proche avait toujours le droit de se désister en faveur de son fils » (Vérilhac & Vial 1998 : 105-106). Un plaidoyer d'Isée montre bien que l'obligation légale concerne au premier chef l'épiclère et non ses parents mâles : « [d]e toute évidence, en laissant une épiclère, il [le père de l'épiclère] savait qu'il lui arriverait de deux choses l'une : ou bien l'un de nous qui sommes ses plus proches parents la revendiquerait en justice, ou bien, si aucun de nous ne voulait la prendre, un de ces oncles ici présents comme témoins ou, à défaut, quelque parent, visant sa fortune, recourrait à la même procédure de revendication légale afin de l'avoir pour épouse » (cité par *Ibid.* : 105).

24. À l'exception notable du cas spartiate, mais qui illustre la figure inverse, celle de la polyandrie (voire de la polyandrie fraternelle) et non de la polygynie. On pourrait encore évoquer le décret qui permit aux Athéniens durant la guerre du Péloponnèse (431-404 av. J.-C.) de prendre une seconde épouse. Mais, d'une part, il s'agit d'une disposition exceptionnelle visant probablement à pallier la surmortalité masculine, d'autre part, même dans ce cas, nous ne pouvons toujours pas vraiment parler de polygynie puisque le texte autorisait un homme « à épouser une seule femme de la ville », mais à avoir « des enfants d'une autre » (Brulé 2001 : 179).

25. Symétriquement, le fait que Danaos soit encore vivant ne constitue pas non plus un empêchement dirimant. Comme le remarque Raphaël Dreyfus, en effet, le droit épiclèral permet aux Égyptiades de réclamer les Danaïdes et ce même du vivant de leur père : il cite ainsi le grammairien Pollux (in Eschyle 1967 : III, 33) précisant qu'une fille est épiclère que son père soit vivant ou non. Cela se comprend bien si l'on se rappelle que la condition d'épiclère résulte simplement de l'absence de frères, possibles continuateurs de la lignée agnatique.

Or, face à une telle demande – comme c'est d'ailleurs fort souvent le cas des sociétés du pourtour méditerranéen qui permettent les unions agnatiques endogames –, il est des plus malaisé pour le père de jeunes filles de refuser son assentiment à ses neveux. À Athènes, comme ailleurs, refuser sa fille à un proche parent est « une injure grave qui ne peut être justifiée que par des griefs sérieux » (cf. Dreyfus, ed., in Eschyle : 1967 : 120-121). Dans tous les cas la faute eut incombé à Danaos plutôt qu'à ses neveux.

Troisièmement, même si nous ne tenions nul compte de nos connaissances de la législation athénienne ou des pratiques matrimoniales grecques, la trilogie elle-même montre bien que la présence d'Egyptos ne constitue en rien un empêchement au mariage de ses fils. Rappelons-nous, en effet, qu'après le meurtre des prétendants, il y aura bel et bien un mariage consommé – lequel obtiendra finalement l'assentiment de Danaos –, celui de Lyncée, épargné par Hypermnestre soit pour avoir respecté sa virginité (Apollodore 1991 : II, I, 5 ; Pindare, *Nemean Odes*, in Pindare 1957 : X, 1-10), soit par « désir d'enfant » (Eschyle, *Prométhée enchaîné*, in Eschyle 1967 : 223, v. 865-868). Or, non seulement cette union sera approuvée, mais elle sera même à l'origine d'une race glorieuse : « elle enfantera les rois d'Argos » (*Ibid.* : v. 869) et « de sa souche naîtra le vaillant, à l'arc glorieux » (*Ibid.* : v. 865-875), Héraclès, descendant de Io à la 12e génération (*Ibid.* : 220, 774), là où, comme le remarque Paul Mazon (in Eschyle 1946 : 9), les autres sœurs, une fois mariées – *quid* du refus de l'hyménée qu'on leur prêtait jusqu'alors ? –, seront appelées à un destin des plus obscurs.

L'accomplissement de cette seule union – et celles subséquentes des autres sœurs – suffit à l'évidence à infirmer définitivement plusieurs des interprétations du refus des Danaïdes : celle d'un vice de forme juridique basé sur le fait que Danaos ou Egyptos soient encore en vie, celle du rejet du mariage en général ou de la licéité du mariage avec un cousin[26], ou encore l'argument de la crainte d'une usurpation de pouvoir par les neveux de Danaos.

26. C'est à cette solution, celle d'une remise en question de la légalité du mariage endogame, que semblait se ranger Raphaël Dreyfus. Pour celui-ci, « que sont les Suppliantes aux yeux du poète ? Il ne nous semble pas que, dans cette tragédie tout au moins, elles fassent figure de révoltées, rebelles à la sainte loi du mariage […]. Il ne nous semble même pas, malgré ce qui subsiste en elles de ce caractère d' "Amazones", qu'elles soient mues par l'horreur innée de l'homme. […] Ce qu'elles fuient, c'est l'hymen de leurs cousins, mâles brutaux qui veulent s'emparer d'elles par la force, et en vertu d'un droit qu'ils invoquent et qu'elles contestent. Il y a donc ici conflit de conceptions juridiques, image d'une société dans laquelle le droit familial conservait encore le souvenir latent de l'époque où s'affrontaient la pratique de l'endogamie et de l'exogamie » (Eschyle/Dreyfus, ed. 1967 : 120). Si je partage tout à fait le point de vue qu'il exprime sur le fait que le refus des Danaïdes n'a rien à voir avec un refus du mariage, je m'éloignerai en revanche de l'interprétation positive qu'il propose finalement. Rien, en effet, ne vient étayer la thèse d'un déclin des formes d'unions endogames à partir de l'époque classique. D'une part, comme le montre bien Anne-Marie Vérilhac et Claude Vial, les unions endogames ou consanguines, si elles ont toujours été pratiquées, ont pourtant été très marginales (la majeure partie des unions ayant lieu entre individus non apparentés). D'autre part, c'est plutôt *a contrario* à une période tardive (au Ier siècle apr. J.-C. et au début du siècle suivant) que l'on constate un renforcement de ces unions consanguines, ce au moins dans les hautes strates de la société athénienne et d'autres cités grecques (Vérilhac & Vial 1998 : 86-87).

Mais quel inceste ?

Nous savons à présent que le refus des Danaïdes à bien quelque chose à voir avec l'inceste – il relève de cette catégorie *anosios* qui qualifie les transgressions incestueuses et se fonde explicitement sur le refus d'un hymen avec des « proches parents » –, mais nous savons aussi, paradoxalement, que ce type de mariage consanguin ne relève pas ordinairement de ce cadre.

Belles familles

La notion d'inceste déborde toutefois le strict cadre des mariages consanguins. Elle touche également – et les travaux des anthropologues africanistes et européanistes de ces dernières décennies ont largement contribué à témoigner en faveur de l'importance du phénomène – les parents par alliance.

