

Métamorphoses de l'utérus d'Hippocrate à Ambroise Paré

Autor(en): **Dasen, Véronique**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Gesnerus : Swiss Journal of the history of medicine and sciences**

Band (Jahr): **59 (2002)**

Heft 3-4

PDF erstellt am: **27.04.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-520954>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Métamorphoses de l'utérus d'Hippocrate à Ambroise Paré*

Véronique Dasen

Summary

The treatise *Des monstres et prodiges* (1579, 1585) by Ambroise Paré includes a vignette depicting a monstrous embryo in the form of a human head surrounded by snakes. This picture belongs to the iconographic tradition relating to the Graeco-Roman mythology of sexuality and procreation. It derives from the belief in the womb's animal nature, illustrated on magic Graeco-Roman and Byzantine gemstones, where the uterus is shown in turn as a cupping vessel, a scarab-beetle, an octopus or the head of Gorgo.

Résumé

Le traité *Des monstres et prodiges* (1579, 1585) d'Ambroise Paré contient une vignette figurant un embryon monstrueux qui se résume à une tête humaine entourée de serpents. Cette image appartient à une longue tradition iconographique liée à l'imaginaire de la sexualité et de la procréation. Elle représente un avatar de la croyance antique en l'animalité de la matrice, illustré sur les intailles magiques gréco-romaines et byzantines, où l'utérus devient tour à tour ventouse, scarabée, pieuvre ou tête de Gorgone.

* *Remerciements*: Cet article est issu de ma conférence d'habilitation, intitulée «Hystérie et *Diva Matrix*», prononcée à l'Université de Fribourg le 16 mars 2000, ainsi que du cours donné à Paris à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (IV^e section) en mai 2000, à l'invitation de Danielle Gourevitch. Que tous ceux qui m'ont apporté leur soutien amical soient ici remerciés, en particulier J.-J. Aubert, V. Barras, F. Dunand, M. Gabolde, H. King, K. Lussi et C. Spieser.

Abréviations: Sauf mention, toutes les traductions citées ici sont tirées des éditions Belles-Lettres à Paris.

Littré = Hippocrate, *Opera omnia*, éd. et trad. fr. E. Littré, 10 vol., Paris, 1839–1861.

Kühn = Galien, *Opera omnia*, éd. et trad. lat. C. G. Kühn, 20 vol., Leipzig, 1821–1833.

PGM = K. Preisendanz (éd.), *Papyri Graecae Magicae*, 3 vol., Leipzig/Berlin, 1928–1941.

Véronique Dasen (P.D. Dr.), Le Hobelet, CH-1783 Pensier.

Le monstre

Dans son ouvrage *Des monstres et prodiges*, Ambroise Paré (1509–1590) raconte la découverte d'une créature étrange:

Ce présent Monstre que vous voyez cy depeint a esté trouvé dedans un oeuf, ayant la face et visage d'un homme, tous les cheveux de petits serpenteaux tous vifs et la barbe à la mode et façon de trois serpents qui luy sortoyent hors du menton.

L'auteur ajoute plusieurs précisions qui viennent renforcer la véracité du témoignage:

[...] et fut trouvé le quinziesme jour du mois de Mars dernier passé 1569, chez un Advocat nommé Baucheron à Authun en Bourgogne, par une chambrière qui cassa des œufs pour les mettre au beurre, entre lesquels cestuy-cy estoit: lequel estant cassé par elle, veit sortir le-dit Monstre, ayant face humaine, les cheveux et barbe de serpents, dont elle fut merveilleusement espouventee.

Elle donna le blanc au chat, «qui en mourut subitement». Averti, le Baron de Senecey fit envoyer le monstre au roi Charles qui était à Metz¹.

Le récit est illustré d'une vignette figurant un œuf contenant une tête masculine à la chevelure hérissée de serpents menaçants, arborant trois autres serpents en guise de barbichette (fig. 1a).

L'anecdote est répétée par Fortunio Liceti, de la Faculté de Padoue (1577–1656), dans son traité *De la nature, des causes, des différences des monstres* (1616)². L'illustration présente un œuf renfermant une tête aux traits féminins, d'aspect moins féroce; une série de serpents émergent de son chignon bien ordonné, trois autres reptiles ondulent à son menton (fig. 1b).

Comment expliquer la formation de cet être hybride? A. Paré l'inclut dans la catégorie des monstres produits par une «trop grande quantité de semence», sans donner de détail. F. Liceti, par contre, s'attache à analyser le phénomène. Il croit possible le mélange de semences d'espèces différentes et avance plusieurs hypothèses. Un homme atteint de démence a pu s'accoupler avec une poule. En s'altérant, la semence humaine serait devenue un poison qui causa la mort du chat³. Une partie de cette semence aurait conservé assez

1 Ambroise Paré, *Des monstres et prodiges*, chap. III, l. 58–69 (4^e édition, Paris, 1585; éd. J. Céard, Genève, Droz, 1971, 13–14). L'anecdote apparaît pour la première fois dans la 3^e édition de 1579.

2 *De monstrorum natura, causis et differentiis libri duo*, Padoue, 1616 (rééd. 1634, 1665, 1668, trad. fr. 1708).

3 La notion de la toxicité de la semence humaine se trouve notamment chez Galien, *De locis affectis* 6, 5 (Kühn VIII, 421–424) qui attribue l'hystérie féminine à la rétention de sperme; en se corrompant, celui-ci devient un poison violent dont l'effet est comparé à la morsure d'une araignée venimeuse ou au poison du dard d'un scorpion. Cf. H. King, *Hippocrates' woman. Reading the female body in ancient Greece* (London, New York 1998) 232–233.



Fig. 1a



Fig. 1b

Fig. 1a. Le monstre d'Autun. Vignette tirée d'A. Paré, *Des monstres et prodiges*, Paris, 1585. D'après J. Céard (éd.), (Genève 1971) 13, fig. 7.

