

FIGURES FEMININES ET VIOLENCE DANS LES *MULIERUM VIRTUTES* DE PLUTARQUE

Stéphane Faye¹

Résumé

Cet article s'interroge globalement sur le sens de la violence bien présente dans les *Mulierum virtutes* de Plutarque. Il décrit d'abord, après avoir montré les diverses formes de leur violence, les représentations que les femmes vertueuses se font de la violence à travers leurs mots. Il explique ensuite, s'appuyant sur l'environnement social, l'attachement moral et la psychologie des personnages choisis, leur usage de la violence. Il délibère enfin, suivant telle ou telle approche, sur le bien-fondé de la violence de nos femmes vertueuses. On découvre au bout du compte que la violence est un phénomène complexe.

Mots-clés

Vertu; violence; Plutarque; femmes vertueuses; société.

¹ Enseignant-chercheur - Université Cheikh Anta Diop, Dakar, Sénégal. E-mail: stephane.faye@laposte.net.

Resumo

Este artigo questiona no geral sobre o significado da violência que está presente em *Mulierum virtutes* de Plutarco. Descreve primeiro, após mostrar as várias formas da violência feminina, as representações que as mulheres virtuosas fazem da violência por meio de suas palavras. Explica, a seguir, baseando-se no ambiente social, no apego moral e na psicologia dos personagens escolhidos, o uso da violência. Delibera, enfim, seguindo esta ou aquela abordagem, sobre os méritos da violência das mulheres virtuosas. Ao final, descobre-se que a violência é um fenômeno complexo.

Palavras-chave

Virtude; violência; Plutarco; mulher virtuosa; sociedade.

Introduction

Il est communément reçu que les *Mulierum virtutes* de Plutarque ont été composées pour s'inscrire à faux contre une opinion sociale² qui ne reconnaissait guère des droits à la femme, à plus forte raison des qualités propres aux hommes. Aussi Plutarque procède-t-il d'une véritable exégèse historique et parfois allégorique pour nous montrer que la vertu³ est commune aux hommes et aux femmes. C'est peut-être pourquoi aussi les rares études sur cet opuscule sont consacrées davantage à la question de l'héroïsme et des mérites des femmes⁴. Il semble pourtant que le thème de la violence est adjacent au thème principal, chaque trait de vertu miroitant quasiment d'une certaine violence. Qui plus est, les femmes subissent moins la violence qu'elles n'y participent, leur participation à la violence est plus active que passive. Dans cet article, nous nous proposons de décrire surtout, de commenter et de questionner les comportements et les paroles des femmes pour faire ressortir certains aspects de leur violence dans le traité.

La violence des femmes de vertu: une violence multiforme

Quoiqu'un des objectifs des *Mulierum virtutes* soit, avons-nous dit, de montrer que les femmes antiques ont été capables, à leur tour, de faire preuve de grandeur morale, de cette grandeur si chère aux peuples antiques, particulièrement aux Grecs et aux Romains, les actes de violence⁵

² Même si J. Boulogne dans sa notice introductive démontre que Plutarque n'est pas le premier à "contribuer à la réhabilitation morale et intellectuelle de la femme" (in Plutarque, *Ceuvres morales*, 2002: 10-12).

³ Dans le texte grec, ce terme traduit le mot *arété*, employé 17 fois, sauf erreur de notre part. Ce vocable d'*arété* est un véritable protée sémantique. Dans la pensée de Plutarque du moins, il revêt "une signification morale très générale" et "désigne aussi bien l'intelligence mise au service du bien (*sunesis*), que la noblesse des sentiments (*phronema*), le courage et la vaillance (*andreios*), la prudence (*phronesis*), le sens de la justice (*dikaïos*), la fidélité en amour (*philandros*), la grandeur d'âme (*megalophron*), la piété ou encore la bonté (*philanthropos*)."
(Boulogne, 2002: 8-9) En ce qui concerne certaines femmes des *Mulierum virtutes*, il faut ajouter la continence (249D) et l'esprit de réconciliation et de paix (254AB).

⁴ Cf. par exemple Schmidt-Pantel (2009) et (2010); Jacqmin (2005) qui en réalité ne consacre pas toute son étude au traité, et qui ne présente que la figure de Xénocrite qui aussi "incarne le refus grec de la tyrannie" (Pauline Schmitt Pantel et Violaine Sebillotte Cuchet, 2015/6).

⁵ Un acte de violence désigne étymologiquement ("violence" vient du latin *violentia*, un nom composé de *vis* = force et de *olentia* = odeur; le terme se dit aussi, en grec, *bia*: force, emploi qu'on en fait) tout comportement qui exhale une odeur de force, tout acte fait en

y sont manifestement nombreux. Ils sont même, n'en déplaise à Plutarque⁶, l'œuvre de plusieurs héroïnes. L'analyse "des traces et des indices" implicites et du "type de discours" (S. Boehringer, 2016) dans le traité nous montre que la violence de ces femmes est protéiforme, et recouvre une grande part des formes connues ou habituellement analysées dans les productions scientifiques.

La violence est physique et matérielle. Certaines femmes portent "atteinte à l'intégrité physique" (Lévy, 2006: 68) des autres ou y contribuent. C'est le cas des Chiotès qui firent pleuvoir un torrent de pierres et de traits contre les Erythréens (245BC), de Timocléia qui précipita un soldat dans un puits (260BC), de Xénocrité qui fournit toute la sécurité possible pour que ses conjurés pussent se saisir du tyran Aristodème (262C). Elles peuvent, comme les Tyrrhéniennes qui s'étaient "préparées à toutes les atrocités" (247B) ou Cloelia et ses camarades qui décidèrent de traverser à la nage le Tibre, non sans beaucoup de peine eu égard au "fort courant" et aux "profonds tourbillons" (250C), utiliser indirectement ou dans une moindre mesure la violence physique contre elles-mêmes.

