

# ESSAI D'APPROCHE SOCIOPOÉTIQUE DE LA FIGURE DE CASSANDRE

L'exemple du motif des prophéties de l'Antiquité à nos jours

Véronique LÉONARD-ROQUES

Fille de Priam et d'Hécube, Cassandre est cette princesse troyenne de la mythologie gréco-romaine qui, inspirée par Apollon, prédit en vain la chute de Troie. Si la Cassandre du corpus homérique n'a pas un statut de prophétesse, les pièces d'Eschyle (*Agamemnon*) et d'Euripide (*Les Troyennes*) montrent qu'à partir du V<sup>e</sup> siècle avant notre ère au moins l'aptitude de la Priamide à prédire le futur fait totalement partie de son programme mythologique. Eschyle l'explique, Cassandre tient son don d'Apollon, le dieu de la parole mantique, qui s'est épris d'elle. Mais la princesse ayant finalement refusé les avances du dieu, ce pouvoir de prédiction est assorti d'une malédiction : celle de n'être jamais crue. Cassandre en effet « appartient aux figures mythiques dont l'essence se fonde sur la parole »<sup>1</sup>. Dans le corpus homérique déjà, elle se caractérise par les cris<sup>2</sup> qu'elle profère, annonçant le deuil de la cité au retour du cadavre d'Hector (*L'Illiade*), puis l'imminence de sa propre mise à mort par Clytemnestre (*L'Odyssée*). Le programme mythologique de la figure, dont l'*Agamemnon* d'Eschyle fournit une scénarisation fondamentale, fait de Cassandre une voix, dont les dires, lourds d'avertissements, constituent autant d'annonces de malheurs à venir. La princesse-prophétesse est dès lors perçue comme un oiseau de mauvais augure (ce que l'antonomase perpétue, en français, dans des locutions du type « être une Cassandre » ou « jouer les Cassandre »). Sa lucidité dépourvue de puissance en fait donc une « sirène sans séduction »<sup>3</sup>, dont les chants ou les discours, exempts de toute tromperie, annoncent une vérité qui dérange, que l'on veut occulter, mais qui, lorsqu'il est trop tard, peut être amèrement reconnue et saluée comme telle.

Le personnage de *L'Illiade* (VIII<sup>e</sup> siècle av. J.-C.) appelle Troie au deuil. Celui d'*Agamemnon* (458 av. J.-C.), dans son double discours - d'abord cryptique (v. 1073-1172), ensuite rationnel (v. 1178-1326) -, allie deux formes de divination reconnues par les anciens Grecs : la parole propre au *mantis* (le devin visionnaire, qui dévoile) et celle du *prophētēs* (le devin qui expose). Dominé par les cris, les gémissements, les invocations rituelles, ce premier type de parole est peu compréhensible à l'auditoire (le chœur et, en vertu de la double énonciation théâtrale, le public) : illustrant la relation intime entre la voyante et le dieu qui l'habite, il traduit le rapport étroit entre prophétie et irrationnel ou supra-rationnel en tant qu'expérience psychique qui dépasse l'entendement. Recourant au contraire au langage limpide du *logos*, l'autre partie du discours de la Cassandre eschyléenne montre que l'expression rationnelle n'est pas étrangère à la figure. À la parole, élément caractéristique de l'identité mythique de la Priamide, s'ajoute également un autre motif essentiel : celui de la vision. Chez Homère, Cassandre, du haut des murailles troyennes, est ainsi la première à apercevoir le cadavre de son frère que leur père ramène à l'intérieur de la cité : elle a le regard acéré, elle voit bien et clairement<sup>4</sup>. En faisant d'elle l'inspirée d'Apollon, Eschyle lui confère le don d'accès à une « autre scène »<sup>5</sup> : l'aptitude à dominer le temps, à prédire l'avenir tout comme à révéler le passé oublié.

Une analyse sociopoétique du motif des prophéties de Cassandre visera ici à montrer comment, de l'Antiquité à nos jours, vision mantique, discours rationnel et plus généralement savoir sont, dans la réception littéraire de la figure, des éléments investis et orchestrés en fonction des représentations de genre<sup>6</sup> dans leur relation aux pratiques sociales de la religion ou de la guerre. Outil de symbolisation à visée heuristique, le mythe éclaire en effet sur l'imaginaire socio-culturel dans lequel sa réception s'effectue tout en portant l'empreinte, dans ses reconfigurations mêmes, du système de valeurs d'une collectivité donnée et des changements de paradigme inscrits dans l'espace et l'Histoire. Ainsi, dans le cas de la prophétesse troyenne, la vocation oraculaire de la figure antique tend-elle, depuis les violences extrêmes et les crimes de masse du XX<sup>e</sup> siècle, à se muer en fonction testimoniale.

## L'inspirée d'Apollon ou la vectrice d'une parole magico-religieuse

Selon Marcel Détiéne, la parole véridique du prophète en fait un « maître de vérité »<sup>7</sup> au sens de vecteur d'une parole particulière, « magico-religieuse »<sup>8</sup>, qui relève, dans la première philosophie grecque, de la catégorie de l'*Alétheia*<sup>9</sup> ou vérité, connaissance absolue. « Débord[ant] l'homme de toutes parts »<sup>10</sup>, cette parole efficace, qui « échappe à la temporalité [...] parce qu'elle fait corps avec des forces qui sont au-delà des forces humaines »<sup>11</sup>, est aussi parole d'altérité. « La parole prophétique

s'impose du dehors, elle est le Dehors même, le poids et la souffrance du Dehors »<sup>12</sup>, note Maurice Blanchot. L'histoire des religions, l'anthropologie comme la mythologie montrent que les facultés de communication avec l'au-delà sont souvent prêtées à des figures féminines, tant dans l'imaginaire que dans certains rituels. Leur maternité potentielle les mettant davantage en contact que les hommes avec le domaine de la naissance (champ investi d'une valeur sacrée redoutable), les femmes sont appréhendées comme « les intermédiaires "naturels" »<sup>13</sup> du divin et les agents privilégiés de certains rituels religieux. « Il semble que la parole, vecteur par excellence des prophéties, soit davantage un attribut féminin que masculin<sup>14</sup> », remarque Didier Lett. Dans la Grèce antique, la fonction de prophète est « sentie d'abord comme féminine, même si elle n'est pas l'apanage des femmes<sup>15</sup> ». Louise Bruit Zaidman l'explique, « l'ambivalence qui donne à la femme, dans la représentation que s'en fait l'homme grec, la possibilité d'entrer au contact de l'impureté, fait d'elle un relais possible du sacré »<sup>16</sup>.

