

Ítaca. Quaderns Catalans de Cultura Clàssica
 Societat Catalana d'Estudis Clàssics
 Núm. 22 (2006), p. 13-22

DOI: 10.2436/20.2501.01.2

Poésie et politique dans le mythe de l'autochtonie athénienne

Claudine Leduc

La problématique

Comment aborder le mythe de l'autochtonie athénienne sans se mettre dans les pas de Nicole Loraux¹ et suivre fidèlement les brisées qu'elle a intrépidement installées ? Or la voie qu'elle a ouverte, explorée et labourée, ne recèle plus de replis : N. L. a tout dit² ! La recherche est donc réduite au plagiat ou à la quête d'une nouvelle entrée. Mais dénicher une porte à fracturer exige beaucoup de courage et, même si N. L. a toujours vigoureusement encouragé les historiens — j'en suis ! — à faire fi de leur frilosité naturelle, il est difficile de s'atteler à cette tâche. En cherchant bien, quelques remarques sur la notion si controversée de mythe faites à l'occasion d'un compte rendu de lecture du colloque organisé à Tromsø par Synnove des Bouvrie sur « *Myth and Symbol* »³ m'ont encouragée à faire preuve d'un peu d'audace⁴.

A un moment où des chercheurs, comme M. Detienne, théorisaient volontiers sur « l'autonomie du mythe », Nicole Loraux insistait sur ses liens avec l'histoire. Pour elle, le mythe est une forme discursive dotée de plusieurs temporalités. Les *palaia* de la communauté, les histoires d'autrefois⁵ sur les êtres surnaturels, relèvent d'une tradition immémoriale. Indéfiniment répé-

1. Pour une liste complète des travaux de Nicole Loraux, « Dans les pas de Nicole Loraux », *Les voies traversières de Nicole Loraux. Une helléniste à la croisée des sciences sociales, EspacesTemps/CLIO* n° 87-88, 2005, pp. 8-27.
2. Notamment dans *Les enfants d'Athéna* et *Né de la Terre*.
3. *Myth and Symbol I. Symbolic Phenomena in Ancient Greek Culture*. Papers from the First International Symposium On Symbolism at the University of Tromsø, june 4-7, 1998, Ed. by Synnove DES BOUVRIE, Bergen 2002, 332 p.
4. C. LEDUC, « Sur la 'nature véritable' du mythe en Grèce ancienne », *RHR*, 221-4/2004, pp. 475-500.
5. Comme le dit M. DETIENNE (« Repenser la mythologie », *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie* réunis par M. ISARD et P. SMITH, Gallimard, Paris 1979, pp. 71-82 ; *L'invention de la mythologie*, Gallimard, Paris 1981), la notion de mythe n'est pas sans sus-

tées pendant plusieurs siècles et dans des lieux différents, elles ont été, lors de leurs énonciations successives, réorganisées et resémantisées, selon le contexte géographique, politique et culturel du moment, pour fonder le présent. Tel qu'il est exposé dans les documents écrits et figurés du Ve et du IVe s., « le mythe de l'autochtonie » appartient à l'*akmè* de la démocratie. Comme dit N. L., « rien ne ressemble plus à l'idéologie que le mythe lorsqu'il devient politique ». Pour le régime instauré par la constitution de Clisthène en 508/7, la rhétorique autochtone « comptabilise bien des gains sur le terrain de l'imaginaire politique : enracinement de la démocratie dans l'origine, certitude de participer à la cité la plus absolument conforme au modèle grec, exclusion de toute altérité — celle de l'étranger, ...celle des femmes... »⁶.