D'autres portent atteinte plutôt "à la vie" (Lévy, 2006) de leurs semblables ou à leur propre vie si elles n'y participent: les Argiennes qui engagèrent la guerre contre Cléomène (245D), les Méliennes qui faisant preuve de courage fournirent les armes à leurs maris (246F), les Milésiennes qui se suicidaient (249BC), Lucrece qui tenta à sa vie (250A), Polycrité qui permit aux habitants de Naxos de massacrer un grand nombre d'hommes

usant, ne serait-ce que pour partie, exagérément de ses prérogatives. Nous nous appuyons donc sur ce sens qui, pour paraphraser Sergio Cotta (2002: 78), identifie substantiellement la force à la violence, pour nous référer davantage à l'imaginaire antique. Mais nous ne nous limitons pas à cette "définition classique et restrictive" (*Labyrinthe*, 2000) du terme, car il y a des violences insidieuses comme celles qu'on nomme symboliques. Au bout du compte, nous envisageons l'acte violent ou la violence comme ce que nous en présente Y. Michaud: "Il y a violence quand, dans une situation d'interaction, un ou plusieurs acteurs agissent de manière directe ou indirecte, massée ou distribuée, en portant atteinte à un ou plusieurs autres, à des degrés variables, soit dans leur intégrité physique, soit dans leur intégrité morale, soit dans leurs possessions, soit dans leurs participations symboliques et culturelles." (Cité par A. Bayard et ali., 2013: 245)

⁶ Les mots qui renvoient explicitement à la violence dans le traité sont plus ou moins nombreux (*anankê*, contrainte, et ses variantes morphologiques: 4 occurrences; *bia*, force, et les mots ou formes approchants: 11 occurrences; *ormê*, attaque, assaut, ardeur, zèle et ses variantes morphologiques: 3 occurrences; *hubris*, excès, fougue, mauvais traitement, violence, et ses variantes morphologiques et les mots approchants: 11 occurrences), mais Plutarque, lorsqu'il décrit les actes (vertueux) des femmes, refuse d'employer ce vocabulaire, exception faite d'*ormê*.

du général Diognète (254D), Arétaphila de Cyrène qui fut l'instigatrice de l'assassinat de Nicocratès et de Laandros (256A-257E), Eryxo qui est à l'origine de l'assassinat du tyran Laarchos, Camma qui emporta Sinorix dans son suicide (258BC) et Chiomara qui demanda à un soldat de trancher la tête de son violeur (258F). Les Troyennes, quant à elles, portent atteinte "aux biens" (Lévy, 2006) de leurs maris en brûlant leurs vaisseaux sans leur consentement (243F).

La violence est aussi verbale. Elle s'exprime en opposition ou comme frein aux besoins d'appartenance, d'estime et de pleine réalisation de soi de la personne qui la subit, tels que définis par Abraham Maslow. Les femmes de Chios firent usage d'une telle violence en se mettant à blâmer leurs maris et en leur mandant de se montrer plus virils qu'ils n'étaient (245A). Les Persanes usèrent de remontrances intempérantes contre leurs époux en mettant à nu leurs parties sensibles (246A). Mégisto fit un réquisitoire contre le tyran Aristotime en lui montrant combien il était lâche et méprisable à s'en prendre à des femmes plutôt qu'à leurs maris (252BC). Une Cuméenne couvrit de honte ses compatriotes qui subissaient sans réserve les vacheries d'Aristodème en leur disant que c'était le seul homme chez eux (262B). Enfin, la femme de Pythès bouleversa moralement son mari en lui reprochant de considérer, par son attitude boulimique, ses sujets comme des bêtes de somme (262F-263A).

La violence est encore psychologique. C'est cette forme de violence, d'après Plutarque, qu'employèrent un jour les Argiennes. En effet, à la suite de leur succès contre le roi de Sparte, Cléomène, et le second roi, Démarate, elles

paraissaient mépriser et dédaigner [les plus nobles métèques à qui elles étaient mariées et à qui était accordé le droit de cité pour remédier au manque d'hommes] dans les relations conjugales, les tenant pour des inférieurs. Voilà pourquoi [les Argiens] établirent une coutume qui prescrit aux femmes mariées l'obligation de porter une barbe pour dormir avec leurs époux (245F).

Les Argiennes donc refusaient de reconnaître ceux que leurs hommes portaient en respect. Une autre forme de violence psychologique est celle qu'utilise Micca contre Lucius. Elle réagit avec mépris et silence aux assauts de son bourreau (251B), une manière de lui dénier toute humanité ou de l'intimider d'une certaine façon.

La violence peut être symbolique. En ce sens, elle répond à la double préoccupation de Bourdieu et de Philippe Braud: elle est

douce, invisible, méconnue comme telle, choisie autant que subie, celle de la confiance, de l'obligation, de la fidélité personnelle, de l'hospitalité, du don, de la dette, de la reconnaissance, de la piété, de toutes les vertus en un mot qu'honore la morale de l'honneur... (Bourdieu cité par Braud, 2003: 34)

et "provoque une souffrance dont le noyau central est l'atteinte portée au moi identitaire" (Braud, *ibid.*). En contexte grec patriarcal, c'est une violence qui cherche à légitimer les rapports de domination des hommes sur les femmes. Dans cet opuscule, les violences physiques, psychologiques et verbales exercées par nos femmes manifestent plutôt un désaccord explicite⁷. Les femmes remettent un tant soit peu en cause l'infériorité de leur groupe social. Elles sont *a minima* aussi méritantes que les hommes dans certaines situations. Elles sont capables de se défendre ou de protéger les leurs. Il n'est que de penser aux femmes de Mélos qui sauvent leurs époux de la conspiration carienne (246EF) et à Arétaphila qui libère son pays de la tyrannie.