C'est en *aléthomantis* (« véridique prophétesse »<sup>17</sup>) que la Cassandre eschyléenne se présente au chœur. En proie à la *mania* apollinienne (enthousiasme, délire induits par la possession divine qui provoquent une sortie hors de soi), le personnage est capable d'embrasser le temps et, en conséquence, dit vrai car savoir ce qui est, ce qui sera et ce qui fut<sup>18</sup> se confond avec le champ conceptuel de la vérité au sens d'*Alétheia*<sup>19</sup>. Dans les versions antiques qui, d'Eschyle à Sénèque, mettent en scène la prophétesse troyenne, le pouvoir oraculaire qui lui est imputé relève donc d'une « divination intuitive » qui ne s'enseigne pas, dans laquelle l'âme se laisse passivement diriger par l'inspiration divine<sup>20</sup>. Comme dans le cas de la Pythie ou dans celui des Sibylles, il s'agit alors d'une « parole dérivée » : « servante du dieu oraculaire, la prophétesse n'a d'autres *logos* que celui d'Apollon, verbe prophétique qui, pour s'énoncer, doit cheminer à travers son corps de vierge<sup>21</sup> ». Ce mode de prédiction s'oppose à une « divination inductive », c'est-à-dire soutenue par une technique, un art consistant à interpréter des signes extérieurs selon les pratiques de la hiéroskopie (examen des entrailles d'un animal sacrifié) ou de l'ornithomancie (examen du vol des oiseaux) dont Hélénos, le frère jumeau de Cassandre, est au contraire un représentant.

La vision et son énonciation font intimement violence, comme le montre bien le traitement scénique du personnage de Cassandre dans *Agamemnon*. C'est dans la douleur en effet que la voyante eschyléenne est porteuse du message divin :

lou, iou - oh, oh, - malheur -  
revoici la terrible épreuve, le vertige divinatoire  
qui me tord et me trouble de son prélude<sup>22</sup> (v. 1214-1216).

Dans la première partie de l'épisode, la voix qui se donne à entendre est comparée par le chœur au chant suraigu des oiseaux ou à des cris d'animaux. Le langage de la prophétesse se caractérise alors par sa dissociation, par les écarts qu'il ménage par rapport au *logos* ; il est parole de la « déliaison »<sup>23</sup>, matérialisation d'une langue « porté[e] à une limite, à un dehors ou un envers consistant en Visions ou Auditions qui ne sont plus d'aucune langue<sup>24</sup> ». C'est que, lors de sa transe, la princesse troyenne « ne s'appartient plus ; elle n'est qu'une voix offerte au dieu, elle qui lui a refusé son corps<sup>25</sup> ». On l'a dit, Cassandre tient son don de prophétie d'Apollon qui la convoitait ; mais, dans la mesure où elle a finalement repoussé le dieu, cette aptitude exceptionnelle est assortie du châtiement de ne pas être crue. Si Apollon n'a pas pu la posséder, explique Christophe Cusset, « il occupe en revanche toute sa voix et son regard<sup>26</sup> ». Dès lors, il la harcèle et la conduit à sa perte, l'abandonnant à la mort misérable d'« un bétail que pousse un dieu<sup>27</sup> » (v. 1298) :

Ah -ah - comme le feu - marchant sur moi -  
ototoï Apollon Lykéios - oh pitié, pitié. (v. 1256-1257)  
[...]  
au lieu de l'autel paternel un billot de boucher attend  
l'offrande pourpre et fumante de ma gorge<sup>28</sup>. (v. 1277-1278)

gémit la protagoniste.

Cassandre assimile l'acte de rétractation auquel elle s'est livrée en rejetant Apollon à une « tromperie » (« [...] *Loxian epseusamen* », du verbe « *pseudo* », « tromper », v. 1208). Cette trahison peut être interprétée comme une marque d'orgueil, d'*hubris*, motivant le châtiement divin. Pierre Judet de La Combe explique que Cassandre « au lieu d'accepter [le] désir [de son persécuteur] [...] l'a payé de mots » et a rusé, croyant pouvoir le piéger. Apollon, en conséquence, « la châtière en lui enlevant la persuasion (qu'elle avait trop bien exercée sur lui)<sup>29</sup> ». Renvoyant à la catégorie de la vérité dans le système de représentations religieuses de la Grèce archaïque, Marcel Detienne articule les notions de *Pistis* (« confiance qui va de l'homme à un dieu ou à la parole d'un dieu<sup>30</sup> ») et de *Peithô* (« puissance de la parole telle qu'elle s'exerce sur autrui, sa magie, sa séduction, telle qu'autrui la subit<sup>31</sup> ») à celle de l'*Alétheia* (vérité). Cassandre, « pour avoir bafoué la *pistis*, a été privée par Apollon du pouvoir de persuader<sup>32</sup> » :

le défaut est si grave que, même si sa parole est efficace, Cassandre ne semble pouvoir dire que des paroles «

vaines » (*akranta*) ou encore « non fiables » : privée de *peithô*, elle est du même coup privée de *pistis*. Incapable de persuader, l'*Alétheia* de Cassandre est pour ainsi dire condamnée à la « non-réalité » ; son *Alétheia* de prophétesse est menacée en ses fondements<sup>33</sup>.

La réception à laquelle se livre Eschyle fait donc de Cassandre une singulière « maîtresse de vérité ». Celle que Pindare déjà présentait dans sa *Onzième Pythique* (474 av. J.-C.) comme la prophétesse d'Apollon est dotée d'une identité prophétique particulière. D'une part, elle dit vrai sans jamais être crue. D'autre part, à la différence d'Alexandra (son avatar ultérieur chez qui les visions se succèdent sans interruption)<sup>34</sup>, la Cassandre eschyléenne est capable de convertir par des paroles rationnelles les effets de la *mania* divine. Dans les parties dialoguées de l'épisode, la prophétesse d'*Agamemnon* sait communiquer avec le chœur par le recours au *logos* en renonçant au « voile » (v. 1178) et aux « énigmes » (v. 1183). En cela elle se distingue d'une inspirée apollinienne comme la Pythie dont les propos obliques sont décryptés par des prêtres (des agents culturels masculins) pour être livrés aux consultants de l'oracle. C'est en cela aussi que le chœur considère que le savoir de Cassandre est excessif au regard des assignations de genre :

Femme trop malheureuse et trop savante  
Qui nous as longuement parlé [...]<sup>35</sup>(v. 1295-1296)

Par sa relation à la guerre (celle qui appelle au deuil à la vue de son frère mort n'annonce-t-elle pas ensuite sans relâche la chute de Troie ?) et par sa participation aux institutions de la cité, Cassandre empiète en effet sur des domaines traditionnellement réservés au masculin. Comme le montrent les anthropologues, l'exclusion des femmes du champ des combats est fondée sur des élaborations conceptuelles et symboliques archaïques touchant à l'interdit du cumul du sang<sup>36</sup>. Jusqu'à l'époque contemporaine, les croyances et les tabous concernant le sang féminin ont notamment écarté les femmes des métiers de la guerre au nom d'une idéologie visant tant à la recherche de l'efficacité de l'action qu'à la protection de la fonction féminine de reproduction. La mise à l'écart du féminin dans la pratique sociale de la guerre s'apparente à l'interdit fait aux prêtresses de mettre à mort la victime lors du sacrifice sanglant. Dans les deux cas, cette construction idéologique qui articule évitement et protection conduit à ce que, tenues à l'écart de la sphère publique dominée par les guerriers et les prêtres<sup>37</sup>, les femmes soient reléguées au foyer dans une position considérée comme inférieure dans les représentations hiérarchiques de genre.