Si les auteurs dont il a été question jusqu'à présent, lorsqu'ils mettaient l'inceste au cœur de leur argumentaire, asseyaient leur interprétation sur sa première acception, celle des interdits consanguins, c'est au contraire sur la seconde catégorie que Françoise Héritier va fonder le refus des Danaïdes. Dans la logique qu'elle prête aux prohibitions incestueuses touchant à des catégories d'alliés – celle basée sur le concept d'inceste du deuxième type –, elle considère en effet que si nos héroïnes rejettent ces unions multiples c'est qu'elles conduiraient à mettre en contact chaque sœur avec toutes ses autres sœurs et chaque frère avec tous ses autres frères.

D'une part, cette hypothèse rend compte de l'omniprésente référence à la notion « d'inceste » que l'on trouve sous la plume d'Eschyle et ce sans qu'il soit nécessaire d'appliquer ce qualificatif à *la forme même* du mariage envisagé ici, celui entre cousins agnatiques. D'autre part, mais il s'agit là d'une réflexion personnelle que je me permets d'ajouter, elle rend compte d'une singularité : celle du mariage de Lyncée et d'Hypermnestre. Les motivations politiques que Paul Mazon ou Bernard Vernier prêtaient aux Danaïdes laissaient en effet inexpliquée la tardive tolérance de Danaos vis-à-vis de cette unique union. Au contraire, celle-ci deviendrait parfaitement compréhensible si l'on prolonge l'analyse de Françoise Héritier tout en en conservant l'esprit : est-ce en effet pur hasard si Hypermnestre est précisément l'aînée des cinquante filles ? Celle qui, selon les traditions grecques, devait justement convoler en premier lieu ? Dans l'optique du traitement de l'inceste que nous propose Françoise Héritier, et si l'on s'en tient à ce premier mariage entre cousins, il ne saurait encore être question d'inceste, du premier ou du deuxième type. Seuls les mariages subséquents, ceux de ses cadettes, seraient potentiellement illicites et à même de souiller celui de leur aînée. En revanche, une fois le sort des cadettes convenablement réglé par leur mariage avec des étrangers, Hypermnestre pourra jouir en toute quiétude des liens de l'Hyménée.

De toutes les interprétations que nous avons examinées jusqu'à présent, celle de Françoise Héritier – que l'on retienne ou non l'argument que j'y ai ajouté – semble la plus convaincante. Et pourtant, cette interprétation laisse elle aussi subsister quelques zones d'ombres, qui m'inciteront *in fine* à lui préférer une tierce solution. En effet, si, d'un point de vue factuel, le concept d'inceste du deuxième

type satisfait parfaitement aux préceptes normatifs que l'on rencontre dans certains contextes culturels, il s'avère à mon avis d'un maniement plus malaisé dans le cadre grec. Certes, dans le domaine littéraire, certains récits se prêtent aisément à une lecture en ce sens. C'est le cas de l'histoire de Phénix qui s'unit à la concubine de son père Amintor[27], de celle de Phèdre qui convoite Hippolyte, le fils de Thésée son époux[28], c'est encore une lecture possible du récit d'Œdipe qui épouse Jocaste, sa mère certes, mais surtout comme la dépeint Sophocle, la femme de son père, Laïos[29]. C'est aussi l'interprétation la plus convaincante des mésaventures de Moschiôn a qui l'on impute à tort une liaison avec Chrysis la concubine de son père[30], voire (mais l'interprétation est ici plus délicate) des hésitations d'Hyllus à accepter le legs qu'Héraclès, son père, agonisant, lui fait de sa concubine, Iole[31]. Elle rend également compte des raisons pour lesquelles les rares unions réelles de ce type – celle de Kallias[32], par exemple, qui épouse successivement la fille d'Ischomachos et la mère de celle-ci – furent si fermement stigmatisées[33]. Mais, dans le même temps, nous nous apercevons que tous les cas cités ici concernent exclusivement une sous-catégorie d'alliés, laquelle nous est d'autant plus familière qu'elle est celle là-même que condamnent nos propres législations occidentales contemporaines : celle des affins directs de consanguins de générations consécutives, *i.e.* des conjoints (ou concubins) de nos ascendants (Phénix, Œdipe, Moschiôn) ou descendants (Phèdre, Kallias) directs.

Si, maintenant, nous nous penchons sur les prohibitions touchant *aux alliés de même génération*, force est alors de constater que les sources pouvant être perçues comme défavorables à ces unions se font bien plus rares et qu'elles ne concernent plus cette fois que le seul genre littéraire : c'est la légende de Térée qui abuse de sa belle-sœur[34], celle de Thyeste, toujours avec sa belle-sœur, la femme d'Atrée, et, éventuellement, la mésaventure d'Héraclès que Thespis dupe en envoyant successivement au cours d'une même nuit ses cinquante filles partager sa couche là où le héros croit n'en connaître qu'une[35]. *A contrario*, dans ce

27. Homère 1963 : chant IX ; Apollodore 1921 : III, XIII, 8.
28. Euripide, *Hippolyte* (in Euripide 1962.
29. Sophocle, *Œdipe-roi* (in Sophocle 1922).
30. Ménandre, *La Samienne* (in Ménandre 1971).
31. Sophocle 1902 : v. 1216-1251.
32. Andocide, *Mystères* (in Andocide 1968 : v. 128-129).
33. « Cet inceste du deuxième type n'est pas jugé moins scandaleux qu'un inceste du premier type, une union entre deux proches consanguins de sexe différent » (Vérilhac & Vial 1998 : 93).
34. Ovide 1961 : VI, 412-674 ; Apollodore 1921 : III, XIV, 8 ; Pausanias 1959-1961 : I, 5, 4 ; I, 41, 8 *sq.* ; X, 4, 8 *sq.* ; Hyginus 1933 : 45 ; etc.
35. Mais seule la version d'Apollodore (1921 : II, 8 *sq.*) attribue l'initiative à Thespis ; la version d'Ovide impute effectivement la faute à Héraclès. L'auteur décrit ici le martyre de Déjanire qui passe sa vie à attendre son époux volage et à apprendre ses infidélités, avec Iole, Omphale, (1965 : IX, 5-10), mais aussi avec « cette troupe de sœurs, descendantes de Teuthras [ancêtre de Thespis], peuple de femmes dont aucune ne fut dédaignée par toi » (*Ibid.* : IX, 50-55). Pausanias évoque également, sans trop y croire, la responsabilité du héros : « I have heard another story, namely, that Hercules had connection with all the daughters of Thestius in the same night, and that they all bore him male children, the youngest and eldest giving birth to twins. But I cannot think it credible that Hercules carried his anger at a friend's daughter so far » (Pausanias 1959-1961 : IX, XXVII, 6-8).

même cadre légendaire, le fait que Ménélas et son frère Agamemnon épousent Hélène et sa sœur Clytemnestre « n'est jamais dénoncé comme l'une des turpitudes qui ont souillé la famille des Atrides » (Vérilhac & Vial 1998 : 96). Mais, surtout, hors du cadre légendaire, les mariages entre alliés de même génération, notamment deux groupes de germains, « ne semblent pas avoir ordinairement choqué les Grecs » *(Ibid.)*. Ainsi, les lois sur l'épiclèrat à Athènes et à Gortyne prévoient que si un homme ne laisse que deux filles à sa mort, ses deux frères ou, à défaut, deux fils d'un frère décédé, devaient les épouser : dans les deux cas, l'aînée allant à l'aîné, la cadette au cadet (*Ibid.* : 96-97 ; cf. aussi Wilgaux 2000, pour d'autres exemples).