Le sens de la violence chez ces femmes vertueuses

Que ce soient les Troyennes, les Chiotas, les Persanes, les Argiennes, les Méliennes ou les Milésiennes; qu'elles s'appellent Arétaphila, Lucrece, Timocléia, Camma, Eryxo, Cloelia, Polycrité, Xénocrité, Mégisto, Micca ou Chiomara; qu'elles soient anonymes comme la femme de Pythès ou une Cuméenne, les héroïnes de Plutarque sinon usent de violence, en tout cas en sont instigatrices. Ces valeureuses dames qui frappaient un tant soit peu de l'épée de Bellone leurs victimes ou réagissaient d'une manière non moins que simplement violente, se donnaient-elles bonne conscience ou avaient-elles une certaine conception de la violence? Les paroles et les silences de quelques figures individuelles permettent de saisir ce qui peut les motiver⁸.

La violence est "la perte du sens, la destruction et la perversion de l'humain" (Jean-Marie Muller in Claire Moucharafieh, 1996: 227). Elle est synonyme de déraison. Son ouvrier opère dans une cécité plus ou moins profonde. Aveuglé par la satisfaction de ses passions et désirs, il perd de vue que l'autre est tout autant attaché à des besoins essentiels. Il est entraîné dans des attitudes égoïstes ou dans un égocentrisme exacerbé qui

⁷ Ce qui ébauche les sources de la violence des héroïnes.

⁸ Dans le fond, il est assez difficile de séparer les représentations que se font les femmes de la violence des causes mêmes de la violence tant le fossé n'est pas grand. Ce faisant, nous essayons simplement de départir le discours prêté par Plutarque aux femmes du discours qu'il se prêle lui-même sur celles-ci.

détruit. Tel est, du moins, l'enseignement que l'on tire du discours moralisateur de la femme de Pythès. Celui-ci avait contraint tous ses sujets à l'exploitation des mines d'or qu'il aurait découvertes et leurs accidents de travail ne le décontenaient nullement, ne l'émouvaient pas outre mesure. Revenu de voyage, il sentit le besoin d'être servi à manger. Mais sa femme lui fit remplir la vue, au lieu de plats succulents, l'or des couverts et ustensiles de table. Lassé de tant de vues et mourant de faim, il réclama à manger à sa femme. Elle dit alors à son mari:

Mais c'est précisément toi le responsable de ce genre d'abondance à l'exclusion de toute autre. En effet tout métier artisanal a disparu, plus personne ne laboure, nous négligeons de semer et planter les produits nourriciers de la terre pour déterrer et rechercher un métal inutile, au prix de notre épuisement et de celui des citoyens (262F-263A).

Cette déclaration fit une forte impression sur Pythès qui, plus éclairé que peut-être jamais, diminua le nombre de ceux qui travaillaient à l'exploitation des mines d'or qu'il aurait découvertes et leur offrit de bien meilleures conditions.

En ne pensant qu'à eux-mêmes, les agents violents en arrivent à mettre sous entière dépendance leurs prochains qui sont exploités à outrance. Ne leur reconnaissant aucun droit, ils semblent confirmer que la violence est le "degré zéro du rapport à l'autre" (Wormser, 2005/2). Autrui est privé de tout, jusqu'à l'expression de son humanité ou de son existence. Les Cuméens ont vécu ce drame négationniste. Aristodème, leur roi, perpétrait toutes sortes d'exactions sur le genre et sur les tout-petits. Qui pis est, pour le simple plaisir de les désobliger et de les importuner de travail, il forçait les citoyens à travailler inutilement, à transporter une certaine quantité de terre à partir d'un fossé qu'il avait fait creuser autour de la cité. Une Cuméenne fit comprendre à ses congénères qu'il n'était pas question qu'ils continuassent à subir ce nihilisme, pour le moins animalisation outrancière: "Aristodème, [affirma-t-elle], est le seul à être un homme, à Cumes" (262B). Elle était loin, nous semble-t-il, de saluer la tyrannie ou de prôner une certaine violence. Sa valeur ne supportait pas que ses concitoyens ne bussent pas le philtre de la fierté alors qu'Aristodème violait leur "identité" et leur "intégrité" (Jean-Marie Muller in Claire Moucharafieh, 1996: 227) ou du moins remettait pour ainsi dire en cause leur "virilité" (Jacqmin, 2005: 57).

Les actes de violence, aux yeux des victimes, sont la preuve vivante que les auteurs n'ont aucun respect pour elles. Elles se voient souillées, avilies. Il en est pareillement de Timocléia. Ses principes de vie ont été bafoués, sa chasteté ou peut-être sa continence sacrifiée au bûcher de la concupiscence.

Il lui apparaît que le viol qu'elle a subi lui a fait perdre tout équilibre et rompre le contrat qui la liait à la société des bonnes mœurs. C'est donc à juste raison si, se sentant privée de toute dignité, elle s'écrie doublement: "Plût au ciel que je fusse morte avant cette nuit, au lieu de vivre. J'eusse alors préservé des outrages au moins mon corps, quand tout était perdu !"; "Après les traitements indignes de notre race que nous avons subis, nous ne fuyons plus la mort. Car il vaut mieux sans doute ne pas vivre une seconde nuit, si tu ne dois pas les interdire" (259F et 260C). Elle regrette tant d'avoir été obligée de faire outrage à son vœu de pureté qu'elle maudit ce jour et qu'elle est prête à tout faire ou supporter. Aussi est-elle armée du courage de la justicière et ne craint-elle pas quelque punition d'Alexandre le grand.