Il va de soi que j'adhère totalement à cette façon politique d'entrer dans « le mythe de l'autochtonie ». Mais je souhaiterais rappeler, pour avoir beaucoup lu les travaux de C. Calame⁷ sur la poésie rituelle archaïque et classique, qu'à Athènes comme ailleurs, les histoires traditionnelles sur les êtres surnaturels sont indissociables de la poésie rituelle. La religion étant consubstantielle de l'organisation militaro-politico-sociale de la cité, de multiples locuteurs font certes référence aux *palaia* de la communauté et les occurrences, ignorent les clivages des genres littéraires. Mais tous les discours sur les *palaia* ne sont pas des discours religieux. Le seul qui fasse autorité est celui du poète qui, inspiré par la Muse, fonde la tradition dont il réorganise et resémantise l'énoncé selon le contexte de son énonciation. L'exécution du chant, lors d'une cérémonie précise et face à un auditoire réuni à cette occasion, est une performance religieuse, émotionnelle, esthétique et sensuelle, comparable au *symbolic phenomena* des ethnologues anglo-saxons. Un exemple éloquent de l'autorité du discours poétique : l'orateur Lycurgue, dont la piété est fort louangée, entend invoquer au tribunal l'exemple des filles d'Erechthée, pour obtenir la condamnation de Léocrate, un déserteur coupable d'avoir mis à l'abri sa personne, sa famille et ses biens en dépit du décret d'Hypéride qui interdisait de quitter la cité au lendemain de la défaite de Chéronée ; or il se garde d'y faire lui-même référence. Il se place sous l'autorité d'Euripide et fait lire au tribunal un très long fragment de son *Erechthée*.

Si les histoires traditionnelles sont présentes sous forme allusive dans toutes les sources langagières, leur langage est celui de la poésie rituelle. Or, comme le dit Aristote (*Poétique* 1459a), en poésie « ce qui est le plus important c'est d'exceller dans la métaphore ». Il ajoute : « bien faire les métaphores,

citer « un léger trouble ». Le terme lui-même est d'une utilisation encombrante lorsqu'il s'agit d'étudier la religion de l'autre dans la mesure où il implique, tout au moins en français, fable, légende, mystification et tromperie. Le recours au terme *palaia* — les histoires d'autrefois exprimées sous forme fictionnelle à la différence des histoires d'aujourd'hui — que propose C. Calame me semble donc préférable.

6. N. LORAUX, « Les bénéfiques de l'autochtonie », *Né de la Terre*, Seuil, Paris 1996, p. 47.

7. C. CALAME, *Le récit en Grèce ancienne*, Klincksieck, Paris 1986 ; *Mythe et histoire dans l'Antiquité grecque. La création symbolique d'une colonie*, Payot, Lausanne 1986 ; *Poétique des mythes dans la Grèce antique*, Hachette, Paris 2000.

c'est bien apercevoir les ressemblances ». Si le « voir comme » n'est pour Aristote que le trope de la métaphore nom (1457b6) — « la métaphore est le transport à une chose d'un nom qui en désigne une autre » — il se révèle, le cadre étroit de la rhétorique dépassé, le déclencheur de tout processus poétique. La comparaison, l'image, la métaphore, la métonymie, la synecdoque, etc. supposent que des ressemblances ont été perçues entre un sujet et un objet, que l'effet d'analogie soit explicité ou non. Les poètes qui, de génération en génération, ont énoncé les histoires traditionnelles de la cité ont vu et donné à voir des représentations qui résultaient de rapprochements implicites. Les exigences de la tradition sacrée les ont amenés à reconduire les ressemblances perçues dans le passé, celles du présent leur en ont suggéré de nouvelles. Le langage du poète est celui qu'Héraclite, selon une citation de Plutarque dans son traité *Sur les oracles de la Pythie*, attribuait à l'oracle de Delphes (fr. 95). Le poète ne falsifie pas la vérité, il ne la cache pas, il la signifie. C'est à son auditoire — un auditoire culturellement formé, au dire de Plutarque et de Pausanias qui déplorent la disparition d'une telle propension à la poésie — d'entendre un langage métaphorique et énigmatique, de voir l'image proposée, de repérer l'effet d'analogie et d'en saisir la portée.