Pour nous résumer, si nous pouvons aisément admettre que *certaines* catégories d'interdits dans l'affinité (celles des alliés des ascendants et descendants directs) sont assez clairement réprouvées par la morale grecque et que ces prohibitions sont passibles d'une interprétation basée sur le concept d'inceste du deuxième type, cela ne semble pas être le cas pour les catégories des affins de même génération, ceux-là même que met justement en scène *Les Suppliantes*[36].

De toute façon, même si nous admettions une lecture en ce sens de la tragédie d'Eschyle, nous serions alors confronté à un problème non plus factuel, mais logique. En effet, l'idée « d'inceste du deuxième type » part du postulat de l'évitement du cumul de l'identique (ou, *a contrario*, de la recherche de celui-ci). Deux sœurs sont ainsi potentiellement dans une relation incestueuse du seul fait de la mise en contact de leur identité charnelle par le biais d'un partenaire commun, lequel agit comme simple vecteur. Mais, dans ce cas, si Térée met bien en contact Procnée et Philomèle, ou encore Héraclès ses cinquante partenaires entre elles, puisqu'ils connaissent chacun l'une et l'autre (ou les unes et les autres), il n'en va plus de même pour les Danaïdes : dans le sort qu'on leur réserve, elles ne sont pas promises globalement à un unique époux commun qui « ferait le lien » entre elles, mais chacune à un époux distinct. Or, compte tenu du fait que les Égyptiades ne peuvent, en sus de leurs propres épouses, accéder sexuellement à leurs belles-sœurs, ils ne peuvent non plus souiller la couche de leurs épouses respectives en y apportant subrepticement « quelque chose » issu des sœurs de ces dernières. Pour pouvoir, en fait, interpréter le refus des Danaïdes comme le fait Françoise Héritier, il nous faudrait nécessairement postuler l'interaction de deux phénomènes :

- celui de la reconnaissance dans le monde grec d'une prohibition de l'inceste du deuxième type proprement dit ;
- et celui d'une reconnaissance particulièrement forte d'un autre principe, bien connu des anthropologues depuis les travaux de A. R. Radcliffe-Brown, d'« identité des germains de même sexe ».

36. C'est d'ailleurs exactement cette liste de prohibitions dans l'affinité que retient l'auteur de l'article « Matrimonium » du *Harper's Dictionnary*. Il ajoute en effet aux interdits consanguins, pour un ego masculin, la « step-mother or step-daughter, mother-in-law or daughter-in-law » (*op. cit.* : 1012), les deux dernières catégories étant bien elles aussi, si l'on change de point de vue pour adopter celui de l'alter féminin, des « alliés de descendants ou d'ascendants directs ». En revanche, il n'inclut aucun collatéral d'alliés, autrement dit de la catégorie dont relèvent les belles-sœurs.

Dans ce seul cas en effet, les conditions seraient remplies pour que cinquante cousins puissent être perçus comme un « partenaire unique » par leurs cinquante épouses, et inversement pour que cinquante sœurs soient identifiées à une épouse unique par leurs cinquante cousins[37]. La solution reste certes envisageable, mais elle suppose alors non seulement que soit vérifiée dans d'autres contextes que celui de la seule tragédie d'Eschyle la présence d'évitements matrimoniaux entre alliés de mêmes générations (et nous avons vu que notre documentation actuelle ne plaide pas en ce sens), mais aussi que soit mise en évidence la prégnance du concept d'identité des germains de même sexe pour le monde grec[38].

Si l'analyse de Françoise Héritier met justement l'accent sur le caractère *incestueux* de l'union des Danaïdes et de leurs cousins tout en évitant l'erreur qui consisterait à n'y voir qu'un simple rejet du mariage consanguin, j'aurai toutefois tendance à lui préférer une autre solution qui permet de contourner les quelques écueils épistémologiques affleurant encore dans le sillage d'une stricte interprétation en terme « d'inceste du deuxième type ».

Trois formules pour l'inceste

Que reste-t-il comme échappatoire possible ? Une seule à ma connaissance. En effet, nous avons évoqué jusqu'à présent les deux *modus operandi* distincts que les anthropologues relèvent généralement comme permettant de qualifier une union d'« incestueuse ».

1) *Dans tous les cas* certaines unions seront considérées comme telles du simple fait de la nature de la relation de parenté préexistant au mariage : c'est le cas des catégories de consanguins interdits.

2) *Dans de nombreux cas* un individu ne relevant pas dans un premier temps d'une catégorie prohibée peut y « entrer » du fait du mariage d'Ego (ou d'un de ses consanguins) avec Alter (ou l'un de ses consanguins). Il est ici uniquement question des empêchements matrimoniaux dans l'affinité : je ne peux épouser la sœur de ma femme (ou la sœur de la femme de mon frère) même s'il m'eût été possible de le faire en première noce (ou avant le mariage de mon frère) ; je ne peux ainsi généralement épouser ma marâtre, ma bru, etc. Dans ce cas, un non consanguin « entre » dans une catégorie incestueuse du fait d'un précédent mariage parfaitement licite.

37. Après avoir discuté de ce point avec Françoise Héritier, il apparaît d'ailleurs bien que c'est dans le sens d'une coprésence implicite de ces deux phénomènes que nous devons interpréter son analyse (Françoise Héritier, communication personnelle).

38. Démontrer ou invalider ce dernier point exigerait un débat conséquent dans lequel je ne peux entrer ici. Remarquons, toutefois, qu'un des indices généralement les plus pertinents pour évaluer la perception qu'une société peut avoir de l'appréhension de l'identité d'individus fondée sur le sexe de ceux-ci est d'ordre terminologique. À ce titre, la terminologie grecque (que l'on peut caractériser, pour faire vite, comme relevant du type esquimo), qui distingue les germains de même sexe pour les générations adjacentes à Ego (un « frère de père » n'est pas un « père » mais un « oncle », par exemple), ne plaide guère en faveur d'un fort sentiment d'identité sexuée auquel correspond généralement mieux des terminologies de types dravidiens ou iroquois qui assimilent linguistiquement les paires de germains de même sexe à chaque génération (un « frère de père » est un « père », une « sœur de mère » est une « mère », etc.).