Pour elle comme pour d'autres, enrayer les actes de violence est une nécessité. Pour Arétaphila, par exemple, il faut le chercher en désignant leurs auteurs à la vindicte, au prix même d'une autre violence qu'est l'usage du mensonge (Wormser, 2005/2)⁹. Pour se disculper de sa tentative d'empoisonnement du tyran Nicocratès, elle reprend à son compte ce dessein en soutenant que les poisons vénéneux ne l'étaient pas à faire mourir, que c'étaient des breuvages amoureux préparés contre les concurrentes, ce qui ne devrait pas justifier la signature ainsi de son arrêt de mort (256C). Micca (251B) répond à la brutalité par le mépris, du moins la fermeté et la sagesse vertueuse. Lorsque Lucius lui fait subir tant d'inhumanité et de sauvagerie, elle est en silence et fait preuve de longanimité, lui faisant comprendre de cette façon ou là-contre la vanité de son comportement.

La violence est pure vanité. Elle n'est pas néfaste que pour les victimes, elle perd aussi ceux qui en font usage. Soit ils ne parviennent pas à atteindre leurs objectifs, soit ils obtiennent le contraire de ce qui les tenaient à cœur. Camma en est persuadée. Elle le démontre à son bourreau Sinorix en prenant à témoin la déesse Artémis dont elle était prêtresse:

Je te prends à témoin, ô divinité très honorée, c'est pour ce jour que j'ai survécu au meurtre de Sinat, ne tirant tout ce temps aucun plaisir de la vie, sinon l'espérance de la vengeance, et maintenant que je la tiens, je descends rejoindre mon mari. Quant à toi, le plus impie de tous les hommes, au lieu d'une chambre nuptiale et de noces, c'est une tombe que peuvent te préparer tes parents! (258BC).

⁹ L'auteur précise: "La falsification est ici la pire violence, car elle suscite des sentiments et des conduites authentiques sur le fond d'une tromperie cachée qui annule toute la signification de ces actes."

Peut-être, dans l'esprit de Camma, Sinorix usant d'autres atours que le viol eût-il obtenu ses faveurs. Malheureusement, son égoïsme lubrique lui présente la main de la Parque et la sépulture. D'autre part, Lucius, on vient de le voir, en voulant amener Micca de force, en déchirant sa robe et en la fouettant toute nue, espérait qu'elle le suivît. Il échoue pourtant à la faire crier et pleurer et à la faire céder. Il perd et l'amour de Micca et sa propre dignité, entendu que son crime pourrait un jour lui inspirer des regrets et la conscience de l'opprobre commis.

Les fondements de leur violence

L'opprobre, nous en parlons précisément, en tant qu'il désigne le déshonneur, est l'un des éléments qui forment le code de l'honneur et de la honte si cher aux peuples périméditerranéens, en général, aux sociétés gréco-romaines, en particulier. Il prouve, si besoin en était, que la violence féminine dans cet ouvrage a un fondement social. Eternelle tutellisée, la femme, rappelons-le, doit respecter les dispositions que lui a tracées la société masculine. Elle est celle qui doit garantir, par sa fonction génitrice, la perpétuation de la lignée, et préserver l'unité et l'honneur familiaux. Cénobite à l'occasion, elle ne saurait être vue hors du giron domestique qu'à l'exception de certaines fêtes, et pour cause: cela lui éviterait les yeux inquisiteurs masculins et la tentation du commerce illicite ou de l'adultère illégal¹⁰. Elle doit préserver sa virginité tant qu'à être célibataire; sa pudeur et sa pureté, lorsqu'elle est épouse. Quant à l'homme, ledit code exige de lui qu'il soit le défenseur de la famille, dans un cadre microcosmique, de la cité et de la patrie, dans un cadre macrocosmique. Il doit faire preuve d'héroïsme devant toute attaque ennemie, chaque fois que le statut de la maisonnée ou de la *polis* est remis en cause¹¹.

La violence de la femme de vertu est une façon pour elle de prouver son adhésion à cette éthique. Connaissant suffisamment son rôle, elle en tient compte lorsque la situation s'y prête. La crainte de la mauvaise réputation qu'elle sait avoir la capacité d'entacher tout un foyer et de génération en génération apparaît comme une épée de Damoclès suspendue au-dessus de sa tête, et elle l'évite le plus possible. C'est en ce sens qu'il faut

¹⁰ Ce principe n'est pas valable à Sparte. Là, par exemple, les filles étaient entraînées comme les garçons et pouvaient faire des processions nues en présence d'eux et sous leur regard.

¹¹ Pour plus d'informations, particulièrement sur le code social et moral de l'honneur, lire les articles de Giordano (2014), de Dilmaç (avril 2008), de Dagron (1990). On peut aussi lire Le Corsu (1981), le *De liberis educandis* in Plutarque (1987).

comprendre l'attitude de Lucrece. Plutarque, en rapportant son cas, fait table rase sur le contexte qui lui a valu de subir un outrage de la part du fils de Tarquin le Superbe. Cependant, nous n'ignorons pas que son inflexible pureté a cédé à la brutalité de Sextus Tarquin, car elle ne voulait pas être sujette à l'infamie dont il la menaçait. Elle a dû porter le châtement sur sa propre personne pour donner une bonne leçon de pudeur et de chasteté non seulement à ses concitoyennes, mais encore aux générations postérieures (250AB)¹². Tel sentiment anime aussi Camma, Chiomara et Timocléia. Souillées, elles entreprennent de se venger pour parer à tout nouveau déshonneur certes, pour débarrasser la société de ces mites du code de la pudeur plus certainement (257F-260B)¹³.