Or, pour tenter de décoder les figures du « mythe de l'autochtonie », des figures dotées de temporalités diverses et dont certaines étaient, sans doute, devenues hermétiques même pour un auditoire averti, pour essayer de retrouver les ressemblances sur lesquelles elles ont été construites, la recherche est aujourd'hui privée du chant du poète qui signifiait à son auditoire l'effet d'analogie. Nos sources sont, en effet, dépourvues de tout discours sacré sur le mythe de l'autochtonie. Il faut donc recourir à la méthode comparative, telle que la préconise C. Lévi-Strauss, en ouvrant les *Mythologiques* dans *Le cru et le cuit* (p. 12) : « Nous revendiquons pour notre usage toute manifestation de l'activité mentale ou sociale des populations considérées ». Soit deux figures du mythe de l'autochtonie. La dérobadie d'Athéna : poursuivie par Héphaïstos qui veut la violer, la Vierge échappe à son étreinte. La maternité de la terre : Gè qui a reçu le sperme d'Héphaïstos s'élève en *anodos* au dessus du sol pour offrir l'enfant à Athéna. Le recours aux traités de zoologie et de botanique d'Aristote et de Théophraste⁸, qui font le point sur les connaissances de leur temps, permet, je crois, de retrouver à partir de quels rapprochements implicites ces deux figures sont construites. La miraculeuse dérobadie d'Athéna « est vue » comme celle de son attribut l'olivier au moment où le soleil va accomplir sa *tropé* dans le ciel d'été lors du solstice. Le rôle de Gè dans la fabrication d'Erichthonios « est vu » comme celui de la femme dans la reproduction humaine. Que le « voir comme » ait saisi de telles analogies est en adéquation avec une culture où, pendant longtemps, le cosmos a été considéré comme un être vivant et où la catégorisation formelle des êtres vivants n'est ni déterminée, ni rigoureuse. Seul le statut établi par Zeus lors de

8. Essentiellement, ici, Aristote, *Histoire des animaux* (HA) et Théophraste, *Recherches sur les plantes* (HP) et *De causis plantarum* (CP).

l'institution du grand sacrifice sanglant de consommation est définitif⁹. La vie établit des ressemblances formelles non seulement entre les animaux (hommes et bêtes), mais aussi entre les animaux et les végétaux et la projection de la forme humaine s'avère bonne à penser le vivant. C'est à cette conception de la continuité des êtres que s'en prennent, sans y échapper totalement, Aristote et Théophraste. La dérobadie d'Athéna et la maternité de la terre sont deux figures dont les réorganisations témoignent de temporalités différentes. S'il est possible d'insérer la seconde figure dans le contexte politique et culturel précis de l'Athènes démocratique, il n'en est pas de même de la première, apparemment immémoriale. Question : s'agit-il d'une de ces constructions de l'imaginaire qui, comme dit C. Lévi-Strauss, se pensent « à l'insu » de ceux qui les transmettent ?

La dérobadie d'Athéna est vue comme la dérobadie de l'olivier.

La description complète de l'*eris* d'Athéna et d'Héphaïstos procède du Ps. Apollodore (III 14.6) : « Athéna était venue trouver Héphaïstos pour qu'il lui confectionne des armes. Le dieu, abandonné par Aphrodite, se laissa aller à désirer Athéna et il se lança à sa poursuite quand elle prit la fuite. Quand il eut réussi à se rapprocher d'elle, à grand-peine parce qu'il était boiteux, il chercha à l'étreindre. Mais elle, la chaste Vierge, ne se laissa pas faire, si bien qu'il éjacula sur la jambe de la déesse ». L'*eris* était cependant célèbre dans le monde grec dès le VI^e s. puisque, d'après Pausanias (III 18.3), elle a été représentée par Bathyclès de Magnésie sur le trône d'Apollon à Amyclées. La question est de savoir quelle phase de la rencontre y était mise en image, l'arrivée de la maîtresse de l'Acropole dans l'atelier du Forgeron ou la tentative de viol.

Les imagiers et les sculpteurs athéniens évitent en effet de représenter la fuite de la déesse et sa victorieuse dérobadie. Il n'y a qu'une seule occurrence — l'amphore de Bologne — qui peut être interprétée comme la fuite d'Athéna devant un Héphaïstos brûlant de désir et encore son identification n'est pas du tout certaine. Or le modèle de la fuite amoureuse, comme l'a montré C. Sourvinou-Inwood, fait partie de leur répertoire traditionnel : la jeune vierge effarouchée fuit en se retournant devant son violeur divin ... qui la rattrapera et lui fera un enfant. Pourquoi, dans ces conditions, a-t-on renoncé à mettre en image une tentative de viol sur l'Acropole ? Il s'agit, dit-on parfois, de ne pas représenter la maîtresse de la cité et le grand dieu du Céramique, les « parents » de l'autochtone, dans une situation libidineuse ! L'explication est rapide. Une censure pudibonde n'est pas dans les habitudes