Fig. 1b. Le monstre d'Autun. Vignette tirée de F. Liceti, *De monstrorum natura, caussis et differentii libri duo*, Padoue, 1616. D'après J.-L. Fischer, *Monstres. Histoire du corps et de ses défauts* (Paris 1991) fig. p. 64.

de force pour produire une tête humaine, mais avec des cheveux et une barbe en forme de serpents. Vorace, la poule a pu aussi picorer successivement de la semence humaine répandue par terre, du sang menstruel et des œufs de serpents. Fécondée par un coq, elle aurait pondu un œuf contenant tous ces éléments répugnants. «L'albumine vénéneuse» serait faite du sang menstruel, autre substance traditionnellement toxique⁴. A défaut de coq, le volatile se serait accouplé avec un serpent après avoir mangé du sperme et du sang. F. Liceti précise qu'une servante affirmait avoir été témoin d'un fait de ce genre:

[...] une servante, qui était à mon service, Julia, m'a souvent dit que les poules s'accouplaient avec des vipères, et que des œufs sortaient des petits serpents. Elle connut une poule qui, dès le point du jour, gloussait auprès d'un chêne pour appeler l'aspic, passait la journée avec lui, s'accouplant fréquemment.⁵

4 Cf. D. Gourevitch, *Le mal d'être femme. La femme et la médecine dans la Rome antique* (Paris 1984) 96–103. J.-J. Aubert, "Threatened wombs: aspects of ancient uterine magic", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 30 (1989) 430–433; J. Vons, *L'image de la femme dans l'œuvre de Pline l'Ancien* (Bruxelles 2000) 119–125.

5 *De la nature, des causes, des différences des monstres*, ch. IX (1634; trad. et résumé F. Houssey, Paris, éd. Hippocrate, 1937, 91).

Enfin l'auteur n'exclut pas la possible influence maligne du démon, capable de féconder la poule avec la semence de différents animaux, ou de transformer le fœtus en lui incorporant des éléments d'autres espèces.

Les études relatives à l'histoire de la tératologie citent cette anecdote exemplaire à plus d'un titre⁶. Les hybrides, dont le monstre d'Autun constitue un cas extrême, étaient un thème très populaire au XVI^e siècle⁷. Les récits de A. Paré et F. Liceti sont révélateurs du goût de leur temps pour les «miracles de la nature»:

Tout ou presque est alors possible dans la nature. Le rôle du médecin n'est pas de s'interroger sur la réalité d'un veau à tête humaine ou d'un homme à tête d'éléphant, mais de trouver une ou plusieurs explications à ces phénomènes.⁸

A. Paré recueille sans réserve les anecdotes les plus inouïes qui témoignent de la puissance de l'œuvre divine⁹. F. Liceti accepte de bonne foi les descriptions de Paré, plus enclin à dissenter sur le jeu des causes naturelles qu'à obtenir les preuves de l'existence des phénomènes les plus invraisemblables. L'exemple du monstre d'Autun lui est utile pour développer différentes théories sur le mélange des semences, ici à la fois humaines (sperme et sang menstruel) et animales (poule et serpent)¹⁰.

La vignette qui accompagne cette anecdote recèle un autre témoignage qui n'a jusqu'ici pas retenu l'attention. Pourquoi cet embryon monstrueux est-il réduit à n'être qu'une tête? D'où vient ce motif de la chevelure enserpentée? A. Paré y voit une tête masculine, F. Liceti celle de la Méduse. Que signifient ces comparaisons?

Loin d'être le produit du hasard, ce dessin est l'avatar d'une longue tradition iconographique liée à l'imaginaire de la sexualité et de la procréation dans le bassin méditerranéen antique. Son modèle dérive des représentations magiques gréco-romaines et byzantines qui traitent la matrice (ou utérus, les deux termes sont synonymes) comme un organe doué d'une vie propre qu'il faut surveiller, contrôler, voire maîtriser. Ces images la présentent sous différentes formes, animées ou animales, tantôt ventouse mobile, pieuvre (poulpe) ou Gorgone.

6 Par exemple J.-L. Fischer, *Monstres. Histoire du corps et de ses défauts* (Paris 1991) 57 et 64–65.

7 C. Kappler, *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Âge* (Paris 1980) 147–157.

8 Fischer (n. 6 *supra*) 1991, 64.

9 Sur cette position héritée d'Augustin, J. Céard, *La nature et les prodiges* (Genève 1996) 27–29.

10 J. Céard 1996, 438, 442–447, 451–456.

De la ventouse à la pieuvre

L'image de l'utérus apparaît sur une catégorie particulière d'intailles magiques qui se rapportent à la protection de la femme enceinte et de l'embryon. La plupart de ces amulettes proviennent d'Égypte où l'on situe leur centre de production. Leur fabrication semble avoir débuté vers le I^{er} s. av. J.-C. pour connaître une très grande vogue à l'époque romaine impériale (II^e et III^e s. apr. J.-C.)¹¹.

Ces gemmes étaient traditionnellement taillées dans de l'hématite ou «pierre de sang», une pierre de couleur grise à reflets métalliques, formée d'un sesquioxyde de fer. Cette pierre était très prisée car elle dégage une couleur rouge, comme du sang, quand on la pulvérise ou qu'on la plonge dans de l'eau; on lui attribuait le pouvoir de stopper les hémorragies par magie sympathique¹². D'autres pierres étaient utilisées, comme le jaspe ou la cornaline dont la couleur rouge évoque aussi des vertus hémostatiques. Ces pierres opaques portent d'ordinaire sur les deux faces des gravures où se déploie l'imaginaire syncrétiste du milieu alexandrin qui les a produites. Aux formules magiques (invocations, mots imprononçables, signes cabalistiques) s'ajoutent des représentations empreintes de croyances grecques, égyptiennes et juives. Si les inscriptions sont écrites en alphabet grec, elles invoquent principalement des dieux ou démons sémites (Iaô, Sabaoth, etc.), tandis que les divinités figurées appartiennent au panthéon hellénisé de l'Égypte romaine (Harpocrate, le serpent Chnoubis, Bes, Khnoum, Isis)¹³.