La violence peut également se présenter comme l'antidote à la mise en application défectueuse du code susmentionné. Lorsque l'homme faillit à ses obligations de protection du lignage et de l'Etat, la femme, pour autant qu'elle soit vertueuse, se voit obligée d'intervenir. S'affichant publiquement, elle lui rappelle ses devoirs. C'est le cas de toutes celles qui ont usé de remontrances à leurs maris et concitoyens; des femmes de Troie qui soulignent l'impertinence de l'errance quand la possibilité d'élire domicile dans un havre de paix s'offre. Dans d'autres circonstances, comme quand l'avenir de la nation est en danger, la femme valeureuse prend la place de l'homme ou lui sert de bouclier. Pensons aux Tyrrhéniennes qui sauvent leurs époux de la prison et à Xénocrité qui libère sa patrie des mains tyranniques. Les rôles sont dès lors inversés, ce qui est une révolte plus ou moins consciente contre la domination masculine.

La violence féminine, dans ce traité, peut ne pas seulement être justifiée par les raisons ci-dessus évoquées. Des relents psychologiques peuvent apparaître en toile de fond dans les comportements de certaines de nos héroïnes. De fait, la femme, aussi vertueuse soit-elle, est susceptible de

¹² Voir aussi Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, IV, 15, 5-9; Dion Cassius, *Histoire romaine*, *Fragments* II, 26; Tite Live, *Histoire romaine*, t. I, livre 1; Valère Maxime, *Faits et dits mémorables*, t. I (livre VI, chap. I). Dans le récit de Tite-Live, elle soutient, à ceux qui voulaient la convaincre qu'elle n'était pas fautive, qu'elle pouvait s'en absoudre, mais qu'elle n'avait pas à s'exempter de la peine; elle poursuit en affirmant qu'elle ne désirait pas être une référence pour toutes les femmes qui resteraient impudiques.

¹³ Ces vers de Ménélas dans les *Troyennes* d'Euripide peuvent aussi aider à comprendre l'importance fondamentale de la fidélité en milieu grec: "Cela dépend des sentiments de l'être aimé. [...] Arrivée au pays d'Argos, la misérable (Hélène) aura la mort qu'elle mérite, et elle imposera ainsi à toutes les femmes de garder leur vertu. Ce n'est pas chose facile; cependant son supplice frappera de terreur leur engeance impudique, fussent-elles plus méchantes encore" (v. 1052-1059, traduits par L. Parmentier).

montrer dans son comportement une thymie instable ou de souffrir comme le spleen ou le mal du siècle romantique, ressentir un sentiment de malaise d'un abyme insoupçonné. La sérénité intérieure à laquelle Plutarque s'est intéressé dans le traité intitulé *De tranquillitate animi* lui manque. Or une certaine opinion relevée par Franck (1842: 93) veut qu'une très forte et soudaine affection de l'âme soit capable de perturber la judiciaire de la personne. Donc parce que la femme traverse une crise intérieure, ou, qui pis est, vit un tant soit peu une sorte d'acédie, elle devient hallucinée ou se fait de fausses représentations de la réalité. Elle en arrive à agir ou réagir de façon paroxystique. Elle peut, par exemple, choisir de se pendre. Et la fièvre suicidaire qui l'habite en devient contagieuse et pousse d'autres personnes à s'étrangler elles aussi. C'est le sort vécu par les filles des Milésiens qu'une frénésie autodestructrice aux origines inconnues surprit (249BC).

La violence de nos héroïnes: autres réflexions

Des raisons suffisantes afférentes à l'environnement social, à l'attachement moral et à la dimension psychologique, nous l'avons vu, expliquent un chapelet de conduites violentes de la part de nos "vertus" féminines. Mais nous redemandons à voir si la violence des femmes dites vertueuses n'impliquent pas d'autres aspects. Pour cela, nous observons d'abord les conséquences des caractères jugés vertueux des femmes.

En ce qui concerne les effets de la violence vertueuse des femmes, il se dresse à nos yeux deux tendances. La première laisse apparaître des conséquences positives. Plusieurs héroïnes connaîtront la gloire à la suite d'un usage de la violence ou d'une participation plus ou moins directe à cette violence. Citons en priorité Timocléia dont la vengeance sonne comme un acte de fermeté et a entraîné pour elle la libération par le roi Alexandre (260D). Mais dans le traité, il y a aussi Eryxo qui est libéré par le roi Amasis pour son courage, et qui a reçu des cadeaux au même titre que ceux avec qui elle s'était rendue en Egypte (261D); Cloelia qui s'est vu offrir en présent un cheval grâce aussi à ses actes de courage (250CD); les Argiennes dont le sursaut guerrier et la délivrance de leur cité ont valu aux victimes de la guerre l'ensevelissement dans une sorte de panthéon, dans la voie argienne et aux survivantes le droit d'élever, fait rare, une statue au dieu Mars (245E). Il sonne alors comme si la brutalité, les agressions, les emportements, les écarts de Cloelia, des Argiennes, de Timocléia et d'Eryxo, qui appartiennent à des époques et des aires géographiques différentes, ne gênent pas leurs sociétés tant qu'ils leur sont utiles ou

portent témoignage de la ligne directrice de leurs meilleurs représentants. Leurs sociétés promeuvent, nous semble-t-il, la violence vertueuse et la mettent en valeur.