## La science divinatoire de Cassandre au Moyen Âge : fruit de l'art de « nigromance » ou expression d'une magie diabolique

À partir du Moyen Âge, les facultés de prescience de Cassandre sont imputées, non plus aux effets de la possession apollinienne, mais à des pratiques magiques d'abord positivement connotées en ce qu'elles sont liées à la maîtrise des arts libéraux. La peur de la sorcellerie gagnant l'Europe à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle, l'art savant de « nigromance » prêté à Cassandre se charge d'une axiologie négative. La prophétesse antique se mue alors en sorcière accusée de pactiser avec le diable.

Dans *Le Roman de Troie* (1165) de Benoît de Sainte-Maure, le don oraculaire de Cassandre découle de sa connaissance et de sa pratique de la magie, domaine qui n'est pas présenté négativement, mais prend place dans la somme des savoirs dont l'œuvre se préoccupe de rendre compte sur un mode encyclopédique. En cette période du Moyen Âge, « la magie semble le prolongement naturel de la théologie. Des sept arts à la médecine, de la médecine à la théologie, de la théologie à la magie, l'esprit progresse dans la révélation<sup>38</sup> ». Benoît souligne par deux fois la capacité de Cassandre à pénétrer et révéler les secrets de Dieu :

Cassandra fu fille le rei,  
Qui mout sot de devin segrei.  
Respons perneit e sorz getot. (v. 4143-4145)  
Cassandre, la fille du roi, était très experte à pénétrer les secrets divins. Elle consultait les augures et jetait les sorts.<sup>39</sup> »  
[...]  
*Mais merveilles iert scientöse.*  
*Des arz e des respons devins,*  
*Saveit les sommes e les fins ;*  
*De la chose qui aveneit,*  
*Diseit tot quant qu'il en sereit.* (v. 5532-5536)

Elle était extrêmement savante. Elle connaissait tous les tenants et les aboutissants de la magie et des oracles divins et pouvait donc prédire tout ce qui devait advenir.<sup>40</sup> »

La Cassandre de Benoît trouve sa place parmi « les devins », « savants, serviteurs de Dieu qui seul peut accorder le don prophétique », et n'appartient pas à la catégorie des sorciers, « le plus souvent maléfiqes », qui se sont voués à Satan<sup>41</sup>. Laurence Harf-Lancner explique que, héritée de l'Antiquité latine, cette antinomie structurant le personnel de la magie (« vertueux devin » vs « mauvais sorcier ») survit au Moyen Âge jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle.

Dans l'actualisation de la figure de Cassandre par Benoît, le traitement du motif divinatoire manifeste qu'une contamination a été établie entre la princesse troyenne et une autre figure mythique à la parole prophétique créée, elle, par le Moyen Âge : celle de la fée, qui « sait d'enchantement » et « prédit l'avenir » (*Dictionnaire* de Pierre Richelet, 1680), mais dont l'art est le fruit de hautes études et n'échappe donc pas à l'entendement humain. En effet, cette figure du surnaturel a été rationalisée par les clercs dans le but de l'intégrer à la vision chrétienne en inscrivant la féerie dans un « surnaturel explicable<sup>42</sup> ». L'Église visant à bannir tout acte surnaturel qu'elle n'encadre pas et qui, selon elle, renvoie à la survivance de croyances polythéistes et de cultes païens, la fée doit donc tirer ses pouvoirs de l'étude. Ses attributs « ne sont pas rattachés à sa nature fantastique mais acquis par le fruit d'un savoir et inscrits dans le temps », l'art de « nigromance » étant considéré comme « une discipline intellectuelle susceptible d'entrer dans un *cursus studiorum*<sup>43</sup> ». « *E sis estres e sis pensez / lert d'autres femmes dessevrez* » (« Son apparence, sa façon d'être et de penser, tout en elle différait des autres femmes », v. 5537-38), écrit Benoît de celle qu'il nomme « Cassandra la sage » (v. 15 252). Chez l'auteur du *Roman de Troie*, la prophétesse antique, tenant tant de la « devine » que de la fée enchanteresse, est devenue un personnage qui doit ses facultés de prescience à sa maîtrise des arts libéraux, sources d'un précieux savoir-faire. On pourrait dire de la princesse-prophétesse campée par Benoît de Sainte-Maure, en se référant aux distinctions du *Dictionnaire* de Richelet (qui, le premier, répertorie les types de magie et en distingue quatre<sup>44</sup>), qu'elle est experte en « magie naturelle » ou « science qui par la consideration des cieux, des étoiles, des plantes et de la transmutation des éléments découvre les plus rares secrets de la nature ». Dans son roman *Tristan und Isolde* paru autour de 1200, Gottfried von Strassburg reprend le motif de la sagesse de Cassandre, témoignant que, dans l'Europe occidentale médiévale, un *topos* s'est ainsi constitué. Dans la scène qui traite de l'adoubement de Tristan par le roi Marc, le narrateur feint d'être à court d'inspiration pour décrire l'équipement du futur chevalier. Il s'adresse donc à Apollon et aux Muses, puis invoque les talents de Cassandre :

*Und wie Madame Kassandra,  
Die weise Frau aus Troja,  
Ihr Können, ihren ganzen Geist  
Nur darauf verwendete  
Für Tristan die Gewänder  
Herzustellen, herzurichten,  
Und dies mit Zeichen ihrer Kunst  
Der Prophetie, zu der sie ja  
In höchstem Mass berufen war  
(wie ich gelesen habe, war ihr Geist  
Im Himmel von den Göttern gefeet) -*

À quoi sert de vous dire que ma dame Cassandre, la sage Troyenne, a mis en œuvre tout son art et toute son ingéniosité pour arranger et préparer les vêtements de Tristan avec toute la science dont son intelligence était capable (son esprit avait en effet, comme je l'ai lu, été doté par les dieux de talents merveilleux)<sup>45</sup> ! »

En vertu de la circulation des traditions et des textes du XII<sup>e</sup> siècle ainsi que de leur pénétration dans l'Allemagne du XIII<sup>e</sup> siècle, Cassandre la « sage » a pu devenir « *die weise Frau aus Troja* », dont la mémoire est de la sorte convoquée dans un roman que ne domine pourtant pas la matière troyenne. Ici comme chez Benoît, sagesse et savoir ne se dissocient pas, ce qui fait écho au double sens du grec *sophos* qu'on trouve appliqué à la prisonnière troyenne par le chœur eschyléen (*Agamemnon*, v. 1295).