Comment utilisait-on ces amulettes? Certaines sont percées ou possèdent un anneau, d'autres devaient être serties dans une monture, ou glissées dans un sac de tissu ou de cuir. Ces petits objets étaient portés sur le corps, liés au bras, à la cuisse, sur les reins, ou simplement placés près de l'endroit doulou-

11 La plus ancienne allusion à ce type de gemme date de 150 av. J.-C.; M. Smith, "Relations between magical papyri and magical gems", dans: J. Bingen, G. Nachtergaele (éds), *Actes du XV^e congrès international de papyrologie, Bruxelles-Louvain 20 août-3 septembre 1977*, III (Bruxelles 1979) 129-136. Sur cette chronologie, voir aussi R. Kotansky, *Greek Magical Amulets. The inscribed gold, silver, copper and bronze lamellae* (Opladen 1994) XVII-XIX.

12 *Kérygmes lapidaires d'Orphée*, 22: «[...] la pierre hématite, appelée ainsi à partir de sa couleur même, car elle a un aspect sanguin. Si on la broie et si on la dissout dans l'eau, elle la rend elle-aussi toute sanglante.» Voir aussi *Lapidaire orphique*, 658-663. Le terme d'hématite a bien sûr pu désigner différents types de pierre. Sur les propriétés de cette pierre, E. Zwierlein-Diehl, *Magische Amulette und andere Gemmen des Instituts für Altertumskunde der Universität zu Köln* (Opladen 1992) 41-42; A. E. Hanson, "Uterine amulets and Greek uterine medicine", *Medicina nei Secoli* 7 (1995) 281-299.

13 Leur usage semble avoir été répandu dans toutes les couches d'une société hellénisée; Zwierlein-Diehl 1992, 17-40. Aubert (n. 4 *supra*) 1989, 444-445, note l'absence de divinités traditionnellement associées à la naissance en Égypte, comme Heqet ou Taweret.

reux, par exemple sous la tête. Parfois la pierre est brisée, probablement parce qu'une moitié devait être ingérée pulvérisée dans un liquide¹⁴. L'accomplissement de divers rites, comme la récitation d'une formule magique, venait sans doute renforcer leurs pouvoirs¹⁵. Les médecins ne se sont pas opposés à ces coutumes, tout en ne se faisant aucune illusion sur leur efficacité¹⁶.

L'iconographie de ces intailles témoigne de la popularité de la croyance en l'animalité de la matrice¹⁷. Bien attestée dans les pratiques magiques, cette idée préconçue traverse toute l'Antiquité et survit jusqu'au XVIII^e siècle. Dans sa variante la plus extrême, la matrice possède une vie indépendante de la volonté de la femme. Dans le *Timée* de Platon, l'organe est décrit comme un animal doué d'une vie propre:

[...] chez les femelles, ce qu'on nomme la matrice ou utérus est, en elles, comme un vivant (ζῶον) possédé du désir de faire des enfants. Lorsque, pendant longtemps et malgré la saison favorable, la matrice est demeurée stérile, elle s'irrite dangereusement; elle s'agite en tout sens dans le corps, obstrue les passages de l'air, empêche l'inspiration, met ainsi le corps dans les pires angoisses et lui occasionne d'autres maladies de toutes sortes.¹⁸

Arétée de Cappadoce (I^{er} s. apr. J.-C.) reprend cette notion d'animal précieux dans son traité des *Signes et causes des maladies aiguës*:

Au milieu des os coxaux de la femme est placée la matrice, viscère féminin, presque animalisé, car il se meut de lui-même çà et là vers les flancs, se porte tantôt vers les parties supérieures sous le cartilage du sternum, tantôt vers les côtés, à droite ou à gauche, vers le foie ou

14 *Damigéron-Evax*, 1, 6–8 (l'aétite); 9, 6–9 (l'hématite). Voir Zwierlein-Diehl (n. 12 *supra*) 1992, 50, n° 21, pl. 15, et n° 30 A, pl. 20; P. Gaillard-Seux, «Les amulettes gynécologiques dans les textes latins médicaux de l'Antiquité», dans: C. Deroux (éd.), *Maladie et maladies dans les textes latins antiques et médiévaux, Actes du V^e colloque international «Textes médicaux latins»* Bruxelles, 4–6 septembre 1995 (Bruxelles 1998) 80–82.

15 R. Kotansky, «Incantations and prayers for salvation on inscribed Greek amulets», in: Ch. A. Faraone, D. Obbink (éds), *Magika Hiera. Ancient Greek magic and religion* (New York, Oxford 1991) 107–137.

16 «On ne doit pas s'opposer à leur utilisation: si l'amulette n'a aucun effet direct, du moins l'espoir que place en elle la malade lui redonnera-t-il peut-être du ressort moral» (Soranos, *Gyn.* 3, 12, 110–113).

17 Les principales études sur ces intailles magiques sont celles de C. Bonner, *Studies in Magical Amulets Chiefly Graeco-Egyptian* (Ann Arbor 1950); A. A. Barb, «Diva matrix», *J. Warburg and Courtauld Institute*, 16 (1953) 193–238; A. Delatte, Ph. Derchain, *Les intailles magiques gréco-égyptiennes de la Bibliothèque Nationale* (Paris 1964); Zwierlein-Diehl (n. 12 *supra*) 1992; Hanson (n. 12 *supra*) 1995; H. Guiraud, *Intailles et camées romaines* (Paris 1996).