Pour nous résumer, dans cette définition bicéphale des interdits, un mariage est « incestueux » à la seule condition qu'il existe :

- Formule (I), un unique mariage en présence d'un lien de consanguinité préalable ;
- Formule (II), plusieurs mariages réitérés en l'absence de liens consanguins préalables.

Mais cela évacue en réalité une tierce dimension de l'inceste qui, plus rare, n'en correspond pas moins à un certain nombre de cas réels et bien documentés. Cette troisième dimension ne correspond pour l'heure, à ma connaissance du moins, à aucune catégorie anthropologique reconnue et n'est donc pas nommée. N'ayant pas un goût marqué pour les néologismes, et désireux d'éviter les expressions du genre « inceste du énième type », je me contenterai d'y référer ici comme à la « troisième formule » des prohibitions incestueuses. Cette troisième catégorie correspond alors aux cas où une union devient incestueuse du fait de :

- Formule (III), plusieurs mariages réitérés lorsqu'il existe un lien de consanguinité préalable.

Autrement dit, à ceux où la réalisation d'un premier mariage avec un consanguin qui n'entre pas dans une catégorie prohibée conduit à interdire des unions subséquentes avec des consanguins. Le cas le plus simple et de loin le plus fréquent est l'interdit pesant sur la relation d'affinité créée par le premier mariage : si j'épouse ma cousine, sa sœur devient ma belle-sœur et, dans bien des sociétés, je ne peux épouser une belle-sœur avec laquelle j'aurais pourtant pu ouvertement et licitement convoler du temps où elle n'était encore qu'une « cousine ». C'est le cas, par exemple, des Beri du Tchad et du Soudan qui pratiquent préférentiellement le mariage entre cousins agnatiques, permettent le lévirat et interdisent le sororat. Pour ceux-ci pourtant, il ne saurait y avoir deux mariages successifs avec une cousine parallèle patrilatérale (Tubiana 1985 : 212).

Ce n'est toutefois pas ce type de prohibitions qui nous intéresse, car c'est ici l'apparentement des deux épouses entre elles qui transforme pour Ego masculin, à la suite de son premier mariage, ses deux cousines en alliées. En ce sens, l'interdit de répétition d'un mariage consanguin (formule III) n'est jamais ici qu'un cas particulier de l'interdit fondé sur la seule affinité (formule II). Or, nous avons vu pour le monde grec que l'affinité *sui generis* ne semble pas porteuse d'interdits lorsqu'elle concerne des individus de même génération.

Un exemple plus intéressant pour notre propos serait celui où l'idée de répétition apparaît comme excessive *par elle-même* sans pour autant que la création subreptice d'une nouvelle relation d'affinité puisse à aucun moment être soupçonnée. Autrement dit, celui où la formule III n'est pas un cas limite de la formule II (*i.e.* de « l'inceste du deuxième type »). Or, de tels exemples existent bel et bien. Empruntons-en un à la société kanouri étudiée par Ronald Cohen :

> « It is generally accepted that only one of a man's marriages should be with a cousin, although a few cases of men marrying more than one do occur. However, it is prohibited to marry more than one cousin at any one time. This is the same, to the Kanuri, as sororal polygyny which is proscribed because of their belief that such a marriage would involve the sororate, *i.e.*, a desire for the death of the older "sibling" among the

wives. The fact that cousins could be taken from patrilateral and matrilateral sides and therefore not be classificatory or real siblings to one another is beside the point, say the Kanuri, because all girl cousins are still "sisters" to the man even if not to one another » (Cohen 1971 : 72).

L'exemple kanouri semble donc parfaitement à même d'illustrer notre formule III. En effet, ici Ego épouse préférentiellement une cousine (une « sœur classificatoire »), mais ne peut en épouser deux de suite et ce *même si elles ne sont pas apparentées entre elles* (si, par exemple, il a d'abord épousé une cousine du côté paternel, il ne pourra épouser en seconde noce une cousine du côté maternel laquelle n'est pourtant pas une consanguine, mais une simple alliée de sa première épouse). C'est exclusivement le point de vue d'Ego et l'interdit de la répétition du mariage consanguin (formule III) qui prévaut, puisque le premier mariage avec une cousine n'a en rien modifié la relation qu'entretenait Ego avec la seconde (en ajoutant au lien de consanguinité une relation d'affinité) : cette dernière n'est toujours que sa « cousine » et non sa nouvelle « belle-sœur ».

Dans le cas de cette troisième formule que je propose ici comme relevant d'une définition exhaustive des prohibitions incestueuses, c'est donc bien la seule idée du *nombre* plutôt que de la *forme*, de la *quantité* plutôt que de la *qualité*, qui est en cause. Un homme peut certes épouser une « sœur », c'est même sans conteste une bonne chose qu'il le fasse, mais il ne peut les épouser toutes[39].

Aux portes de l'Orient

Il est une autre « histoire » que l'on se raconte dans l'Orient lointain, et qui illustrera assez bien, je pense, notre propos : celle de la chute du royaume de Mi.

Traditionnellement, les nobles de haut rang ou les hauts fonctionnaires han recevaient, à l'occasion de la célébration de leur noce, en même temps que leur épouse principale, la sœur cadette de celle-ci comme « petite » épouse ou simple concubine (ainsi qu'une nièce agnatique de l'épouse principale pour les mariages de plus haut rang)[40]. Épouser deux sœurs est donc une bonne chose… mais en épouser trois, c'est trop ! C'est en effet une telle surenchère, due au désir excessif d'un prince qui voulut un jour consommer une triple union avec trois sœurs, qui, dans les annales, causa non seulement sa perte mais entraîna à sa suite la chute et la ruine définitives du royaume de Mi. Épouser trois sœurs, dans la « pensée chinoise », c'est faire montre d'une sensualité abusive et de trop de convoitise, puisque, comme le souligne Marcel Granet, « prendre trois sœurs, c'est *accaparer toutes les filles d'une génération*, car trois est le nombre final » (Granet 1920 : 19).

39. On retrouve en fait fréquemment ce type de conceptions dans les sociétés qui distinguent soit entre les mariages primaires et secondaires du même homme (où souvent le premier mariage peut unir deux consanguins alors que les mariages secondaires doivent être contractés entre non apparentés), soit entre les mariages successifs des germains de même sexe (le mariage de l'aîné par exemple se faisant dans la « famille », ceux des cadets avec d'autres « familles »). Cf. notamment Jean-Claude Muller (1982) qui fournit de nombreux exemples de semblable « ventilation » des unions primaires et secondaires.

40. Selon le *Li Ki*, un grand préfet avait ainsi pour concubines la sœur puînée de sa femme et la fille du frère aîné de sa femme, alors qu'un simple officier n'avait pour concubine que la sœur puînée de sa femme (Couvreur 1899 : I, 72, note 6 ; cf. aussi Fêng 1937 : 186 *sqq.*).