Dans l'Italie de l'humanisme naissant, Boccace quant à lui évalue à plusieurs aunes le « don de divination ou prophétie<sup>46</sup> » de Cassandre. Dans le *De mulieribus claris* (1361-1362, traduit en français en 1405), il mentionne la possibilité que la princesse troyenne « [ait] acquis par estude » cette faculté ou qu'elle « l'avoit eu[e] par le don de Dieu<sup>47</sup> ». Selon la première supposition, fidèle à l'esprit du texte de Benoît, la Priamide resterait alors une « devine » inspirée par Dieu et abîmée dans l'étude. Cette première hypothèse renvoie à la « magie naturelle » définie ci-dessus par Richelet, ou reprise dans *L'Encyclopédie*, comme « l'étude un peu approfondie de la nature, les admirables secrets qu'on y découvre ; les avantages inestimables que cette étude a apportés à l'humanité dans presque tous les arts et les sciences ». La deuxième supposition a trait quant à elle à ce que Richelet nomme la « magie divine » : « celle qui surpassant nos forces dépend absolument de l'Esprit de Dieu qui souffle où il lui plaît ». Mais, l'originalité

de Boccace est d'introduire une troisième explication qu'il juge « plus vraisemblable » : son don oraculaire serait venu à Cassandre « par la fraude et la deception des ennemis d'enfer<sup>48</sup> ». La princesse troyenne se voit ainsi entraînée du côté de Satan, vers un pôle obscur et hérétique ; coupable, selon la terminologie de Richelet, de « magie noire », « celle qu'on appelle occulte ou diabolique qui a recours à des sortilèges et autres choses damnables », la Priamède est devenue sorcière dans une perspective qui l'éloigne radicalement de celle présentée par Benoît. Au milieu des dames de renom auxquelles Boccace consacre son volume, Cassandre semble davantage émarger au vice qu'à la vertu. Les fantômes démonologiques qui vont croissant face à ce que l'Église considère comme hérétique ou déviant englobent désormais les sciences divinatoires parmi les actes de sorcellerie<sup>49</sup>. Dans *Troilus and Criseyde* (1385), chez Geoffrey Chaucer qui a lu Boccace, l'accusation portée à l'encontre de Cassandre par son frère Troïlus va dans ce sens :

« *Thou sey'st nat sooth* », *quod he*, « *thou sorceressé,*  
*With all thy falsé ghost of propehsyé !*  
*Thou wenest been a grete devyneressé ;*  
*Now see'st thou not this fool of fantasyé*  
*Peyneth her on ladies for to lyé ?* »

« - Tu mens, s'écria Troïlus, sorcière,  
Qui te caches sous des airs de prophétesse !  
Tu t'imagines avoir don de voyance :  
Ne te vois-tu pas, jouet de fantômes,  
Faire un tas d'efforts, pour calomnier ton sexe ?<sup>50</sup> »

La peur de la sorcellerie se répand en Europe à partir de la fin du XIV<sup>e</sup> siècle et connaît son apogée au XVI<sup>e</sup> siècle, portée par des mouvements hétérodoxes et accrue par la rupture de l'unité religieuse induite par la Réforme. Le xv<sup>e</sup> siècle, avec les premiers traités de l'Inquisition<sup>51</sup> sur le sabbat, contribue à la féminisation de la sorcellerie dans les représentations symboliques et sociales, la sorcière étant présentée comme « la fiancée de Satan<sup>52</sup> ». C'est à cette période que l'on doit le stéréotype de la sorcière maléfique qui a conclu un pacte avec le diable. Un puissant contexte d'antiféminisme intègre alors « les images négatives de la femme, véhiculées par les discours tant médical que théologique ou populaire, faisant de celle-ci une créature faible et inférieure à l'homme et, par conséquent, plus prompte à succomber aux tentations du diable<sup>53</sup> ». Le sabbat devient donc « un lieu de femmes exclusivement » et le crime de sorcellerie « un crime essentiellement féminin<sup>54</sup> ». « La peur du complot satanique exacerbée par le conflit religieux » amalgame à la sorcellerie démoniaque toutes les formes de magie : « chercher à connaître l'avenir constitue une offense au pouvoir de Dieu et ne peut s'obtenir que par un pacte implicite et explicite avec Satan<sup>55</sup> ».

Or Cassandre, « qui fut si instruite qu'elle n'ignorait aucun art », « ne fut-elle pas [...] prophétesse ?<sup>56</sup> », demande Christine de Pizan dans la section qu'elle consacre aux « sages sibylles si fécondes en savoir<sup>57</sup> » du *Livre de la Cité des Dames* (1404-1405). Contribuant à la Querelle des femmes, luttant ardemment contre la misogynie, l'auteure entend défendre et réhabiliter le sexe féminin. Dans un contexte bien différent de l'écriture et de la parution du *Roman de Troie*, elle reprend le motif d'une « magie naturelle » inconnue du vulgaire, pur fruit de la science et de l'étude, refusant à Cassandre en matière de pratiques divinatoires l'exercice de quelque « magie noire » ainsi que l'image, devenue topique, de la sorcière qui pointait chez Boccace (source explicite de la *Cité des Dames*). C'est précisément une figure féminine que Christine de Pizan dote des formes savantes de la divination, alors même qu'à la Renaissance encore « la magie savante [sera] représentée par des intellectuels, des moines et des lettrés, tous des hommes évidemment<sup>58</sup> », lesquels ayant recueilli la tradition juive et arabe se livrent à l'astrologie et à l'alchimie. La science et la culture considérables prêtées à Cassandre par Christine de Pizan sont des éléments positifs qui doivent servir à dédouaner les femmes des préjugés véhiculés par la *doxa* masculine. La princesse troyenne est une des figures emblématiques que choisit l'auteure pour dénoncer les difficultés que rencontrent les femmes en matière d'accès au savoir.

## Du bon usage de la raison et des facultés critiques

Dans sa réception de la figure, le XX<sup>e</sup> siècle fait subir à Cassandre un processus de rationalisation croissant. Dans un monde occidental où la garantie divine est soumise à caution, l'acuité critique et analytique remplace, dans le traitement littéraire de la prophétesse, les effets de la *mania* ou le pacte satanique (dont on trouve encore un écho en 1865 dans les pratiques illicites auxquelles se livre la Malgaigne aurevillienne d'*Un prêtre marié*). Des deux catégories qu'avait posées la tragédie d'Eschyle pour façonner l'identité divinatoire de Cassandre, c'est dès lors la dimension de *prophétès* qui l'emporte sur celle de *mantis*. Tenté par le réinvestissement de la figure, Bertolt Brecht écrit au sujet des facultés de prédiction de la Priamide : « J'aurais envie d'écrire une Cassandre. Naturellement, elle n'a pas le don de seconde vue, elle utilise juste sa vision normale. [...] ainsi l'élément morbide tombe-t-il en même temps que le mystique<sup>59</sup> ».