18 Platon, *Timée*, 91c. Relevons que chez Platon les autres parties du corps sont aussi douées d'une vie propre. Le phallus, par exemple, est également un *zôon* «sourd à la voix de la raison, emporté par de furieux appétits». D'autres auteurs, comme Aristote, comparent le cœur et les organes sexuels à un animal (*Part. An.* 3, 4, 666a 20–23, 666b 16–17). Cf. M. Gabolde, «Notes sur un «scarabée de cœur» conservé au Musée de Roanne», *Cercle lyonnais d'égyptologie Victor Loret*, Bulletin n° 2 (Lyon 1988), 13–20, sur un scarabée de cœur de Basse-Epoque garantissant le bon fonctionnement du cœur symbolisé par l'image de deux grenouilles accouplées.

les viscères abdominaux, tantôt, et plus volontiers encore, vers les parties inférieures; et pour le dire en un mot, c'est un organe tout vagabond. Il est agréablement affecté par les bonnes odeurs et va au devant d'elles; il supporte au contraire les mauvaises avec peine et les fuit. Au total la matrice est chez la femme comme un être vivant dans un autre.¹⁹

Pour les médecins hippocratiques, ces mouvements obéissent à une logique mécanique et hydraulique. Les migrations de la matrice sont dues à sa sensibilité particulière aux variations de chaleur et d'humidité, ainsi qu'aux odeurs. Déshydratée, la matrice se déplace dans le ventre à la recherche d'humidité. Si elle intercepte la voie respiratoire, elle peut exercer une véritable pression physique qui cause une suffocation, parfois mortelle, la fameuse ὑστερική πνίξις. La santé ne peut être rétablie que si l'on parvient à faire redescendre la matrice à sa place naturelle. Cette conception d'un organe mobile, mais régi par des lois naturelles, se retrouve avec des variantes chez Soranos et Galien; retenu dans la cavité abdominale par des ligaments, l'utérus ne migre plus, mais peut tout de même s'enflammer et bouger²⁰.

D'autres mouvements imaginaires sont au cœur de la gynécologie antique, notamment d'ouverture et de fermeture. L'utérus ne fait pas que s'ouvrir pour le passage des règles. Un mécanisme délicat régit la procréation. A l'ouverture de l'utérus pour attirer le sperme, succède sa fermeture pour le retenir et permettre que s'opère le processus de la conception. Une femme avertie était jugée capable de percevoir ces mouvements. Selon Soranos, elle éprouvait un frisson²¹, tandis que Galien affirme que «le jour où la conception a eu lieu, les femmes enceintes sentent que leur utérus s'agite et se déplace»²².

Sur les intailles magiques, l'utérus est figuré sous différentes formes. La plus commune le montre comme une ventouse médicale dont le col est fermé par une clé à trois, cinq ou sept dents (fig. 2a).

L'image du récipient creux se trouve déjà dans le *Corpus hippocratique*. L'auteur du traité *De la génération* y compare la matrice à un vase, τὸ ἄγγος, capable de modeler l'embryon, et même de lui imposer une contrainte susceptible de le déformer, si la matrice est trop petite ou mal conformée²³. Dans le traité *De l'ancienne médecine*, la métaphore de la ventouse médicale, σικύα ἰατρική, permet d'expliquer comment la matrice peut aspirer et retenir le

19 Arétée, *Signes et causes des maladies aiguës*, 2.11 (trad. R.T. H. Laennec, éd. et com. M. D. Grmek, Genève, Droz, 2000, 61–62).

20 King (n. 3 *supra*) 1998, 212–234.

21 Soranos, *Gyn.* 1, 14, 43–45.

22 *De facultatibus naturalibus*, 3, 3 (Kühn II, 149) (trad. C. Daremberg, Paris, 1854). Cf. Hippocr. *Gen.* 5, 1 (Littré VII, 476–477): «La femme a-t-elle eu déjà des enfants, et remarque-t-elle quand la semence, ne sortant pas, est restée, alors elle sait le jour où elle a conçu.»

23 Hippocr. *Gen.* 9–10, 1 (Littré VII, 628–629).

sperme²⁴. «Le cas est le même que celui des vases salis qu'on lave à l'eau chaude et qui aspirent l'eau quand on les retourne le col en bas», précise Aristote²⁵.

La clé à plusieurs dents se réfère au souci de contrôler les mouvements d'ouverture et de fermeture du col de l'utérus²⁶. Une matrice mal close pourrait faire avorter la grossesse, ou nuire à l'embryon en laissant échapper la nourriture nécessaire à sa croissance²⁷. La clé devait aussi contrôler l'ouverture de la matrice au moment de la délivrance et prévenir tout risque d'hémorragie²⁸.

Une série de traits tracés en direction du bas semblent figurer les formations ligamentaires qui ancrent l'utérus, avec en haut deux traits horizontaux qui représentent peut-être les tubes utérins. Ces annexes (attaches et trompes utérines) ne furent observées que vers 300 av. J.-C. par Hérophile à Alexandrie²⁹. L'anatomiste les identifia à des canaux spermatiques et en déduisit que la femme n'est pas un «mâle mutilé», comme l'affirmait Aristote, mais plutôt l'envers anatomique du corps masculin; il donna ainsi aux ovaires le même nom qu'aux testicules, δίδυμοι³⁰.

La langue égyptienne pourrait avoir fourni un modèle iconographique. L'hiéroglyphe qui désigne l'utérus figure en effet un utérus bicornué de vache  dont les cornes évoquent les tubes utérins³¹.

24 *De antiqua medicina* 22 (Littré I, 626–628): «De même, les ventouses, qui, larges au fond, se rétrécissent vers le goulot, ont été imaginées pour attirer les humeurs hors des chairs [...]. Parmi les organes intérieurs du corps, une constitution et une forme de ce genre ont été donnée à la vessie, à la tête et à l'utérus. Et manifestement ce sont les parties qui aspirent le plus, et elles sont toujours pleines d'un liquide qu'elles ont attiré.» Soranos le répète: «[...] la forme de la matrice n'est pas, comme chez les bêtes, tortueuse, mais rappelle celle d'une ventouse médicale» (*Gyn.* 1, 4, 43–44).