9. En pays grec, Zeus n'est pas le créateur du monde, mais son organisateur : *La cuisine du sacrifice en pays grec*, sous la direction de M. DETIENNE et J.-P. VERNANT, Gallimard, Paris 1979 ; N. LORAUX, « Naître mortel », *Dictionnaire des mythologies*, Y. BONNEFOY ed., Flammarion, Paris 1981 ; J.-P. VERNANT, « Pandora », *Eve et Pandore. La création de la première femme*, J.C. SCHMITT éd., Gallimard, Paris 2001.

de la religion grecque ! Le récit d'Apollodore suggère une autre hypothèse. Athéna fuit comme fuient les *parthenoi* sur les vases des imagiers, mais elle réussit, elle, à se dérober à l'étreinte du dieu. Comment ? Apollodore, sans doute parce que ses sources n'en disaient rien, ne précise pas sa façon de se dégager. Si la dérobade de la déesse reste inexplicée, c'est qu'elle est indescriptible. Il s'agit d'un miracle qui s'opère en un clin d'œil, d'une manifestation de la puissance divine qui éblouit et oblitère la vision humaine. Un miracle qui ne s'inscrit pas dans la durée caractéristique du temps des hommes échappe aux ressources de leur langage pour le décrire. Il est indicible. La Vierge étant douée de *mêtis*, il est permis de supposer que c'est la ruse qui lui permet de se dégager de l'étreinte du dieu, mais quelle ruse ? A Athènes, Héphaïstos est un brûlant qui, en tant que dieu des fours et des fournaies, patronne tous les arts du feu. Athéna est la vierge à l'olivier : pour fonder le territoire, la déesse *glaukopis* a frappé le rocher de l'Acropole de sa lance et a fait jaillir l'arbre fondateur, l'*elaia glaukê*. Le prodige de la déesse qui se dérobe à l'étreinte du brûlant Forgeron est vu, je crois, comme le prodige cosmique de son olivier qui, au moment du solstice, dérobe sa feuillaison à l'étreinte du brûlant soleil d'été.

Cette interprétation suppose l'existence de ressemblances entre le feu d'Héphaïstos et le feu du Soleil. En pays grec, la province de *pûr*, le feu, est le lieu d'intervention d'un grand nombre de divinités. Zeus détient la foudre qu'il a reçue des trois Cyclopes (*Théogonie*, 141). Ces fils de la Terre et du Ciel la fabriquaient dans le ventre de la Terre où ils avaient été liés par leur père. C'est en lançant du haut du ciel, un ciel de métal solide conçu comme une voûte ou une enclume d'airain, des « carreaux de foudre » que Zeus triomphe des Titans. La foudre est tellurique et minérale, apparentée aux laves et aux minerais en fusion. Le feu de Zeus se réfracte sur le foyer-autel d'Hestia, la sœur fidèle dont la naissance a précédé et suivi celle de l'organisateur du monde. C'est en touchant le menton de son divin frère que la déesse a obtenu, en échange de sa virginité, la *timè* de s'asseoir à jamais immobile au milieu (*meson*) de la *polis* et de l'*oikos*. Hélios, Soleil, est un titan qui, pendant la journée, traverse le ciel (*Il.* VIII 68), du pays des Éthiopiens à Aea, celui de son fils Aeètes, sur un char de feu (*Hym. Dem.*, 62-89) tirés par quatre chevaux rapides dont les noms évoquent le feu, la flamme et la lumière. Il « plonge le regard de ses rayons » sur toute la terre et voit tout. La nuit, il fait le trajet en sens inverse. Il s'abîme dans l'Océan, le fleuve qui ceinture la terre et touche à l'Hadès, lové dans un chaudron / coupe / lit, en or et munie d'ailes, qu'a fabriqué Héphaïstos (*Mimnerme/Athénée*). Hermès invente le feu domestique de la cuisine et du festin en faisant fleurir le feu à partir du frottement très sexualisé d'un bois mâle sur un bois femelle. Héphaïstos a installé son atelier dans les profondeurs de l'Etna ou du mont Mnésyclos à Lemnos où il travaille pour les dieux. Son feu est celui de la fusion des minerais, de l'amalgame des alliages, de la cuisson à très haute température, du coulage, de la forge et du martelage. Le Forgeron révèle ce qu'il est par le flamboiement incoercible de sa flamme jaillissante lors de sa lutte avec le