Au temps des guerres mondiales et des totalitarismes, quand s'effondrent les idéaux humanistes, la clairvoyance de Cassandre devient l'expression de son propre jugement, dans une parole qui n'est plus « dérivée<sup>60</sup> ». Il en va ainsi dans *La Guerre de Troie n'aura pas lieu* (1935) où la protagoniste déclare : « Je ne vois rien, Andromaque. Je ne prévois rien. Je tiens simplement compte de deux bêtises : celle des hommes et des événements ». L'enjeu de la pièce girauducienne consiste à mettre à nu les tensions bien humaines qui, à Troie même, conduisent à l'inéluctable déclenchement du conflit. Dans cette perspective, l'une des fonctions de Cassandre est de s'élever contre la liturgie guerrière, de pointer les discours bellicistes des fauteurs de guerre comme Demokos, le poète nationaliste dont le chant final déclenche les combats.

En 1983, la voix de la Cassandre de Christa Wolf dévoile avec plus de véhémence encore les mensonges d'État et la collusion entre le politique et le religieux destinée à entretenir la logique de guerre. Prêtresse d'Apollon, l'héroïne éponyme a perdu la foi et exécute mécaniquement les gestes du culte. Le dieu n'apparaît plus que dans les rêves<sup>62</sup> de la princesse et, chez une romancière passionnée par la psychologie des profondeurs, les crises qui secouent régulièrement Cassandre sont provoquées par un conflit au sein de sa psyché. Loin d'être des trances divinatoires, ces troubles cessent une fois que l'héroïne a fait face à l'ampleur du refoulé, gagnant dès lors en autonomie de pensée et acceptant son altérité. Wolf a en outre rétrospectivement commenté les résonances politiques et historiques de son récit<sup>63</sup>. Sa réflexion sur les régimes totalitaires a notamment nourri le traitement de Priam en vieillard présidant les séances du conseil dans une déliquescence accrue ou la description du régime de terreur mis en place par le militaire Eumélos. « Qui avait des yeux pour voir, put le voir le premier jour : cette guerre, nous allions la perdre » (« *Wer sehen konnte, sah am ersten Tag : Diesen Krieg verlieren wir*<sup>64</sup> »), déclare Cassandre, ce que sa créatrice, dans les conférences extra-fictionnelles de l'œuvre, commente de la sorte : « Les visions qui s'emparent d'elle n'ont plus rien à voir avec les interprétations rituelles des oracles : elle "voit" l'avenir parce qu'elle a le courage de voir le présent tel qu'il est » (« *Die Gesichte, von denen sie überwältigt wird, haben nichts mehr mit den rituellen Orakelsprüchen zu tun : Sie "sieht" die Zukunft, weil sie den Mut hat, die wirklichen Verhältnisse der Gegenwart zu sehen*<sup>65</sup> »). La Cassandre de Wolf est mue par un « ardent désir de comprendre » (« *eine Gier nach Erkenntnis*<sup>66</sup> ») qui lui fait exercer sa réflexion et son jugement. Ainsi peut-elle décrypter les mécanismes - fabrication d'informations, production d'éléments de langage - qui servent à plonger la cité dans la terreur et le soupçon propres aux régimes dictatoriaux. « On parlait déjà d'"ennemi" avant même qu'un seul Grec fût monté à bord d'un vaisseau » (« *von "Feind" war schon die Rede, eh noch ein einziger Grieche ein Schiff bestiegen hatte*<sup>67</sup> »), remarque Cassandre. Elle tente de lutter contre les directives officielles qui ordonnent de « consacrer désormais les cérémonies aux héros vivants plutôt qu'aux héros morts » (« *der Schwerpunkt aller Feiern sei von den toten Helden auf die Lebenden zu verlegen*<sup>68</sup> »), principes qui servent tant à la dissimulation des mensonges d'État qu'à la célébration du culte de la personnalité. Mais pas plus que la Cassandre de Giraudoux, celle de Wolf n'est entendue. Crainte et moquée, elle est écartée par son père de la sphère publique et, dans un souvenir des versions livrées par Lycophron ou Christine de Pizan, se voit même emprisonnée.

Trop dérangeantes en contexte de propagande nationaliste, belliciste et en régime totalitaire, les très humaines facultés que constituent la lucidité, l'esprit critique et la recherche d'autonomie de pensée manifestées par les personnages de Jean Giraudoux ou de Christa Wolf vouent Cassandre à la stigmatisation. Inaudible, voire insoutenable dans le cadre d'un programme mythologique qui condamne la figure à ne pouvoir être entendue, le discours de la princesse-prophétesse touche au « point aveugle », concept emprunté au lexique psychanalytique que Christa Wolf définit comme suit :

À l'origine, en termes de physiologie, il s'agit d'une « tache insensible à la lumière sur la rétine des vertébrés à l'endroit où le nerf optique rejoint le globe oculaire ». Au sens figuré, elle [l'expression] signale la faiblesse de perception, souvent le refus, d'une personne - ou d'un groupe de personnes - de certains segments de la réalité ou particulièrement de stimulants moraux. Chacun de nous a un ou plusieurs points aveugles, mécanismes de protection contre des vérités et des connaissances qui, à un certain moment du moins, seraient insoutenables<sup>69</sup>

Le message de vérité que délivre les Cassandre de Giraudoux et de Wolf n'est plus - comme dans la tragédie grecque ou latine - proféré par une voix de l'ailleurs ou des confins dans « un indicible qui ne s'accommode d'aucune langue<sup>70</sup> ». La lucidité de Cassandre ne se confond pas avec l'*Alétheia* antique : elle est le fruit d'un travail sur soi, d'un combat contre les aveuglements et les



asservissements volontaires. Cette vérité qui n'est plus donnée est donc à construire ; elle doit « faire l'expérience de la réalité et du temps<sup>71</sup> » comme celle de nombreux renoncements, ainsi que le montre le parcours douloureux de l'héroïne de Christa Wolf. Empruntant le langage clair de la raison, le discours de la Cassandre (post-)moderne n'en est pourtant pas plus audible et demeure insoutenable, l'histoire de la princesse-prophétesse servant à penser et à exprimer, par le moyen du mythe, des questions ontologiques en relation avec l'inscription immémoriale en l'homme de la guerre et de la violence extrême.