25 Aristot. *Gen. An.* 2, 4, 739b: «[...] l'émission de sperme ne pénètre pas profondément, contrairement à ce que pensent certains, car le col de l'utérus est étroit.»

26 Sur ce mécanisme, voir Hanson (n. 12 *supra*) 1995, 284–286.

27 Hippocr. *Gen.* 9,1 (Littré VII, 482–483): «Ceci arrive aussi: parfois, des enfants naissent minces et faibles de parents gros et forts. S'il est tel après beaucoup d'autres naissances (normales), il est clair que le fœtus a été malade dans la matrice et qu'une partie de ce qui était destiné à sa croissance s'est échappée de la mère, à cause de la matrice trop béante. Voilà pourquoi l'enfant est devenu faible» (trad. R. Joly, Paris, Belles-Lettres, 1970).

28 L'hémorragie est encore aujourd'hui la cause principale de mortalité lors de l'accouchement. Un type spécifique d'intailles était destiné à contrôler des pertes de sang trop importantes (règles ou hémorragie); A. A. Barb, «Bois du sang, Tantale», *Syria*, 29 (1952) 271–284; Delatte/Derchain (n. 17 *supra*) 1964, 258–259, n° 364.

29 Sur ses connaissances de l'anatomie féminine, H. von Staden, *Herophilus. The art of medicine in early Alexandria* (Cambridge 1989) 213–220.

30 Aristot. *Gen. An.* 2, 3, 737 a 27. Ch. Bonnet-Cadilhac, «Connaissances de Galien sur l'anatomie-physiologie de l'appareil génital féminin», *Hist. Phil. Life Sci.* 10 (1988) 277–280.

31 A. H. Gardiner, *Egyptian Grammar* (London 1957) Sign-list F 45. Voir aussi le signe N 41–42 figurant un demi-bol rempli d'eau, utilisé comme déterminatif pour désigner l'utérus; J. F. Nunn, *Ancient Egyptian Medicine* (London 1996) 53–54, figs 3.3c et 3.5.



Fig. 2a



Fig. 2b



Fig. 2c

Fig. 2a. Hématite (1,65 × 1,37 × 0,21 cm) (150–250 apr. J.-C.). Universität Köln, Institut für Altertumskunde. D'après E. Zwiernlein-Diehl, *Magische Amulette und andere Gemmen des Instituts für Altertumskunde der Universität zu Köln* (Opladen 1992) pl. 18, n° 27a.

Fig. 2b. Cornaline rouge (2,9 × 2,3 × 0,4 cm). Coll. C. Bonner. D'après C. Bonner, *Studies in Magical Amulets Chiefly Graeco-Egyptian* (Ann Arbor 1950) pl. VII, n° 141.

Fig. 2c. Hématite (2,26 × 1,51 × 0,31 cm). Universität Köln, Institut für Altertumskunde (150–250 apr. J.-C.). D'après Zwiernlein-Diehl 1992, pl. 16, n° 24.

Des variantes plus complexes se rapportent explicitement au temps de la grossesse et à la protection de l'enfant à naître.

Sur une cornaline de la collection Bonner, l'enfant divin Horus-Harpocrate est assis sur la ventouse et touche la clé pour montrer qu'il contrôle le moment de sa naissance (fig. 2b). Ce geste évoque le traité hippocratique *De la nature de l'enfant* qui compare le processus de l'accouchement à l'éclosion d'un poussin; l'enfant déclenche sa naissance «quand la nourriture lui fait défaut», et sort en «bougeant et agitant les pieds»³². La scène est encadrée par le corps d'un serpent qui avale sa propre queue, l'Ouroboros. L'animal crée un espace magique clos, protégé, favorisant la formation du fœtus dans le ventre maternel³³.

32 *Nat. Puer.* 30 = Littré VII, 530–533 (trad. R. Joly). Cf. Ambroise Paré, *Œuvres complètes*, livre XVIII, *De la génération de l'homme*, ch. XIII: «[...] adonc il se meut, et rompt les membranes qui le soutiennent» (éd. J.-F. Malgaigne, Paris, 1840–1841, réimp. Genève, Slatkine, II, 1970, 664).

33 Cf. Delatte/Derchain (n. 17 *supra*) 1964, 48–49, sur le motif du scarabée entouré d'un ouroboros, symbole du cycle solaire et plus particulièrement de la résurrection d'Osiris.

Le serpent Chnoubis, un être composite à tête de lion radiée, surmonte la matrice sur une gemme hématite conservée à Cologne (fig. 2c). Ses pouvoirs s'appliquaient à la région du ventre: il était invoqué pour apaiser tant les maux d'estomac que les douleurs de l'enfantement³⁴. A droite, Isis, mère de l'enfant divin Horus, et protectrice de la fécondité, tient une corne d'abondance³⁵. A gauche, la momie d'Anubis symbolise la vie nouvelle qui sera bientôt éveillée³⁶. Le serpent Ouroboros encercle la scène, entouré de la formule magique ΣΟΡΟΟΡ, très fréquente sur ce type d'amulettes, qui semble ordonner l'ouverture de l'utérus³⁷.

Sur d'autres exemplaires, Harpocrate est perché sur les épaules du dieu nain Bes, patron des naissances en ancienne Egypte³⁸, tandis que le dieu bélier Khnoum tient dans sa main l'utérus-ventouse où l'embryon doit être façonné.

Une variante iconographique souligne l'animalité de la matrice. De ventouse, l'organe devient pieuvre (ou poulpe), les ligaments (ou les dents de la clé) se transforment en tentacules. Une anomalie signale l'origine iconographique de ce nouveau motif: l'animal est figuré avec sept bras, un nombre qui n'est pas réaliste, mais correspond à celui des dents de la clé protectrice³⁹.