fleuve Scamandre. La fournaise d'Héphaïstos a, dans les poèmes homériques, des fonctions rituelles. Elle incinère les cadavres sur les bords du Scamandre dans l'*Iliade* (XXI, 342-382) comme les chairs d'Achille dans l'*Odyssée* (XXIV 71). Elle est sacrificielle au chant II (416) de l'*Iliade* : c'est sur elle qu'on grille la fressure. Elle participe au chant IX (468) à une procédure rituelle destinée à retenir Phoenix dans le palais de son père qui l'a maudit. Pendant neuf jours, ses parents font cercle autour de lui et grillent, sur deux grands feux d'Héphaïstos jamais éteints, bœufs, moutons et porcs. Entendent-ils ceinturer le jeune homme et le charger de liens symboliques aussi solides que ceux d'Héphaïstos ?

Un grand nombre de divinités intervient donc dans la province de *pûr*, mais il n'y a dans l'imaginaire hellénique que deux catégories de feu, le feu organique et le feu lithique et minéral. C'est ce que suggère la geste du Porteur de feu, Prométhée. Après la mise à mort à Méconê du « bœuf énorme », la procédure du grand sacrifice sanglant de consommation qui doit définir les statuts des dieux, des hommes et des bêtes est interrompue. Zeus, furieux que Prométhée ait eu la prétention de le gruger, cesse de lancer son feu sur les frênes, des arbres qui ont la spécialité d'attirer la foudre. Condamnés à manger la viande crue, les hommes ne sont pas séparés des bêtes. Prométhée dérobe le feu. Mais quel feu ? Dans la *Théogonie*, il vole le feu de Zeus et le transporte dans une férule. Le Prométhée d'Eschyle (*Prom.*, 7-9) a fait larcin « du feu brillant d'où naissent tous les arts », l'apanage d'Héphaïstos. C'est un rayon de la roue du char du soleil que le titan dérobe chez Servius (à Virg., *En.* I 741 & *Ecl.* VI 42) qui se fait l'écho d'une troisième version. En revanche Prométhée ne vole jamais le feu d'Hermès : celui-ci, lié à la matière organique et à la copulation de deux morceaux de bois, s'inscrit donc dans une autre sphère de l'imaginaire. Si dans sa geste les feux des autres dieux sont interchangeables, c'est qu'ils se ressemblent : ils viennent des profondeurs, sont inorganiques, minerais en fusion et métaux fondus. Il ne saurait être question d'analyser ici toutes leurs affinités. Je signalerai seulement que Le Forgeron et la foudre ont le même trajet dans l'espace. Zeus, dans l'*Iliade*, lance (*riptô*) Héphaïstos du haut du ciel comme il lance (*riptô*) la foudre. Comme la foudre, forgée par les Cyclopes dans les forges de l'Etna, monte vers le ciel, Héphaïstos remonte dans l'Olympe juché sur son âne guidé par Dionysos qui l'a enivré : les outres de vin qui permettent son ascension sont aussi les soufflets qui, dans la forge du dieu, activent la puissance de la flamme.

Théophraste (*Du feu*, I 1-6) dit que pour rendre compte du feu, il faut commencer par regarder le soleil. Pour rendre compte de la façon dont Athéna se dégage de l'étreinte du brûlant Héphaïstos, il faut observer la façon dont sa chère *elaia* se dégage de l'étreinte du brûlant Hélios. L'olivier, explique Théophraste est un arbre bien adapté à la sécheresse et à la fournaise de l'été grec. Ses racines fasciculées lui assurent un très large approvisionnement en eau. Sa feuillaison lui permet de lutter contre la cuisson solaire. Comme sa divine patronne, l'olivier est doué de *mêtis*. C'est de sa feuillaison dont il est ici question.