Toute promotion de la raison et de la logique chez Cassandre pose aussi la question de la représentation du féminin. Car dans les normes traditionnelles de genre, « la parole est certes reconnue à la femme, on peut même dire qu'elle lui est réservée en tant que bavardage. [...] La parole, mais point le dire. L'homme *dit*, la femme *parle*, c'est toute la différence<sup>72</sup> ». Dans la réception moderne de la figure de Cassandre, la rationalisation dont elle fait l'objet libère certes sa parole d'une inspiration divine extérieure ou la dédouane de l'affectivité sans contrôle que les détracteurs du discours féminin prêtent à celui-ci. Mais, quoique fondé sur des arguments rationnels, le discours de Cassandre ne cesse de dire le désastre et la catastrophe, allant ainsi à l'encontre de l'idéologie de l'héroïsme au masculin héritée des représentations épiques de la guerre. Il est donc fréquemment dévalué tandis que ressurgit à l'encontre de celle qui le prononce le soupçon, voire l'accusation, de magie ou de sorcellerie. Dans *La Guerre de Troie n'aura pas lieu*, Hector traite ainsi sa sœur de « sorcière » (acte I, scène 9) et, au début de son récit, l'héroïne de Christa Wolf se moque d'Agamemnon qui l'a toujours considérée comme une « magicienne » (« *Zauberin* »). La voix de la Priamide ne parvient donc pas à franchir la barrière du genre que généralement la guerre renforce : en tant que figure féminine, Cassandre est jugée étrangère au domaine guerrier, sa parole ne pouvant dès lors pas être entendue en un lieu où elle est supposée ne pas avoir sa place.

## Conclusion : l'actualité testimoniale de Cassandre

À travers ces quelques exemples d'actualisations s'étendant de l'Antiquité à nos jours, une analyse sociopoétique des prophéties de Cassandre considérées dans leurs formes et leurs enjeux symboliques a tenté de montrer combien les représentations sociales - entendues dans un sens large (culturel, anthropologique et idéologique) - travaillent la réception du matériau mythique. La modulation et la reconfiguration des motifs que sont la vision oraculaire ou le discours rationnel de la figure, la relation que celle-ci entretient avec la folie, la magie et la guerre portent l'empreinte des systèmes de valeurs de collectivités données, inscrites dans l'histoire occidentale. Elles reflètent, en les mettant en forme, des questionnements propres à des imaginaires et des constructions socio-culturels en mouvement. Dans une conservation de son identité mythique, les figurations de Cassandre évoluent en fonction des changements de paradigme intervenus dans des domaines touchant en particulier à la représentation du rapport au divin ou à la perception des clivages psychiques et ce sans que ne cesse pour autant de déranger une féminité jugée discordante dans sa relation au savoir et à la raison.

Signe et reflet des changements de représentations en un XX<sup>e</sup> siècle ouvert par les violences et les crimes de la Première Guerre mondiale, la « voix endeuillée<sup>73</sup> » de Cassandre sert désormais tout particulièrement l'expression des problématiques testimoniales. La prophétesse troyenne dit le désastre, porte la mémoire et la parole des victimes des grandes violences préméditées de l'homme sur l'homme, de ceux qui, asservis au nom d'idéologies meurtrières, ont disparu dans l'humiliation la plus complète. Si Cassandre peut aujourd'hui trouver à incarner la catégorie du *testis* (personne qui peut certifier une chose, notamment dans le domaine judiciaire), c'est que, dès l'Antiquité, le potentiel testimonial et la lutte contre la violence radicale de l'oubli font bien partie de son identité mythique : visionnaire parmi les siens (Euripide), elle est à Mycènes, dans la pièce d'Eschyle, l'ultime rescapée du désastre. Mais, on le constate, la qualité de témoin oculaire du personnage antique - « [...] j'ai vu la cité d'Ilion / subir la fin qu'elle a subie<sup>74</sup> » ( *Agamemnon*, v. 1287-1288) - est amplifiée dans nombre d'œuvres contemporaines : « Je l'ai vu » (« *ich habe es gesehen* »)<sup>75</sup>, répète la Cassandre de Wolf tandis que celle de Marion Zimmer Bradley affirme : « j'étais à Troie lors de ces événements. J'ai tout vu » (« *Because I was there, and I saw all* »)<sup>76</sup> ; et l'héroïne de Jean Laude d'avancer inlassablement un autre élément fondamental du témoignage : la preuve (« montrant mes mains, paumes ouvertes, [...] les montrant entravées<sup>77</sup> »).

Pourquoi, dans ces réélaborations contemporaines, la princesse-prophétesse est-elle aussi nettement conçue en figure emblématique du témoignage, voyant ainsi sa fortune et son actualité littéraires renouvelées ? On peut considérer que son signifiant trouve à rencontrer et à incarner deux nouveaux paradigmes qui informent nos systèmes de représentations et de valeurs. Le premier a trait à la rupture anthropologique majeure, à valeur de « puissance d'effraction<sup>78</sup> », qu'a constituée l'expérience des camps et des crimes de masse commis par les différents totalitarismes, une expérience dont Catherine Coquio écrit très justement qu'elle a créé une « déchirure nouvelle dans l'espèce<sup>79</sup> ». Chez Cassandre, le caractère inaudible et mal reçu de son discours (fût-il énoncé rationnellement) fait écho à la difficulté éprouvée par les témoins rescapés des crimes de masse à se faire entendre. D'autre part, la fortune contemporaine de la figure s'explique aussi par le nouveau regard social et anthropologique porté sur le « mineur<sup>80</sup> » (femme, étranger, barbare<sup>81</sup>, fou), le dominé, le subalterne, l'exclu. C'est la voix de ces catégories ou de ceux qui y sont assignés que Cassandre, figure discordante et marginale (notamment en ce qu'elle dénonce les valeurs héroïques ou les hiérarchies de genre), peut donner à entendre. Dépassant la question précise des prophéties de Cassandre, c'est donc au travail de majoration subi depuis des siècles par une figure de « mineure » dans le cadre d'une pensée des normes liée à différents types de situations de

domination (genrées ou esthétiques) qu'une étude sociopoétique pourrait plus largement s'attacher.