Nous sommes bien, cette fois, en terrain de connaissances et cet exemple, après celui des Kanouris, conforte à la fois la réalité formelle et le contenu empirique de cette nouvelle et troisième formule de la prohibition de l'inceste. Or, si nous ne pouvons toujours pas expliquer le rapprochement qu'Eschyle fait de l'*hubris* des Égyptiades avec la catégorie qui subsume les comportements incestueux en évoquant les deux premières définitions classiques de l'inceste (formules I et II), en revanche, celui-ci semble en tous points congruent avec cette nouvelle définition (formule III) que je soumets ici à l'appréciation du lecteur et qui englobe *de facto* certaines formes dont ne peuvent rendre compte les deux premières catégories.

Rien de trop

Certes, à ma connaissance (mais il sied ici à l'ethnologue de se taire et de redonner la parole à l'historien), aucun texte normatif ne nous est parvenu qui indiquerait de source sûre que les Grecs aient réprouvé de telles unions globales comme « excessives », ou conçu une répulsion envers cette « troisième forme » de prohibition incestueuse ; ce d'autant plus que les configurations correspondant à cette formule III semblent moins fréquentes que celles correspondant aux deux premières formules. Mais cela reste difficilement opposable à l'argument que j'avance dans la mesure où, la plupart du temps, comme le souligne justement Françoise Héritier, les interdits grecs relèvent du *nomos agraphos*, de la règle tacite plutôt que de la loi écrite[41].

En revanche, on trouve un assez grand nombre d'arguments à l'appui d'une interprétation en ce sens. D'abord, le fait que cette nouvelle formulation de l'inceste soit la seule à être en parfait accord avec, d'une part, les épisodes rapportés dans la tragédie et, de l'autre, avec ceux que nous connaissons pour d'autres contextes grecs, littéraires, juridiques ou quotidiens. Ainsi, dans le cadre littéraire, éclaire-t-elle différents aspects plutôt obscurs de la légende et de la tragédie : non seulement ceux du soubassement légendaire des *Suppliantes* et de l'organisation de la trilogie elle-même, mais aussi ceux, par exemple, de la légende d'Héraclès et des filles de Thespis que j'ai évoquée plus haut. En effet, nous remarquions que cette légende était l'une des rares à permettre une interprétation en termes d'évitement d'une réitération des rapports sexuels d'un même homme avec plusieurs sœurs. C'est même en fait la seule où l'évitement ne peut être interprété *qu'en* termes de relations de parenté, puisque, quand dans le mythe de Térée le rejet peut aussi être imputé au viol ou à l'adultère, ou au seul adultère dans l'histoire de Thyeste. Dans l'une des versions au moins, c'est même Thespis et ses filles qui trahissent la confiance d'Héraclès en recourant à un subterfuge pour que *toutes* ces dernières soient honorées par le héros.

41. Même lorsqu'il convient d'affirmer solennellement un arrêt, on « enfonce le clou » plutôt qu'on ne grave les mots sur les tablettes. C'est ainsi que le roi d'Argos signale la décision de la cité, en « plantant un clou » au sens propre. Cette pratique déborde d'ailleurs le strict cadre grec et on l'observe à l'identique à Sumer, où elle trouve peut-être son origine (Jean-Jacques Glassner, communication personnelle).

Or, la véritable question est alors de savoir *en quoi un subterfuge s'avère-t-il nécessaire* ? Si le fait de donner une compagne à l'homme à la massue est une manière de lui rendre hommage et de lui plaire, pourquoi donc la « multiplication du don » doit-elle lui être cachée ? Acceptant l'idée que connaître charnellement deux sœurs ne renvoie pas dans la pratique et la pensée grecques à une notion d'inceste du « deuxième type », alors en connaître *plus* ne devrait pas non plus être interprété de la sorte. En revanche, la nécessité de dissimuler un don multiple à son récipiendaire devient évidente quand on part de l'idée selon laquelle un mariage – ou un rapport sexuel – parfaitement licite devient condamnable lorsqu'il implique *toutes* les femmes – c'est le cas des filles de Thespis – et/ou *tous* les hommes d'une même famille.

Si nous en revenons aux *Suppliantes*, cette idée de démesure fondée sur celle que *toutes* les femmes d'une famille devraient épouser *tous* les hommes d'une autre (ou de la même *lato sensu* dans le cas des Danaïdes) éclaire d'un jour nouveau certains aspects de l'œuvre d'Eschyle étrangement peu discutés d'une manière générale. D'abord l'insistance du poète à mettre en avant l'idée de *quantité*, laquelle était bien sûr déjà présente dans la légende du seul fait – qui n'a rien d'innocent même s'il semble qu'on s'y soit habitué sous couvert de « l'ordinaire étrangeté » que l'on prête aux récits grecs – d'évoquer *cinquante* cousins et *cinquante* cousines, descendances pléthoriques qui, même pour les sociétés « traditionnelles » qu'étudient les ethnologues où la taille des fratries est parfois impressionnante, excèdent largement les ordres de grandeurs auxquels nous sommes habitués, tout comme, sans doute, un auditoire grec. En effet, Eschyle ne se fait pas faute d'insister sur ce nombre : celui des prétendants tout d'abord, et ce dès le début de la tragédie où il évoque « le compact essaim de la race d'Egyptos » (Eschyle 1967 : 130, v. 32) ; celui des fugitives ensuite qui sont traitées, pour une fois, en termes parfaitement similaires :

> « Posez-vous dans ce sanctuaire comme un essaim de palombes,
> qu'effraient les autours pareillement ailés,
> ces consanguins haïs, ces souilleurs de leur race.
> L'oiseau mangeur d'oiseau serait-il pur ? » (*Ibid.* : 136, v. 223-226).

Ensuite, cette interprétation me semble fournir une clé de lecture intéressante pour la trilogie dans son ensemble, clé que j'évoquais au début de cet article. Eschyle est en effet connu pour la conception dialectique qui fonde l'agencement de certaines de ses trilogies. Le cas le plus connu est celui de *L'Orestie* où les deux premières tragédies opposent des points de vues extrêmes et antithétiques, que la troisième pièce résout. Or – à la suite de Raphaël Dreyfus, qui fonde toutefois son argumentation sur d'autres éléments signifiants[42] –, on peut considérer que la trilogie dont relève *Les Suppliantes* recourt à ce même procédé syllogistique. Si nous nous fondons en effet sur les arguments que l'on peut inférer des quelques bribes qui nous sont parvenues des deux pièces perdues, nous pouvons alors suggérer une grille rhétorique inspirée de celle de *L'Orestie* qui nous renseigne, rétrospectivement, sur le sens de la première.