Placées en position alterne et munie d'un pétiole très court (*HPI* 10,7) et d'une seule nervure apparente, les feuilles de l'olivier sont petites, entières, oblongues (*HPI* 10.4), coriaces et persistantes (*HPI* 9.3). Comme tout limbe (*HPI* 10.2), leur limbe a deux faces qui n'ont pas le même rôle dans le travail de végétation. La face supérieure est orientée vers le ciel, la face inférieure vers la terre. Toutes deux sont recouvertes par l'épiderme dont la fonction principale est de retarder l'évaporation. Cette mince membrane protectrice est de couleur et de structure différentes sur le dessus et le dessous de la feuille. En dépit de sa loupe, Théophraste ne pouvait observer l'ajustement exact des cellules épidermiques. Mais il constate que la face supérieure est « relativement plus blanche et moins lisse », écailleuse dirions-nous, que celles des autres espèces. De la face inférieure, il ne parle pas, mais il est facile de constater qu'elle est encore plus claire — blanchâtre —, veloutée au toucher et a des reflets brillants, quasi métalliques au soleil. Le microscope montre que ce velours est constitué de poils à plusieurs cellules rayonnantes, soudées en forme d'écaille étoilée adhérant à la feuille par son point central. Ce type de revêtement est celui des espèces exposées à la cuisson du soleil : en se matelassant de bourre, elles ajoutent à l'obstacle de l'épiderme celui d'une toison, et se prémunissent contre l'évaporation.

Les feuilles des végétaux ne sont pas immobiles. Elles tournent sur leur pétiole en fonction de la lumière. Celles de l'olivier sont affectées d'un mouvement si spectaculaire au moment du solstice d'été que le phénomène est signalé dans tous les traités de botanique et d'agriculture grecs et romains et bien sûr par Théophraste (*HPI* 10.1) : « C'est encore un phénomène particulier qui se produit pour l'olivier, l'orme et le peuplier blanc : ils tournent (*strephain*), semble-t-il, la face supérieure de leurs feuilles après le solstice d'été et on reconnaît à ce signe que le solstice est passé ». En *skirophorion*, avant que le lever de Sirius annonce le début de la canicule, les oliviers changent donc la direction de leurs feuilles et donnent à voir leur face la mieux équipée contre l'étreinte du soleil. C'est à ce moment là que l'*elaia* mérite le mieux son qualificatif de *glaukê*, d'arbre blanc étincelant d'éclats métalliques.

A Athènes l'*elaia glaukê* plantée par la déesse *glaukopis* sur l'Acropole est le centre autour duquel s'est construit le territoire. Au moment où le soleil change de direction dans le ciel (*trepô*), l'arbre sacré change la direction de ses feuilles (*strephô*) et devient d'une étincelante blancheur pour échapper à sa cuisson. L'arbre fondateur étant ce qu'il est ce phénomène ne peut que signifier la révolution cosmique qui s'est produite. Est-ce un hasard si Athéna éprouve le besoin de réaffirmer, à ce moment crucial, de l'année sa prise de possession du territoire ? La procession des Skira se prête en effet à une telle interprétation. Au moment où l'arbre de l'Acropole blanchit et où le soleil arrête sa marche vers le nord, la prêtresse d'Athéna, entourée des prêtres de Poséidon-Erechthée — le cofondateur du territoire — et d'Hélios, descend de l'Acropole sous un parasol blanc et se rend au Skiron, un sanctuaire-frontière entre l'Attique et le territoire d'Éleusis que la déesse partage avec Poséi-

don et le couple Déméter/Korê. Faut-il voir dans le parasol blanc une représentation symbolique de l'olivier sacré ?

Si, comme j'ai essayé de le démontrer, la dérobade d'Athéna ressemble à celle de son olivier, l'*eris* de la déesse s'intègre dans toute une série de rapprochements qui peuvent être relevés entre la construction de la figure de la déesse et la perception de son *elaia*. Mais essayer de théoriser sur ces ressemblances, c'est s'interroger sur la relation entre la poésie et la révélation du divin, ce qui dépasse de beaucoup le propos de cette communication. Le rapprochement entre la maternité de la terre et celle de la femme s'inscrit lui dans le contexte politique et culturel de la cité démocratique.