---

- 1 Romain Racine, « Cassandre », in Pierre Brunel (dir.), *Dictionnaire des mythes féminins*, Monaco, Éditions du Rocher, 2002, p. 337.
- 2 Homère, *L'Iliade* (chant 24), *L'Odyssée* (chant 11), traduction de Louis Bartollet, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1995, p. 353 et p. 509.
- 3 Marie Goudot, « Le motif dans le tapis pourpre », in Marie Goudot (dir.), *Cassandre*, Paris, Autrement, coll. « Figures mythiques », 1999, p. 37.
- 4 « [Cassandre] était montée à Pergame et aperçut son père, debout sur son char, et le héraut, crieur de la ville. Et elle le vit, lui [Hector], au-dessus des mules, sur un lit étendu. Alors elle poussa un cri, pour qu'on l'entendît d'un bout à l'autre de la ville entière : "Troyens, Troyennes, venez, vous allez voir Hector, si jamais vous l'accueillîtes avec joie, encore en vie, à son retour du combat, car il fut la grande joie de la cité et du peuple entier" », Homère, *L'Iliade*, chant 24, *op. cit.*, p. 353-354.
- 5 Sylvie Ballestra-Puech, « Cassandre ou l'autre scène », in Véronique Léonard-Roques et Philippe Mesnard (dir.), *Cassandre. Figure du témoignage*, Paris, Kimé, 2015, p. 27-46.
- 6 Le concept critique du genre (de l'anglais *gender*) appréhende les rôles et attributs symboliques du masculin et du féminin comme des constructions socio-culturelles, produits d'une socialisation à valeur polarisante et hiérarchisante.
- 7 Marcel Detienne, *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque* [1967], Paris, Librairie Générale Française, 2006.
- 8 *Ibid.*, p. 115.
- 9 *Ibid.*, p. 53 et 122-123.
- 10 *Ibid.*, p. 123
- 11 *Ibid.*
- 12 Maurice Blanchot, *Le Livre à venir*, Paris, Gallimard, 1959, p. 113.
- 13 Louise Bruit Zaidman, « Les filles de Pandore. Femmes et rituels dans les cités grecques », in Georges Duby et Michelle Perrot (dir.), *Histoire des femmes en Occident, t. 1, L'Antiquité* (Pauline Schmitt Pantel, dir.), Plon, 1991, rééd. Paris, Perrin, coll. « Tempus », 2002, p. 492.
- 14 Didier Lett, « Conclusion. Des femmes ambivalentes et excessives », in Anna Caiozzo et Nathalie Ernoult (dir.), *Femmes médiatrices et ambivalentes. Mythes et imaginaires*, Paris, Armand Colin, coll. « Recherches », 2012, p. 415.
- 15 L. Bruit Zaidman, « Les filles de Pandore... », article cité, p. 491.
- 16 *Ibid.*, p. 492. Dans la pensée grecque, l'impureté comme souillure brouillant les catégories a particulièrement trait aux domaines de la naissance et de la mort, champs avec lesquels les femmes auraient davantage de liens.
- 17 C'est ainsi que Paul Mazon traduit *aléthomantis* dans *Agamemnon* (v. 1241), *Tragédies*, Paris, Les Belles Lettres, 2009, p. 55.
- 18 À Mycènes, la Cassandre d'Eschyle dévoile un passé enfoui qui lui était inconnu : le festin d'Atrée, crime à l'origine de la malédiction des Atrides. Là s'origine en partie le potentiel testimonial de la figure. Voir S. Ballestra-Puech, « Cassandre ou l'autre scène », article cité, p. 27-46.



19 M. Detienne, *Les Maîtres de vérité...*, *op. cit.*, p. 71.

20 Voir Auguste Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité* [4 volumes, 1879-1882], Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2003.

21 Nicole Loraux, *Les Expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Paris, Gallimard, 1989, p. 219.

22 Eschyle, *Agamemnon, L'Orestie*, traduction et présentation de Daniel Loayza, Paris, Flammarion, 2001, p. 148. Nous nous référons désormais à cette édition.

23 S. Ballestra-Puech, « Cassandre ou l'autre scène », article cité, p. 37.

24 Gilles Deleuze, *Critique et clinique*, Paris, Minit, 1993, p. 16.

25 Christophe Cusset, « La polyphonie virginal de Cassandre dans l'*Alexandra* de Lycophron », in *Cassandre. Figure du témoignage*, *op. cit.*, p. 56.

26 *Ibid.*, p. 57.

27 Eschyle, *Agamemnon*, *op. cit.*, p. 151

28 *Ibid.*, p. 150.

29 Pierre Judet de La Combe, *L'Agamemnon d'Eschyle. Commentaire des dialogues*, Première partie, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2001, p. 50-51.

30 M. Detienne, *Les Maîtres de vérité...*, *op. cit.*, p. 126.

31 *Ibid.*, p. 127.

32 *Ibid.*

33 *Ibid.*, p. 127-128.

34 On pense à l'*Alexandra* (vers 200 av. J.-C.) de Lycophron, long poème consistant principalement dans l'énoncé des visions de Cassandre.

35 Eschyle, *Agamemnon*, *op. cit.*, p. 151.

36 Voir Alain Testart, « La femme et la chasse », in Françoise Héritier (dir.), *Hommes, femmes : la construction de la différence*, Paris, Le Pommier, Universcience Éditions, 2005, rééd. 2010, p. 147-154.

37 Sacerdoce religieux et champ des armes sont deux des fonctions du masculin dans la sphère indo-européenne. Voir Georges Dumézil, *L'Héritage indo-européen à Rome*, Paris, Gallimard, 1949.

38 Laurence Harf-Lancner, *Les Fées au Moyen Âge. Morgane et Mélusine. La Naissance des fées*, Paris, Champion, 1984, p. 418.

39 Benoît de Sainte-Maure, *Le Roman de Troie*, extraits du manuscrit Milan, Bibliothèque ambrosienne, D55, édités, présentés et traduits par Emmanuèle Baumgartner et Françoise Vielliard, Paris, Librairie Générale Française, coll. « Lettres gothiques », 1998, p. 146-147.

40 *Ibid.*, p. 208-209.

41 L. Harf-Lancner, *Les Fées au Moyen Âge...*, *op. cit.*, p. 411.

42 *Ibid.*, p. 418.

43 *Ibid.*, p. 412 et 416.

44 Voir Jacques-Philippe Saint-Gérard, « Magie, sorcellerie et dictionnaires », in Simone Bernard-Griffiths et Céline Bricault (dir.), *Magie et magies dans la littérature et les arts du 19<sup>e</sup> siècle français*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise-Pascal, coll. « Révolutions et Romantismes », 2012, p. 31.

45 Gottfried von Strassburg, *Tristan und Isolde*, in Dieter Kühn, *Tristan und Isolde des Gottfried von Strassburg. Roman*, Frankfurt am Main, Insel Verlag, 1991, p. 201. *Tristan et Isolde*, traduction Danielle Buschinger, in *Tristan et Yseut. Les premières versions européennes*, édition publiée sous la direction de Christiane Marchello-Nizia et alii, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1995, p. 453.

46 Boccace, *Des cleres et nobles femmes [De mulieribus claris]*, édition de Jeanne Baroin et Josiane Haffen, Paris, Les Belles Lettres, Annales littéraires de l'Université de Besançon, n° 498, 1993, p. 107.

47 *Ibid.*

48 *Ibid.*

49 Voir Colette Arnould, *Histoire de la sorcellerie*, Paris, Tallandier, 1992, rééd. 2009. Rappelons que l'Inquisition est créée en 1231 et qu'en 1326, par la bulle *Super illius Specula*, Jean xxii associe hérésie et sorcellerie.