42. Si Raphaël Dreyfus, en effet, défend lui aussi l'idée que la trilogie reprend la conception tripartite de *L'Orestie* (thèse/antithèse/synthèse), il l'interprète comme traitement spécifique … /…

Examinons donc le contenu probable des deux pièces manquantes. La plupart des auteurs considèrent que le sujet de la seconde pièce, *Les Égyptiens*, tourne autour de l'exaspération du rejet du mariage avec leurs cousins de la part des Danaïdes, qu'elles résolvent, après avoir feint d'en accepter les contraintes, en recourant à la solution du meurtre de leurs prétendants – exception faite de celui de Lyncée, épargné par Hypermnestre – au cours de la nuit de noce. La troisième pièce, *Les Danaïdes*, montrait comment – du fait peut-être de l'intervention et de la médiation d'Aphrodite qui aurait pris fait et cause pour le geste d'Hypermnestre et plaidé en faveur de la toute puissance de l'Amour – le mariage de l'une des filles de Danaos avec l'un des fils d'Egyptos fut finalement entériné, et comment les autres sœurs furent mariées à l'extérieur de la famille par des prétendants étrangers qui les auraient gagnées à la course.

La seconde pièce présenterait donc, par antithèse, un second point de vue « extrême » – celui des Danaïdes qui vont dévoiler leur propre démesure par le meurtre collectif [43] – et la troisième, une synthèse acceptable par la cité des points de vue opposés des deux premières pièces. Or, dans ce cas, cette voie médiane consiste à valider le bien-fondé *d'un* mariage avec *un* parent, à condition que les mariages subséquents soient réalisés hors du cercle familial.

Disposant donc d'une antithèse et d'une synthèse des plus probables, il est désormais plus aisé d'interpréter à rebours la thèse de la première pièce, laquelle ne peut plus reposer que sur la stigmatisation de la démesure des Égyptiades, non pas celle de vouloir épouser *une* parente puisque la conclusion de la trilogie accepte le principe d'un tel mariage, mais bien celle consistant à vouloir épouser *toutes* leurs parentes, l'*hubris* de *tous* les hommes d'une famille à vouloir accaparer toutes les femmes d'une autre.

[suite de la note 42] d'une question de droit. À un droit ancien, endogame, où le destin des femmes est totalement aliéné par leurs parents, évoqués par les Égyptiades dans la première pièce, s'opposerait une nouvelle conception du droit qui laisserait plus de latitude aux femmes par rapport au mariage et se traduirait par le refus et le meurtre collectif de la seconde pièce. Avec la ratification du mariage d'Hypermnestre dans la troisième pièce, le conflit serait résolu : en dépassant les contradictions des droits en conflit au profit d'une loi plus haute, celle de l'Amour (cf. Dreyfus, ed., in Eschyle 1967 : 121). Si je suis parfaitement en accord avec cet auteur sur la trame formelle de la trilogie, je ne le suivrai pourtant pas sur l'argument même qui ferait l'objet de ce traitement contradictoire et, finalement, de cette solution médiane. D'une part (cf. *supra*, note 29), rien ne vient étayer l'idée d'un changement dans les pratiques matrimoniales à l'époque où Eschyle écrit, ni l'émergence d'un modèle plus résolument exogame, bien au contraire. D'autre part, l'argument consistant à interpréter le texte même comme témoignant de l'avancée d'un droit des femmes grecques à disposer d'elles-mêmes me semble particulièrement controuvé et sujet à caution. Peut-on réellement considérer, en effet, que le destin dernier des Danaïdes, tel que nous le décrivent Pindare (cf. *Pythian Odes*, in Pindare 1957 : IX, 110 *sqq*.) ou Apollodore (1991 : II, 1, 5), à savoir être données à des prétendants qui les gagneront comme des lots à la course témoigne vraiment dans un sens que l'on pourrait qualifier « d'avancée du droit des femmes » ?

43. Que l'*hubris* soit résolument ici du côté des Danaïdes est également bien attesté par Ovide dans les *Héroïdes*, quand il fait écrire une lettre par Hypermnestre à Lyncée (cf. *Hypermestra Lynceo* in Ovide 1965 : XIV). Elle y raconte la nuit du meurtre et évoque l'horreur d'un acte tel que la divinité tutélaire de la cité elle-même s'en détourne : « Le peuple appelle : "Hymen, Hyménée", qui fuit à ses appels. L'épouse même de Jupiter s'est éloignée de la ville » (*Ibid.* : XIV, 25-30).

Mais alors, à quels aspects négatifs ce refus de l'alliance hyperbolique qui transforme *toutes* les parentes en autant d'épouses et futures mères renvoie-t-il ? Dans quelle conception *emic* cette adhésion des Grecs à notre « troisième formule » de la prohibition de l'inceste s'inscrit-elle ? Nous pouvons peut-être trouver un début de réponse en examinant certaines situations exceptionnelles où, *a contrario,* épilogue jugé autrement funeste, on valorise de telles unions consanguines excessives. Or, la conclusion d'une situation exceptionnelle qui conduirait cette fois à valoriser des unions hyperboliques autrement dépréciées nous la trouvons justement réalisée à un niveau plus large dans une institution grecque, celle du synœcisme.

Latmos et Vidasa[44] sont deux cités grecques dont les citoyens considèrent qu'elles partagent une destinée commune. Ce sentiment est à ce point exacerbé qu'elles en viennent à rompre avec l'idée ordinaire qui prône l'autonomie et l'isolement des cités et qu'elles décident de fusionner en une cité unique. Pour cela, Latmos et Vidasa vont adopter, l'espace d'une génération, une attitude exactement antinomique de celle que l'on attend de la cité grecque en général. Alors qu'en principe il est interdit à un citoyen d'épouser un non-citoyen, les deux cités vont au contraire décider, pour mener à bien cette forme particulière du synœcisme qu'est la sympolitie – la fusion de deux cités –, que *tous* les mariages, plusieurs années durant, des citoyens de l'une devront être réalisés avec des citoyens de l'autre. Partant, une fois que *tous* les hommes d'une cité auront épousé *toutes* les femmes de l'autre et inversement, les deux communautés auront définitivement fusionné en une entité sociale et politique unique.

Cette pratique revient donc à nier l'existence de deux cités distinctes et témoigne du fait que l'on appartient *in fine* à une même communauté ; ne pas la suivre affirme donc logiquement *a contrario* que l'on s'inscrit dans un dialogue, pour lequel il convient, on me pardonnera ce truisme, par définition d'être deux : deux cités distinctes, singulières et autonomes, ou encore deux groupes de descendance, deux « familles » pour lesquelles les destinées sont appelées à diverger.