Sur une gemme en jaspe rouge conservée au British Museum, une pieuvre à sept tentacules est surmontée par un scarabée. L'inscription magique KKK se rapporte au contrôle des douleurs de la zone de l'abdomen⁴⁰. Le motif de l'autre face évoque clairement le moment de l'accouchement: une femme nue est assise sur un siège obstétrical dont elle tient les poignées (fig. 3a et b).

Dans le milieu culturel gréco-romain, l'image du poulpe décrit métaphoriquement les particularités de l'utérus. Animal marin, le poulpe évoque la nature humide de la matrice, hydratée par différents liquides (sanguin, sper-

34 Ou Chnouphis, Knoubis. Selon Delatte/Derchain (n. 17 *supra*) 1964, 54–55, son nom dérive probablement de celui du dieu Khnoum qui forme sur son tour le corps des enfants à naître.

35 Isis en sa qualité de divinité protectrice et régénératrice qui «donne la vie». Voir p. ex. F. Durnand, *Isis, Mère des dieux* (Paris 2000).

36 Les magiciens comparent même parfois explicitement l'utérus à une tombe, et la naissance à une résurrection; un papyrus magique du V^e s. apr. J.-C. ordonne au fœtus: «Sors de ta tombe, le Christ t'appelle»; voir Aubert (n. 4 *supra*) 1989, 439–440 (*PGM* CXXIIIa50). Sur ce symbolisme funéraire, Barb (n. 17 *supra*) 1953, 206–207, 230.

37 Cette formule se retrouve sur les papyrus magiques du même type; Hanson (n. 12 *supra*) 1995, 292–293, n. 33. Voir p. ex. Delatte/Derchain (n. 17 *supra*) 1964, n° 346, 349, 353, 357, 360–361; D. Lippi, “About a medical amulet in the archaeological museum in Florence”, *Medicina nei secoli* 2 (1990) 215–220, fig. 217.

38 V. Dasen, *Dwarfs in Ancient Egypt and Greece* (Oxford 1993) 67–75.

39 Sur la pieuvre ou poulpe en méditerranée antique, voir J. Delorme, Ch. Roux, *Guide illustré de la faune aquatique dans l'art grec* (Juan-les-Pins 1987) 29–31.

40 Les trois kappas pourraient être l'abréviation d'une formule magique du type Kok Kouk Koul. Voir Bonner (n. 17 *supra*) 1950, 63–64, 92–93.

matique, etc.) qu'elle a pour fonction de réguler. Les nombreux tentacules suggèrent sa faculté de se mouvoir dans toutes les directions quand elle devient trop sèche et trop légère⁴¹.

Plusieurs auteurs médicaux explicitent le lien entre l'animal et les organes génitaux féminins. Hérophile aurait ainsi comparé le col de la matrice à la tête d'un poulpe: «la partie prolabée (de l'utérus) ressemble selon Hérophile à une tête de poulpe (κεφαλῇ πολύποδος)», dit Soranos⁴². La texture de l'organe évoque aussi celle de l'animal. Selon Soranos,

[...] chez les femmes qui ont eu des enfants (l'orifice de la matrice) devient relativement calleux, comme la tête d'un poulpe et rappelle pour parler comme Hérophile, le haut de la trachée.⁴³

Galien décrit l'utérus comme garni de petites ventouses ou cotylédons qui permettraient au chorion (placenta) d'adhérer à l'utérus:

[...] l'utérus par leur intermédiaire s'accroche à la membrane comme les poulpes s'attachent par leurs suçoirs. Car ces formations vasculaires sont tellement semblables aux suçoirs des poulpes qu'on ne leur a pas donné d'autre nom.⁴⁴

Cette remarque provient de l'observation de l'utérus de ruminants qui présente effectivement une centaine de proéminences disposées sur la surface de l'utérus⁴⁵. Galien commente l'*Aphorisme* 5,45 qui soutient sa théorie:

Hippocrate dit: «toutes celles qui, d'une constitution normale, avortent à deux ou trois mois sans cause évidente, ont des cotylédons pleins de mucus qui ne peuvent retenir l'embryon du fait de son poids et s'arrachent» et assurément, Dioclès de Carystos et Praxagoras de Cos, fils de Nicarchos, qui vécurent peu après Hippocrate, disent cela, et beaucoup d'autres.⁴⁶

Le terme de tentacule *πλεκτάνη* est aussi utilisé pour désigner les trompes ou les attaches utérines⁴⁷. Selon Aristote, ces cotylédons, «dont la partie convexe est tournée vers l'utérus, la partie concave vers l'embryon», servent de réserve de sang nourricier «comme dans des mamelles»⁴⁸.

41 Voir p. ex. Hippocr. *Nat. mul.* 3 (Littré VII, 314–315). Voir aussi n. 20 *supra*.

42 Soranos, *Gyn.* 4, 6, 39–41. Répété par Oribase, *Coll. Med.* 24, 31.

43 Soranos, *Gyn.* 1, 4, 67–72.

44 *De sem.* 1, 7 (Kühn IV, 537). Trad. Ch. Bonnet-Cadilhac, «L'étude des annexes embryonnaires chez Galien», *Hist. Sci. Med.* 23 (1989) 124 (cotylédon vient de cotyle, la coupe).

45 Bonnet-Cadilhac (n. 44 *supra*) 1989, 123–124.

46 *Aphorismes* 5, 45 (Littré V, 548–549); *Anat. Ut.* X, 9 (Kühn II, 905). Trad. Bonnet-Cadilhac (n. 44 *supra*) 1989, 124.

47 *Anat. Ut.* III, 1, 2 (Kühn II, 890). Voir Bonnet-Cadilhac (n. 30 *supra*) 1988, 271. J. ab Arnim (ed.), *Stoicorum veterum fragmenta* (New York 1986) fr. 2.827.