La seconde orientation *a contrario* a pour ainsi dire des aspects négatifs. La violence vertueuse d'autres femmes de valeur consacre pour une large part leur disparition des affaires sociales et politiques. C'est ainsi que Xénocrite refuse les honneurs qu'on lui rend et rejette les cadeaux qu'on lui offre (262CD), Arétaphila n'accepte pas d'exercer une fonction politique et préfère retourner au foyer (257DE). La violence vertueuse de la femme de vertu, dans d'autres parties du traité, peut aussi occasionner sa mort physique. Nous pensons à Polycrite qui ne survit pas aux honneurs qu'on lui rendait aux portes de la ville après qu'elle a trahi et fait vaincre Diognète (254E). Ces dames, et particulièrement la dernière nommée, donnent l'effet de servir de préservatif et de subir une sorte de peine satisfaisante, du moins d'être l'objet de sacrifice. Les dieux punissent le refus de l'identité profonde, le péché d'orgueil, l'hybris, c'est-à-dire l'élévation au-dessus de la condition réelle et la recherche systématique de la plénitude de soi et laissent les cités s'en purifier. La violence vertueuse trouve alors son exutoire dans la sacrification des protagonistes ou le sacrifice de soi.

Sur un autre plan, il nous semble également que la violence des femmes vertueuses suscite une autre réflexion morale ou éthique. Leurs actes de violence témoignent-ils réellement d'une excellence arétique, comme Plutarque le laisse penser quand il ne s'attache qu'à mentionner les qualités de nos figures? L'analyse des circonstances dans lesquelles ces actes ont été réalisés et une étude étymologique peuvent aider à apporter quelques éléments de réponse.

Et d'abord, on découvre bien que la violence de nos femmes peut effectivement être signe qu'elles étaient vraiment vertueuses. Cela, en pensant notamment à la signification première de la vertu de courage, forme la plus décrite par Plutarque dans son ouvrage. En effet, autant la violence est assimilable à la force, comme on l'a relevé plus haut, autant la vertu rime en premier lieu chez les Grecs ou les Romains, voire chez les peuples environnants, avec force et courage. Or la vertu de courage ou force d'âme ne s'acquiert qu'au prix de sacrifices, de renoncements; elle ne s'obtient qu'en faisant face au danger, ce qui n'est rien moins qu'une guerre¹⁴ contre soi, contre ses privilèges, parfois contre son affectivité au

¹⁴ D'ailleurs une hypothèse étymologique grecque montre à suffisance la disposition de l'*arété* qui renvoie aux aptitudes guerrières propres aux soldats, et donc à la violence: *arété* se rapprocherait d'Arès, dieu de la guerre. Ses synonymes dans cet opuscule sont:

contact du péril, ensuite contre celui par exemple qui inspire la situation désastreuse. C'est peut-être pourquoi, le code de l'honneur dont nous avons parlé précédemment développe dans certaines sociétés un idéal martial auquel certaines femmes ne se soustraient pas. Il n'est que de penser aux femmes celtes. L'une d'elles, Chiomara, en faisant trancher la tête de son violeur et en la portant à son mari (258F), paraît n'avoir fait que reproduire ce qu'elle avait l'habitude de voir aux portes des maisons gauloises¹⁵.

Mieux, comme l'homme n'est pas prédisposé à agir de manière corrompue (voir Aristote, *Ethique à Nicomaque*, II, 1 ou 1103ab; Rabelais, "Abbaye de Thélème" in *Gargantua*), il a besoin de quelqu'un qui lui rappelle qu'il est capable de faire preuve de vertu. Sous ce rapport, l'agir vertueux est guidé par la fixation sur des modèles de vertu. Cloelia a fait preuve de courage en se laissant inspirer par la bravade, la force et l'audace supérieure de Publius Horatius Coclès et de Caius Mucius Scaevola¹⁶. De même, comme le note Thomas d'Aquin, "l'homme a besoin, pour agir vertueusement, du concours des amis, tant dans les œuvres de la vie active que dans celle de la vie contemplative" (*Somme théologique*, Ia, IIae, qst^o4, art. 8). Cela veut dire que l'exercice de la vertu implique de tenir compte du bien-être de l'autre, de venir en aide à autrui, même si on en tire aucune utilité. La même Cloelia s'est montrée ainsi courageuse¹⁷ en cherchant par ses multiples risques à libérer ses congénères. Enfin, si l'on suit toujours la théorie aristotélicienne des vertus, un signe distinctif de la vertu est le plaisir que l'on tire de son acte de vertu. Notre Cloelia a été très contente, nous semble-t-il, de se risquer à la nage ou du moins ne s'en est pas affligée : non seulement elle exhorte spontanément ses congénères à affronter le courant du Tibre, mais encore elle ose se dénoncer elle-même à Porsenna quand tout le monde sent le danger pour elle (250CF).

andréia, ardeur guerrière, *aristéia*, bravoure, *thumos*, courage, *tharsos*, audace, *tolma*, assurance, hardiesse.

¹⁵ "Telle qu'elle est adaptée par Tite-Live, l'histoire de Chiomara révèle une femme déterminée et active, qui ne craint pas de sublimer sa fidélité d'épouse par un acte cruel qui, lui, n'est pas étranger aux coutumes prêtées aux Galates." (Péré-Noguès, 2013: 167).