La maternité de la terre est vue comme celle de la femme

Chacun d'entre nous a parfaitement en mémoire le rôle que Nicole Loraux attribue au couple Gè/Athéna dans la naissance de l'autochtone. La présentation de ce couple sera donc brève.

Gè ? Suivant les occurrences, Gè porte des noms différents (*chthôn*, *chôra*, *aroura*, *patris*) mais, comme l'a montré S. Georgoudi¹⁰, sémantiquement proches. Quel que soit le nom qui lui est attribué, Gè, dans le mythe de l'autochtonie, est la terre civique. Elle est la nourrice qui porte les orges, les vignes et les oliviers de la cité. Elle est la terre des pères. Le système de transmission des biens étant ce qu'il est, ce sont les mâles de la cité qui, de père en fils, détiennent la terre civique. Gè reçoit la semence d'Héphaïstos et offre l'enfant à Athéna : elle n'est pas génitrice, mais nourrice. Sa maternité est donc vue comme celle que les traités de zoologie attribuent aux *zôa* femelles, donc à la femme, en pays grec. La définition que donne Aristote — le mâle engendre et la femelle est le réceptacle qui nourrit sa semence — énonce en termes scientifiques l'opinion dominante. Athéna ? Elle reçoit le petit garçon et le prend en charge dans son temple. Elle assume le rôle du père social qui, dans une communauté qui pratique très largement l'adoption, n'est pas nécessairement le géniteur. En soulevant l'enfant dans ses bras, comme le fait le père lors des Amphidromies, Athéna débute sa *paidopoiêsis*, une reconnaissance de paternité échelonnée du cinquième jour de la vie de l'enfant à son intégration dans le dème paternel. C'est cette reconnaissance qui donne progressivement son statut à l'enfant dans la famille et dans la cité. Gè qui nourrit le premier citoyen est « vue comme » la femme et Athéna qui lui donne son statut « est vue comme » le père. Cette interprétation qui est dans la « logique » d'une culture où c'est la projection de la forme humaine qui s'avère bonne à penser le vivant — et non le contraire — a suscité quelque étonnement dans la mesure où elle culbutait des certitudes profondément enracinées. Les spécialistes de la religion grecque, de Bachofen à J.-

10. S. GEORGoudi, « Gaia/Gè : entre mythe, culte et idéologie », *Myth and symbol...* cit., pp. 113-134.

P. Vernant, ne cessent en effet de citer la célèbre occurrence du *Ménéxène* — la femme imite la terre — et d'affirmer que dans l'imaginaire hellénique le mariage est assimilé à un labour conjugal. Nicole Loraux ayant définitivement replacé l'occurrence du *Ménéxène* dans le contexte de l'ironie platonicienne, il est inutile de revenir sur cette question. Je me bornerai donc à une hypothèse : la vision zoomorphique de la maternité de la terre civique est à mettre en rapport avec l'insertion des *palatia* sur l'origine terreuse des Athéniens, dans le contexte d'une définition démocratique de la citoyenneté. C'est ce que suggère, je crois, une comparaison entre les deux autochtones de la communauté, Cécrops et Erichthonios.

Cécrops est, en effet, un autochtone, comme Erichthonios, mais il est moins son double que son prédécesseur, un prédécesseur encore incomplètement dégagé de la sauvagerie et de la bestialité.