50 Geoffrey Chaucer, *Troilus and Criseyde*, V, London, J. M. Dent and Sons Ltd, 1974, reprinted 1990, p. 324 ; *Troilus et Criseyde*, in *Les Contes de Canterbury et autres œuvres*, traduction d'Hélène Dauby, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 2010, p. 1332.

51 Nider rédige le *Formicarius* (1435-1437) qui met l'accent sur la sorcellerie. En 1486, Institoris et Sprenger font paraître le *Malleus Maleficarum* qui combat l' « hérésie des sorcières » et désigne particulièrement les femmes comme coupables de sorcellerie.

52 Catherine Chène et Martine Ostorero, « "La femme est mariée au diable !" L'élaboration d'un discours misogyne dans les premiers textes sur le sabbat (15<sup>e</sup> siècle) », in Christine Planté (dir.), *Sorcières et Sorcellerie*, Presses Universitaires de Lyon, coll. « Cahiers Masculin / Féminin », 2002, p. 30.

53 *Ibid.*, p. 31.

54 *Ibid.*

55 J.-M. Sallmann, « Sorcière », in Georges Duby et Michelle Perrot (dir.), *Histoire des femmes en Occident. 16<sup>e</sup>-18<sup>e</sup> siècles* (Natalie Zemon Davis et Arlette Farge, dir.), Paris, Plon, 1991, Perrin, coll. « Tempus », 2002, p. 534.

56 Christine de Pizan, *Le Livre de la Cité des Dames*, texte présenté et traduit par Thérèse Moreau et Éric Hicks, Paris, Stock, 2000, p. 135.

57 *Ibid.*, p. 128.

58 J.-M. Sallmann, « Sorcière », article cité, p. 535.

- 59 Bertolt Brecht, *Journal*, (18 avril 1941), traduction de Ph. Ivernel citée par Ariane Eissen, « Le recours au mythe chez Christa Wolf », *Images du mythe, images du moi. Mélanges offerts à Marie Miguet-Ollagnier*, Presses Universitaires Franc-Comtoises, 2002, p. 256.
- 60 N. Loraux, *Les Expériences de Tirésias*, *op. cit.*, p. 219.
- 61 Jean Giraudoux, *La Guerre de Troie n'aura pas lieu*, édition de Colette Weil, Paris, Librairie Française Générale, 1991, p. 55.
- 62 A. Eissen, « Le recours au mythe chez Christa Wolf », article cité, p. 256.
- 63 Christa Wolf, « De Cassandre à Médée », in M. Goudot (dir.), *Cassandre*, *op. cit.*, p. 130.
- 64 Ch. Wolf, *Kassandra. Erzählung*, München, Luchterhand Literaturverlag, 2000, neue Ausgabe 2004. *Cassandre. Les Prémisses et le récit*, traduction Alain Lance et Renate Lance-Otterbein, Paris, Stock, 1994, p. 343.
- 65 Ch. Wolf, *Voraussetzungen einer Erzählung : Kassandra*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp Verlag, 2008, p. 132 ; *ibid.*, p. 151.
- 66 *Ibid.*, p. 76 ; *ibid.*, p. 328.
- 67 Ch. Wolf, *Kassandra. Erzählung*, *op. cit.*, p. 77 ; *Cassandre*, *op. cit.*, p. 329.
- 68 *Ibid.*, p. 120 ; *ibid.*, p. 382.
- 69 Ch. Wolf, « Réflexions sur le point aveugle », in *Lire, écrire, vivre [Lesen, schreiben, 2005]*, traduction Alain Lance et Renate Lance-Otterbein, Paris, Christian Bourgois Éditeur, 2015, p. 152.
- 70 Pascale Hummel, « Le sens imparti », in Lycophron, *Cassandre*, traduction, notes et commentaires par P. Hummel, Chambéry, Éditions Comp'Act, 2006, p. 213.
- 71 *Ibid.*, p. 214.
- 72 Gisèle Mathieu-Castellani, *La Quenouille et la Lyre*, Paris, José Corti, 1998, p. 111.
- 73 N. Loraux, *La Voix endeuillée. Essai sur la tragédie grecque*, Paris, Gallimard, 1999.
- 74 Eschyle, *Agamemnon*, *op. cit.*, p. 151.
- 75 Ch. Wolf, *Kassandra. Erzählung*, *op. cit.*, p. 87 ; *Cassandre*, *op. cit.*, p. 381.
- 76 Marion Zimmer Bradley, *The Firebrand*, London, Roc, Penguin Books Ltd, 2003, p. 13 ; *Troie ou la trahison des dieux*, traduction d'Hubert Tezenas, Paris, Pygmalion / Gérard Watelet, repris en Librairie Générale Française, 2004, p. 3.
- 77 Jean Laude, *Le Dict de Cassandre. Poème*, Fata Morgana, 1982, p. 13.
- 78 Catherine Coquio, *La Littérature en suspens. Écritures de la Shoah : le témoignage et les œuvres*, Paris, L'Arachnéen, 2015, p. 190.
- 79 *Ibid.*, p. 186.
- 80 Gilles Deleuze a particulièrement problématisé la réflexion sur la catégorie du mineur comme « sous-système » par rapport au majeur. Ainsi écrit-il : « Minorité et majorité ne s'opposent pas seulement d'une manière quantitative. Majorité implique une constante idéale, comme un mètre-étalon par rapport auquel elle s'évalue, se comptabilise. [...] Une autre détermination que la constante sera donc considérée comme minoritaire, par nature et quel que soit son nombre » (« Philosophie et minorité », *Critique*, Paris, Minuit, février 1978, n° 369, p. 154-155). Opposé à celui de « verticalité », le concept d' « horizontalité » sous la forme du «

rhizome » a également été théorisé par Gilles Deleuze et Félix Guattari, catégorie selon laquelle l'Histoire ne peut plus être écrite par le haut et doit donner plus de visibilité à la marge. Voir *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Minuit, coll. « Critique », 1980.

<sup>81</sup> Rappelons que dans les tragédies grecques puis latines, Cassandre, la non-Grecque, l'Orientale est perçue comme une figure de barbare. L'*Agamemnon* d'Eschyle développe tout particulièrement ce point.

## Pour citer cet article

---

### Référence électronique

Véronique LÉONARD-ROQUES, « Essai d'approche sociopoétique de la figure de Cassandre », *Sociopoétique* [En ligne], *Mythes, contes et sociopoétique*, mis en ligne le 10/02/2016, URL : <http://sociopoetiques.univ-bpclermont.fr/mythes-contes-et-sociopoetique/dossier/essai-d-approche-sociopoetique-de-la-figure-de-cassandre>

---