¹⁶ Plutarque n'aborde pas cette question dans son traité. Nous nous appuyons sur le récit de Tite-Live (*Histoire romaine*, II, 10-12).

¹⁷ Comme le renforce André Comte-Sponville, "le courage suppose toujours une forme de désintéressement, d'altruisme ou de générosité. Il n'exclut pas, certes, une certaine insensibilité à la peur, voire un certain goût pour elle. Mais il ne les suppose pas nécessairement. Ce courage-là n'est pas l'absence de peur: c'est la capacité de la surmonter, quand elle est là, par une volonté plus forte et plus généreuse" (1999).

Mais l'usage de la violence par nos héroïnes garde sous certains aspects un caractère "impur" (Gusdorf, 1957: 92), quelles que soient les raisons qui poussent les agents à la cautionner. Cette limite est d'autant plus frappante si en tant que modèles dits vertueux, elles attestent la précellence de la violence pour préserver la vertu. De fait, l'*arété* réfère à des qualités comme la résistance, le combat, l'effort continu, la solidité et la fermeté (de Campos Leyza, 1874). Il faut donc savoir accepter la violence, l'affronter, non pas tant en en faisant usage qu'en restant imperturbable devant elle et en bravant la mort pour la défense sans lâche compromission de la vertu. Malheureusement la vertueuse Lucrèce a transigé avec ses principes en acceptant de se faire violer pour garder son honneur et en commettant une seconde violence (son suicide) pour montrer sa bonne foi (253C); Camma manque à respecter la dignité inaliénable de Sinorix et de la sienne propre en le tuant et en se suicidant, par consommation d'hydromel empoisonné (258AC). À l'opposé, la jeune Micca n'a usé d'aucune violence que celle du martyr pour ne pas être violentée par un soldat comme satyriasisque (250BC).

Il est heureux, d'ailleurs, qu'un secours divin ou simplement providentiel, par l'entremise de personnes justes, soit parfois consécutif d'une délibération telle que celle de la Suzanne biblique qui n'a pas hésité à préférer mourir sous les mains des juges qu'à pécher en présence de son Seigneur. Tout comme celle-ci a été sauvée par le prophète Daniel (cf. *Daniel*, 13), Mégisto, une héroïne de Plutarque, a été épargnée de la mort par le citoyen Cyllon au moment où elle affrontait en toute sincérité et en une droiture quasi complète les vilénies du tyran Aristotimos (cf. 252D). Comme pour dire ou rappeler que la persévérance vertueuse est récompensée non seulement par les êtres humains, mais encore par la divinité.

Ajoutons qu'il y a des vertus non violentes auxquelles la femme n'est pas étrangère: douceur, bonhomie, indulgence, sagesse. La femme est naturellement douce, et elle le montre à l'occasion. N'est-ce pas Mégisto qui, quand tout le monde se rue pour se venger du tyran, représente le caractère odieux d'une telle entreprise (253C)? Piéria qui promeut la paix comme le plus grand cadeau que pût lui faire son amant milésien alors que son peuple était en guerre contre les Milésiens (254A)? N'est-ce pas aussi Micca (251B) qui répond à la brutalité du Lucius par le mépris, du moins la fermeté et la sagesse vertueuse? Une alternative à la violence vertueuse existe et l'éducation peut y jouer un rôle fondamental. Pensons aux jeunes filles de l'île de Céos (249D). Il n'exista dans cette contrée pendant

plusieurs siècles aucune violence ni corruption virginale, car les jeunes filles jouaient avec les garçons, l'environnement social s'y prêtait.

Conclusion

Il est désormais établi que le thème de la violence des femmes vertueuses ne le cède pas au thème de leur vertu dans les *Mulierum virtutes*. Quelle perception ces femmes ont-elles de la violence? Si l'on se fie à certaines de leurs réactions, la violence n'a pas de sens: l'homme violent est privé de "la chose du monde la mieux partagée" (Descartes, *Discours de la méthode*), la raison; aveuglé par sa passion, il agit à contretemps, ne rendant pas à l'autre le respect qui lui est dû; d'où, pour certaines figures, la nécessité de chercher à l'éradiquer ou de délivrer la société d'un pareil type d'homme. Mais elles-mêmes recourent aussi à la violence dans leurs conduites ou l'instiguent. Les mobiles sont actionnels ou réactionnels. Ce sont "l'hypotypose de masculinité", un idéal martial social et des réactions paroxystiques. Cette violence est-elle signe d'excellence vertueuse? Cela dépend de l'angle sous lequel celle-ci est analysée. Il nous apparaît alors que la violence est complexe; qu'elle peut être sanctifiée à l'autel de la vertu ou sacrifiée au bucher de l'excellence vertueuse. Il nous semble donc qu'attaquer la violence, vouloir l'éradiquer restera un parcours de combattant, fondé sur un certain degré d'idéalité, tant que la violence restera un sujet flou dans les consciences, que l'idiosyncrasie et la quiddité de la violence et de la vertu sont réelles, que les sociétés seront plurielles, que la violence sera fondatrice d'un ordre nouveau, comme chez les hommes antiques.

Bibliographie

1) Auteurs antiques

Aristote. *Ethique de Nicomaque*. Traduction de Jean Voilquin. Paris: Garnier-Frères, 1992.

Denys d'Halicarnasse. *Antiquités romaines*, IV. Traduction de François Bellenger. Paris: Philippe-Nicolas Lottin, 1723.

Dion Cassius. *Histoire romaine*, t. I. Traduction d'Etienne Gros. Paris: Firmin Didot Frères, 1845.