Tous deux sont nés de la terre, mais leurs relations avec la terre sont très différentes. Cécrops n'a pas d'ascendance paternelle, de géniteur et de père social. La terre est sa génitrice et sa pourvoyeuse de statut. D'après certaines sources, son nom serait en rapport avec *kekropê*, un terme qui désigne une variété de cigale. Or les cigales sont elles aussi « nées du sol ». Aristote explique longuement pourquoi (*HA* V 30.566b). « Les femelles pondent dans des terres incultes en perçant un trou avec la pointe qu'elles ont à l'arrière. Elles pondent encore dans les roseaux qui servent d'échalas aux vignes et dans les tiges des scilles. Les œufs ainsi pondus tombent dans la terre ». Ils peuvent y demeurer plusieurs années. Les larves en grandissant deviennent des cigales-mères, des nymphes. Lorsqu'arrive l'époque du solstice d'été, les nymphes sortent de terre la nuit. Leurs enveloppes se déchirent, les cigales prennent leur vol et vont se poser de préférence... sur les oliviers. La filiation cigalienne de Cécrops n'est pas celle de l'humanité civilisée. Pour qu'un enfant ait son statut d'être vivant, il faut qu'il ait une double naissance — biologique et sociale — et c'est le père qui le fait naître socialement. Erichthonios et Cécrops sont des fondateurs. D'après Philochore (*FGrH* 328 F2 a-b), il a régné 50 ans et on lui attribue de nombreuses mesures qui annoncent la civilisation, le mariage monogamique, le sacrifice, les 12 *poleis* ou tribus, la sépulture, l'écriture. Mais son œuvre civilisatrice est incomplète. C'est Erichthonios qui lui donne son *telos* en fondant la cité. L'œuvre de Cécrops est une œuvre de transition entre la bestialité et l'humanité. Il est lui aussi un être de transition. Alors que toutes les représentations classiques de la naissance d'Erichthonios lui donnent un corps de petit d'homme, Cécrops lui est un *diphues*, moitié homme, moitié serpent.

Pourquoi la terre est-elle vue comme une génitrice, disons une « grande mère », dans le mythe de Cécrops et comme une femelle animale dans celui d'Erichthonios ? Une occurrence de Thucydide (I 6.3) relayée par Aristophane dans les *Nuées* (684-6) et les *Cavaliers* (1321-34) permet peut-être de répondre à cette question. « Il n'y a pas longtemps que les gens âgés (*presbuteroi*) des classes privilégiées (*eudaimonôn*) portaient encore de longues robes de lin et retenaient la touffe de leurs cheveux en y insérant des cigales d'or »,

proclamant ainsi leur autochtonie. « Des vieilleries » clame « le discours injuste » dans les *Nuées*. Voire ! La cure de jouvence que le charcutier des *Cavaliers* fait subir au vieux Démos et de « laid le rend beau » suggère que ce n'est pas seulement une affaire de mode. La cigale d'or que le charcutier met dans les cheveux de Démos signifie certes sa jeunesse et sa juvénile beauté. Mais elle évoque aussi le temps où Démos ne s'était pas encore encanaillé en incorporant au côté des *kaloi kagathoi* les plus pauvres de la communauté, laids par définition. L'autochtonie avant d'être celle de tous les citoyens a été celle des *eudaimones*. Elle a été aristocratique avant d'être démocratique. Ceux qui pouvaient autrefois se proclamer « nés de la terre », c'était ceux qui devaient à leur naissance d'en posséder un lot. Or, avant la mise en place des institutions soloniennes, la détention de la terre allait de pair avec l'insertion dans la *polis*, avec la *politeia*, la citoyenneté. La terre civique présolonienne était à la fois nourrice et pourvoyeuse de statut, mère et père.

Opérée dans le courant du VI^e siècle, avec les réformes de Solon et de Clisthène, la définition démocratique de la citoyenneté, fondée sur la naissance citoyenne et non sur la détention d'un lot de la terre civique, exigeait une mise à jour des *palaia* sur la relation du premier citoyen avec la terre. La terre civique, nourricière du petit Erichthonios comme de tous les enfants de la cité, tend l'enfant à Athéna et c'est Athéna qui lui donne son statut de citoyen. Le geste d'Athéna qui prend l'enfant dans ses bras est le geste fondateur de la citoyenneté démocratique. Dans l'Athènes de Périclès, la terre imite la femme et son nourrisson, contrairement à son prédécesseur Cécrops, un *diphues* à l'œuvre civilisatrice inachevée, est le fondateur d'une polis parvenue à son *telos*.

Sans doute y a-t-il d'autres figures du mythe de l'autochtonie fondées sur des rapports de ressemblance aperçues par les locuteurs tout au long de sa transmission. La ciste close d'Erichthonios pourrait sans nul doute relever d'une telle approche. Disons que ce sera pour une autre fois !