48 Aristote, *Gen. An.* 2, 7, 745b 32–746a. Dioclès de Caryste (IV^e s. av. J.-C.) croyait à l'existence dans la matrice d'excroissances en forme de tétons, *κοτυληδόνας, πλεκτάνας, κεραίας*, servant à «accoutumer par avance l'embryon à téter les mamelons des seins» (Soranos, *Gyn.* 1, 4, 120–130 et note 54). Voir aussi Aristote, *Gen. An.* 2, 7, 746a19–20.

Cette affinité particulière entre la matrice et le poulpe se retrouve dans plusieurs recettes magico-médicales. La consommation de poulpe fait partie du régime recommandé par les médecins hippocratiques pour soigner divers troubles gynécologiques, notamment dans les traitements pour vaincre la stérilité. Manger du poulpe devait aussi aider les jeunes accouchées à éliminer rapidement les lochies⁴⁹. Elles en recevaient traditionnellement en présent à la fête des Amphidromies qui se déroulait cinq ou sept jours après la naissance⁵⁰.

Le motif du scarabée renforce l'évocation du processus de la naissance. Dans la religion égyptienne, le scarabée Khepri représente le soleil à son lever; il symbolise «celui qui naît à l'existence». Sous la forme d'amulettes, sa protection devait faciliter le cours de la grossesse et la renaissance dans l'au-delà⁵¹. Sur la gemme hématite, l'insecte dirige ses pattes vers le poulpe-utérus comme pour en favoriser l'éclosion de l'embryon⁵². Il symbolise parfois lui-même la matrice, ou plus précisément la protection du déroulement de la naissance de l'enfant. Sur une gemme conservée au British Museum, l'image de l'animal remplace celle de la ventouse: l'enfant solaire Horus-Harpocrate est assis sur un scarabée qui préside à sa mise au monde (fig. 3c)⁵³. Barb a relevé que l'image stylisée de la pieuvre présente des analogies formelles avec l'idéogramme égyptien figurant le soleil levant , ce qui soulignerait les pouvoirs de l'amulette capable de favoriser la «venue au jour»⁵⁴.

49 Jeunes accouchées: *Morb. Mul.* 1, 78 (Littré VIII, 174–175); femmes stériles: *Morb. Mul.* 3, 217 (Littré VIII, 420–421). Voir aussi p. ex. *Morb. Mul.* 1, 59 (Littré VIII, 118–119), 2, 135 (Littré VIII, 308–309).

50 Des seiches étaient aussi offertes. Suda s.v. Ἀμφιδρόμια. [...], καὶ δῶρα πέμπουσιν οἱ προσήκοντες, ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον πολύποδας καὶ σηπίας. Voir aussi p. ex. Harpocraton s.v. Ἀμφιδρόμια. M. Golden, *Children and Childhood in Classical Athens* (Baltimore, London 1990) 23–24. B. H. Stricker, *De geboorte van Horus*, I (Leiden 1963) (ex Oriente Lux 14), 44–48, a rassemblé plusieurs textes à ce sujet, notamment celui attribué à Philistion (IV^e s. av. J.-C.) qui donne une explication métaphorique: l'ascension du poulpe grâce à ses ventouses évoque celle de la semence dans l'utérus, puis ses efforts pour s'y incruster (Galien, *Comment. In Hippocrat. Epidem.* II 6, 29 = *CMG* V 10, 1, p. 403, 7–17) (non disponible en Suisse).

51 Cf. l'image stylisée de l'utérus gravée sur les scarabées du groupe oméga (XVIII^e s. av. J.-C.); O. Keel, «Die Ω-Gruppe. Ein mittelbronzezeitlicher Stempelsiegel-Typ mit erhabenem Relief aus Anatolien-Nordsyrien und Palästina», in: O. Keel, H. Keel-Leu, S. Schroer, *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel* (Freiburg-Göttingen 1989) 39–87 (spéc. 56–70).

52 Sur le symbolisme du scarabée en ancienne Egypte, C. Andrews, *Amulets of Ancient Egypt* (London 1994) 50–51, et son adoption en Grèce, V. Dasen, «Squatting comasts and scarab-beetles», in: G. R. Tsetskhladze/A. M. Snodgrass/A. J. N. W. Prag (eds.), *PERIPLOUS. To Sir John Boardman from his pupils and friends* (London, New York 2000) 128–137.

53 G. Pinch, *Magic in Ancient Egypt* (London 1994) 165–166, fig. 88.

54 Gardiner (n. 31 *supra*) 1957, sign-list N 8; Barb (n. 17 *supra*) 1953, 201–202, pl. 33c.

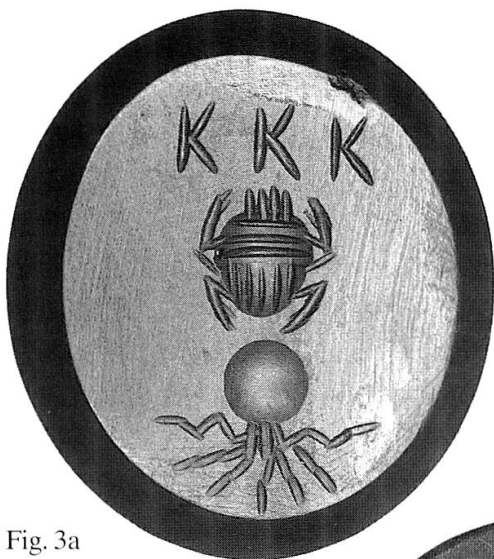


Fig. 3a



Fig. 3c



Fig. 3b

Fig. 3a et b. Jaspe rouge, montée dans une bague en or (1,7 × 1,5 × 1,2 cm). Londres, British Museum, G 389. Courtesy of the Trustees of the British Museum.