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v.5, n.1 - 2020.1. p. 77-94

DOI: 10.34024/herodoto.2020.v5.11785

Euripide. *Les Troyennes, Iphigénie en Tauride, Electre*. Traduction de Léon Parmentier et Henri Grégoire. Paris: Les Belles Lettres, 1980.

Plutarque. *Œuvres morales, t. IV, Conduites méritoires de femmes / Mulierum virtutes*. Traduction de Jacques Boulogne. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

Plutarque. *Œuvres morales, t. I, 1ère partie, De liberis educandis*. Traduction de Jean Sirinelli. Paris: Les Belles Lettres, 1987.

Tite Live. *Histoire romaine, livre II*. Traduction de Georges Baillet. Paris: Les Belles Lettres, 1967.

Tite Live. *Histoire romaine, livre I*. Traduction de Georges Baillet. Paris: Les Belles Lettres, 1940.

Valère Maxime. *Faits et dits mémorables, t. I (I-VI)*. Traduction de Robert Combès. Paris: Les Belles Lettres, 1997.

2) Ouvrages généraux et études

COTTA, Sergio. *Pourquoi la violence? Une interprétation philosophique*. Traduit de l'italien. Laval: Presses de l'Université Laval, 2002.

D'AQUIN, Saint Thomas. *Somme théologique, Ia IIae (première partie, II)*. En ligne
<http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/2sommetheologique1a2a.htm>.

LEYZA, Etienne De Campos. *Analyse étymologique des racines de la langue grecque*. Bordeaux: Emile Crugy, 1874.

DESCARTES, René. *Discours de la méthode*. Paris: Maxi-Livres, 1998.

FRANCK, Joseph. *Traité de pathologie interne*. Bruxelles: Société encyclopédique, 1842.

GUSDORF, Georges. *La vertu de force*. Paris: Presses Universitaires de France, 1957.

LE CORSU, France. *Plutarque et les femmes dans les Vies parallèles*. Paris: Les Belles Lettres, 1981.

MOUCHARAFIEH, Claire. *Ebauche pour la construction d'un art de la paix: penser la paix comme stratégie*. Paris: Fondation pour le progrès de l'homme, 1996.

RABELAIS, François. *Gargantua*. Paris: Les Belles Lettres, 1955.

3) Articles et chapitres d'ouvrages collectifs

BAYARD, Adrien; DE CAZANOVE, Claire; DORN, René. Les mots de la violence. *Hypothèses*, v. 16, n. 1, 2013, p. 235-246.

BOEHRINGER, Sandra. Les violences sexuelles dans l'Antiquité: où se joue le genre? In: CHAUVAUD, Frédéric *et al.* (Dir.). *Le corps en lambeaux. Violences sexuelles et sexuées faites aux femmes*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2016, p. 33-49. En ligne <https://books.openedition.org/pur/45400>, consulté le 04 mars 2020.

BRAUD, Philippe. Violence symbolique et mal-être identitaire. *Raisons politiques*, v. 9, n. 1, 2003, p. 33-47.

COMTE-SPONVILLE, André. Le courage. In: Idem. *Petit traité des grandes vertus*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999, p. 59-79.

DAGRON, Gilbert. L'homme sans honneur ou le saint scandaleux. *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, v. 45, n. 4, 1990, p. 929-939.

DILMAÇ, Julie Alev. Cassar Carmel, L'honneur et la honte en Méditerranée, *Édisud*, 2005, 85 p. *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 121-122, 2008, p. 279-281.

GIORDANO, Manuela. Injure, honneur et vengeance en Grèce ancienne. *Cahiers "Mondes anciens"*, v. 5, 2014. En ligne <http://mondesanciens.revues.org/1238>, consulté le 01 octobre 2015.

JACQMIN, Claire. La femme entre le tyran et la cité. Réflexions sur le rôle de la femme dans les régimes tyranniques. *Kentron*, v. 21, 2005, p. 53-82.

LEVY, André. Penser la violence. *Nouvelle revue de psychosociologie*, v. 2, n. 2, 2006, p. 67-89.

PERE-NOGUES, Sandra. Chiomara, Camma, et autres princesses... Une histoire des femmes dans les sociétés "celtiques" est-elle possible? *Pallas*, v. 90, 2013, p. 159-176.

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v.5, n.1 - 2020.1. p. 77-94

DOI: 10.34024/herodoto.2020.v5.11785

SCHMITT PANTEL, Pauline. Les femmes vertueuses sont-elles des héroïnes? Femmes et tyrans dans les Gunaikon aretai. In: CARLIER, Pierre; LEROUGE-COHEN, Charlotte (Ed.). *Paysage et religion en Grèce ancienne. Mélanges en l'honneur de Madeleine Jost*. Paris: De Boccard, 2010, p. 185-195.

SCHMITT PANTEL, Pauline. Autour du traité de Plutarque *Vertus de femmes* (Gunaikôn Aretai). *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, v. 30, 2009, p. 39-60.

SCHMITT PANTEL, Pauline ; SEBILLOTTE CUCHET, Violaine. Mères et politique dans les *Histoires* d'Hérodote et dans les *Vies* et les *Moralia* de Plutarque: pistes de recherche. *Cahiers "Mondes anciens"*, v. 6, 2015. En ligne <http://journals.openedition.org/mondesanciens/1388>, consulté le 04 mars 2020.

WORMSER, Gérard. Ethique et violence dans les "Cahiers pour une morale" de Sartre. In: Sens Public et Parangon (Ed.). *Jean-Paul Sartre, violence et éthique*, 2005. En ligne <http://www.sens-public.org/spip.php?article158>, consulté le 28 septembre 2015.