Si nous considérons que l'union entre Danaïdes et Égyptiades reproduit à l'échelle de la « famille » ce que le synœcisme établit à celle de la cité, nous pouvons dès lors identifier les effets supposés d'une telle alliance et donc saisir ce que l'on cherche à éviter dans les autres cas. Si *tous* les Égyptiades épousaient *toutes* les Danaïdes, alors la progéniture d'Egyptos et de Danaos fusionnerait en une même descendance, en une communauté unique. Du même coup, cette diversité des espaces géographiques et politiques qu'Eschyle nous décrit – et qui, comme je me suis essayé à le montrer, semble symboliser la pluralité des habitants de ces

44. L'exemple du synœcisme de Latmos et Vidasa repose sur une inscription datant de l'époque hellénistique. Il est décrit par C. Johns (1999 ; cité in Wilgaux 2000 : 615). Jérôme Wilgaux, à qui je dois de m'avoir signalé ce cas, commente d'ailleurs, dans la précieuse et érudite somme qu'il consacre au mariage entre proches en Grèce, d'autres exemples (tirés d'Hérodote 1964 : IV, 445 ; de Xénophon 1947-1950 : V, 2, 19 et 1943 : VII, 4, 5 ; de Diodore de Sicile 1933 : V, 33, 1) soit du même type, soit, inversement, de cas où des groupes (plébéiens *versus* patriciens) décident de rompre toutes alliances matrimoniales afin de s'isoler et de se constituer en ensembles sociaux parfaitement autonomes.

limoneuses terres d'Afrique dont les suppliantes et leurs cousins incarnent deux pôles majeurs : le Libyen et l'Égyptien – perdrait toute consistance. Elle ferait place à un Autre, enkysté et indistinct, figure indivise et unique du « barbare anonyme » qui s'identifierait alors parfaitement à une partie du monde.

Cela nous éloignerait, ô combien, de la richesse taxinomique de la pensée grecque qui fonde les différences culturelles sur l'histoire et la généalogie mais également sur les vertus et les qualités, innées ou acquises, propres à chaque peuple. Une telle conclusion réduirait en effet les idiosyncrasies culturelles à une naïve détermination géographique ou biologique que Grecs et Romains ont toujours su éviter ; elle les ramènerait en fait à cette version appauvrie de l'altérité que l'Europe rapportera malheureusement dans ses bagages quelques siècles plus tard lorsqu'elle (re)découvrira enfin, et devra douloureusement se convaincre, qu'elle n'était décidément pas fille unique, mais que, elle aussi, avait des sœurs ; fort nombreuses au demeurant.

MOTS CLÉS/*KEYWORDS* : Eschyle – Grèce ancienne/*Ancient Greece* – tragédie grecque/*greek tragedy* – inceste/*incest* – mariage/*marriage*.

BIBLIOGRAPHIE

Andocide

1968 *Minor Attic Orators, 1 : Antiphon – Andocide*. Cambridge, Harvard University Press / London, William Heinemann.

Apollodore

1921 *Apollodorus. The Library*. Trad. commentée par Sir James G. Frazer. London, Heinemann, 2 vol.

1991 *La « Bibliothèque » d'Apollodore*. Trad. annotée et commentée par Jean-Claude Carrière & Bertrand Massonie. Paris, les Belles Lettres / Besançon, Université de Besançon.

Arhem, Kaj

1981 *Makuna Social Organization : A Study in Descent, Alliance, and the Formation of Corporate Groups in the North-Western Amazon*. Uppsala, Academiae Upsaliensis / Stockholm, Almqvist & Wiksell.

Barry, Laurent

2004 « Étranges étrangères. Les sombres fleurs des *Suppliantes* d'Eschyle », in Margarita Xanthakou & Françoise Héritier, eds, *Corps et Affects*. Paris, Odile Jacob : 93-104.

Bernal, Martin

1996 *Black Athena*, 1 : *L'invention de la Grèce antique, 1785-1985*. Paris, PUF. [trad. franç. de *Black Athena : The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. New Brunswick, Rutgers University Press, 1988, 2 vol.].

1999 *Black Athena*, 2 : *Les sources écrites et archéologiques*. Paris, PUF.

Brulé, Pierre

2001 *Les Femmes grecques à l'époque classique*. Paris, Hachette littératures.

Cohen, Ronald

1971 *Dominance and Defiance : A Study of Marital Instability in an Islamic African Society*. Washington, American Anthropological Association.

Couvreur, Séraphin

1899 *Li Ki, ou Mémoires sur les bienséances et les cérémonies*. Ho Kien Fou, Imprimerie de la mission catholique, 2 vol.

Diodore de Sicile

1993 *Bibliothèque historique*. Paris, les Belles Lettres, 14 vol.

Eschyle

1964 *Eschyle. Théâtre complet : Les Perses – Prométhée enchaîné – Agamemnon – Les Euménides – Les Suppliantes – Les Sept contre Thèbes – Les Choéphores*. Trad., notice et notes par Émile Chambry. Paris, Garnier-Flammarion.

1946 *Eschyle, 1: Les Suppliantes – Les Perses – Les Sept contre Thèbes – Prométhée enchaîné*. Texte établi et traduit par Paul Mazon. Paris, les Belles Lettres.

1967 *Tragiques grecs : Eschyle – Sophocle*. Introd. et notes par Raphaël Dreyfus. Paris, Gallimard (« Bibliothèque de la Pléiade »).

Euripide

1962 *Théâtre complet*. Édition établie, présentée et annotée par M. Delcourt-Curvers. Paris, Gallimard (« Bibliothèque de la Pléiade »).

Fêng, Han Yi

1937 « The Chinese Kinship System », *Harvard Journal of Asiatic Studies* 2 (2) : 141-275.

Granet, Marcel

1920 *La Polygynie sororale et le sororat dans la Chine féodale : étude sur les formes anciennes de la polygamie chinoise*. Paris, E. Leroux.

Grimal, Pierre

1999 [1963] *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, PUF, 14e éd.

Hartog, François

1980 *Le Miroir d'Hérodote : essai sur la représentation de l'autre*. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des histoires »).

Héliodore

1958 *Les Éthiopiques* in *Romans grecs et latins*. Texte présenté, traduit et annoté par Pierre Grimal. Paris, Gallimard (« Bibliothèque de la Pléiade ») : 515-789.

Héritier, Françoise

1994 *Les Deux Sœurs et leur mère : anthropologie de l'inceste*. Paris, Odile Jacob.

Hérodote

1964 *L'Enquête*, in *Historiens grecs*, 1. *Hérodote – Thucydide*. Introd. par Jacqueline de Romilly ; texte trad. et annoté par A. Barguet. Paris, Gallimard (« Bibliothèque de la Pléiade ») : 51-654.

Hésiode

2001 *Théogonie – Les Travaux et les Jours – Boucliers – Hymnes homériques*. Texte prés., trad. et annoté par Jean-Louis Backès. Paris, Gallimard (« Folio »).

Homère

1963 *Iliade*. Trad. et prés. de Paul Mazon ; préf. de Jean Giono ; notes et index de René Langumier. Paris, Livre de Poche.

Humphreys, Sally C.

1994 « Le mariage entre parents dans l'Athènes classique », in Pierre Bonte, ed., *Épouser au plus proche : inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*. Paris, Éd. de l'EHESS : 31-58.

Hyginus

1933 *Hygini Fabulae*. Leyden, Sythoff.

Johns, C.

1999 « The Union of Latmos and Vidasa », *Epigraphica Anatolia* 31 : 1-7.

Lebrun, Henri

1946-1947 « Eschyle et Déméter », *Revue des études grecques* 59-60 : 28-45.

Leclant, Jean

1976 « L'Égypte, terre d'Afrique dans le monde gréco-romain », in Jean Vercoutter *et al.*, eds, *L'Image du noir dans l'art occidental*, 1. *Des pharaons à la chute de l'Empire romain*. Paris, Bibliothèque des arts / Fribourg, Office du Livre : 269-285.

Lévy, Edmond

1985 « Inceste, mariage et sexualité dans les *Suppliantes* d'Eschyle », in Anne-Marie Vérilhac, ed., *La Femme dans le monde méditerranéen*, 1. *Antiquité*. Lyon, Maison de l'Orient / Paris, de Boccard : 29-45.

LiPuma, Edward

1988 *The Gift of Kinship : Structure and Practice in Maring Social Organization*. Cambridge, Cambridge University Press.

Ménandre

1971 *Œuvres, 1 : La Samienne*. Texte établi et trad. par Jean-Marie Jacques. Paris, les Belles Lettres.

Muller, Jean-Claude

1982 *Du bon usage du sexe et du mariage : structures matrimoniales du haut plateau nigérian*. Paris, L'Harmattan.

Ovide

1961 *Les Métamorphoses*. Texte établi et trad. par Georges Lafaye. Paris, les Belles Lettres, 3 vol.

1965 *Héroïdes*. Texte établi par Henri Bornecque et traduit par Marcel Prévost. Paris, les Belles Lettres.

Pausanias

1959-1961 *Description of Greece*. English trad. by W. H. S. Jones. Cambridge, Harvard University Press / London, William Heinemann, 5 vol.

Pindare

1957 [1915] *The Odes of Pindar, including the principal fragments*. With an introduction and an english translation by Sir John Sandys. London-Cambridge, Harvard University Press.

Schapera, Isaac

1963 [1949] « The Tswana Conception of Incest », in Meyer Fortes, ed., *Social Structure*. New York, Russel & Russel : 104-120.

Snowden, Frank M.

1976 « Témoignages iconographiques sur les populations noires dans l'Antiquité gréco-romaine », in Jean Vercoutter *et al.*, eds, *L'Image du noir dans l'art occidental*, 1 : *Des pharaons à la chute de l'Empire romain*. Paris, Bibliothèque des arts / Fribourg, Office du Livre : 133-245.

1983 *Before Color Prejudice : The Ancient View of Blacks*. Cambridge-London, Harvard University Press.

Sophocle

1902 *The Trachiniae*, in *Sophocles, the Plays and Fragments*, 5. With critical notes, commentary and translation in english by Richard C. Jebb. Cambridge, Cambridge University Press.

1922 *Sophocle, 1. Ajax – Antigone – Œdipe-roi – Électre*. Texte établi et traduit par Paul Masqueray. Paris, les Belles Lettres.

Tubiana, Marie-José

1985 *Des troupeaux et des femmes : mariage et transferts de biens chez les Beri (Zaghawa et Bideyat) du Tchad et du Soudan*. Paris, L'Harmattan.

Vérilhac, Anne-Marie & Claude Vial

1998 *Le Mariage grec du VIe siècle av. J.-C. à l'époque d'Auguste*. Athènes, École française d'Athènes / Paris, de Boccard.

Vernier, Bernard

1996a « Théorie de l'inceste et construction d'objet. Françoise Héritier, la Grèce antique et les Hittites », *Annales HSS* 51 (1) : 173-200.

1996b « Théorie de l'inceste et construction d'objet : Françoise Héritier et les interdits de la Bible », *Social Anthropology* 4 (3) : 227-250.

Xénophon

1943 *Cyropaedia*. Cambridge, Harvard University Press / London, William Heinemann, 2 vol.

1947-1950 *Hellenica*. Cambridge, Harvard University Press / London, William Heinemann, 2 vol.

Wilgaux, Jérôme

2000 *Le « mariage dans un degré rapproché » : anthropologie historique du mariage athénien des demi-germains à l'époque classique*. Th. de doctorat, Bordeaux.

Laurent Barry, *Hymen, Hyménée ! Rhétoriques de l'inceste dans la tragédie grecque.* — Reprenant à nouveaux frais les questionnements des historiens qui se penchèrent sur la tragédie grecque à l'époque classique, l'auteur interroge ici, d'un point de vue anthropologique cette fois, l'acception très particulière que les Grecs prêtent à la notion d'*hubris*, de démesure, notamment lorsqu'elle s'inscrit dans la trame des rapports entre les sexes. Dans *Les Suppliantes*, Eschyle dévoile des héroïnes, les Danaïdes, vilipendant le désir et les actes de leurs cousins Égyptiades, qualifiés de « déments » et d'« impies ». Pourtant, comme les lecteurs de la pièce l'ont maintes fois souligné, ce que les filles de Danaos reprochent amèrement à l'origine aux Égyptiades, à savoir de vouloir faire de leurs cousines leurs femmes, relève d'une pratique parfaitement acceptée et attestée dans la *Polis* athénienne. S'appuyant sur divers corpus tragiques, l'auteur montre alors que s'il est bien question ici d'un refus de l'inceste, c'est pourtant moins une forme particulière de mariage qui est visée que la répétition outrancière de telles unions ; laquelle, si l'on n'y prêtait garde, finirait par confondre ce qui ne saurait l'être : les lignées, les peuples et les différentes parties du monde.

Laurent Barry, *Hymen, Hymeneal ! Rhetoric of Incest in Greek Tragedy*. — By revisiting the questions raised by historians who have studied Greek tragedy during the Classic Age, this anthropological approach inquires into the quite special sense that the Greeks gave to the idea of *hubris*, especially within the web of relations between the sexes. Aeschylus's *The Suppliants* presents the Danaides as disparaging the desires and actions of their Egyptian cousins, qualified as being "insane" and "impious", as being inspired by Ate, the personification of error. As readers of the play have often pointed out however, the original reproach that Danaus's daughters so bitterly make against the Egyptians – of wanting to take their cousins as wives – was a current and fully accepted practise in the Athenian city-state. As evidence from the corpus of tragedies shows, what is at issue is a refusal of incest. Nonetheless the reproach targets less a particular form of marriage than the outrageous repetition of such marriages, which, unawares, might end up confusing things that should be kept separate : lineages, peoples and different parts of the world.