Fig. 3c. Jaspe rouge (1,6 × 1,1 × 0,2 cm). Londres, British Museum, G 134. Courtesy of the Trustees of the British Museum.

Largement diffusées, ces amulettes restèrent en usage très longtemps. Un site de la fin du IV^e s. apr. J.-C. en Angleterre (Herts) a livré un exemplaire de gemme hématite avec un poulpe⁵⁵.

Quand elles sont compréhensibles, les inscriptions invoquent le dieu ou démon Ororiouth. Sur une amulette de la collection du Dr Fouquet, le motif du scarabée surmontant un poulpe est entouré d'une formule magique qualifiant Ororiouth de dieu (θεός), seigneur (κύριος) et gardien (φύλαξ) de

55 R. P. Wright, "A Graeco-Egyptian amulet from a Romano-British site at Welwyn, Herts", *The Antiquaries journal* 44 (1964) 143–146.

la matrice des femmes (μήτρας γυναικῶν)⁵⁶. D'autres inscriptions menacent cet organe capricieux. Elles demandent à une divinité inquiétante, comme le dieu Seth-Typhon, de contraindre la matrice à lui obéir. Une amulette conservée au Caire ordonne: «Contracte-toi utérus, sinon Typhon s'emparera de toi.»⁵⁷ Plus bref, l'ordre «Que la matrice soit bien fermée» pourrait se rapporter au temps de la conception, tandis que «contracte-toi», στάλητι μήτρα, se réfère peut-être au moment de l'accouchement⁵⁸. Des ordres similaires sont répandus dans les papyrus magiques d'époque romaine⁵⁹.

La Gorgone

Spécialité de l'Égypte hellénistique et romaine, la production d'amulettes utérines ne semble avoir repris qu'à l'époque byzantine, à Constantinople au X^e siècle, puis en Russie au XI^e siècle⁶⁰.

Aux pendentifs de qualités diverses s'ajoutent désormais des bagues en bronze et en argent. Si les objets en plomb, bronze ou argent ont été essentiellement retrouvés en Asie-Mineure et à Corinthe, les plus précieux (en or, argent, bronze ou cuivre émaillé) proviennent de Russie et d'Europe de l'Est.

L'anthropomorphisme de la matrice apparaît dans une iconographie renouvelée. A l'image de la pieuvre aux sept tentacules succède celle d'une tête de Gorgone entourée de sept ou huit serpents⁶¹. Une formule magique, entière ou fragmentaire, accompagne l'image et compare l'utérus à différents animaux. Sa version complète ordonne:

Utérus, noir et noirissant (encore), toi qui rampes comme un serpent et rugis comme un lion, reste tranquille comme un agneau.⁶²

Des variantes invoquent les pouvoirs hémostatiques de l'amulette. Un pendentif en argent d'Asie-Mineure figure ainsi une tête de Gorgone entou-

56 L. Barry, «Notice sur quelques pierres gnostiques», *Annales du Service des Antiquités d'Égypte* 7 (1906) 241–249, pl. 2 A. Plusieurs étymologies sont possibles: de l'égyptien utérus *w.'rt* (racines sémitiques, de l'hébreu *arar, arah* – que l'on pourrait rendre par *Pudendatrix*, «la nue». Sur ces inscriptions sans rapports avec les papyrus magiques, voir Smith (n. 11 *supra*) 1979.

57 Barry 1906, 246 n° 3; Bonner (n. 17 *supra*) 1950, 84–85 (D 140).

58 Bonner (n. 17 *supra*) 1950, 84 et 92. Sur les différentes significations possibles de cet ordre, voir aussi Hanson (n. 12 *supra*) 1995, 296–297, n. 14. Soranos, *Gyn.* 2, 1, 121–124, mentionne l'existence des contractions utérines.

59 Aubert (n. 4 *supra*) 1989. Delatte/Derchain (n. 17 *supra*) 1964, 254–255, n° 358, publient une gemme hématite portant au revers le signe égyptien *dd* qui exprime aussi le souhait que l'utérus se calme.

60 J. Spier, «Medieval byzantine magical amulets and their tradition», *J. Warburg and Courtauld Institute* 56 (1993) 25–62.

61 Bonner (n. 17 *supra*) 1950, 90–91.

62 Spier (n. 60 *supra*) 1993, 29: Ὑστέρα μελάνη μελανομένη ὡς ὄφις εἰλύεσαι καὶ ὡς δράκον συρίζῃσιν καὶ ὡς λέων βρυχᾷσιν καὶ ὡς ἄρνιον κοιμοῦ.

rée de sept serpents. Seule la fin de la formule est inscrite sur le pourtour de l'objet: «mange du sang, bois du sang» (fig. 4a)⁶³.

D'autres inscriptions désignent la fonction du bijou. L'anneau d'une bague en argent du musée de Corinthe porte simplement l'inscription ὙΣΤΕΡΙΚΩΝ ΦΥΛΑΚΤΗΡΙΟΝ⁶⁴.

Les éléments de cette formule dérivent de la tradition des papyrus magiques d'époque romaine. Le magicien y assimile l'organe malade ou l'utérus à un être animé, voire le compare à un animal qu'il faut maîtriser. En migrant, la matrice pourrait ainsi «*mordre dans le cœur comme un chien*»⁶⁵.

Pourquoi avoir choisi la tête monstrueuse de la Gorgone pour symboliser l'utérus? Ce motif s'inscrit dans une tradition très ancienne. Dans les textes hippocratiques déjà, un vocabulaire imagé anthropomorphise la matrice et associe le haut et le bas du corps féminin. Comme la tête, la matrice a un cou, αὐχὴν, τράχηλος, une bouche, στόμα, des lèvres, χεῖλεα, et une sorte de nez qui perçoit des odeurs qui l'attirent quand elles sont aromatiques, ou la repoussent quand elles sont fétides, nauséabondes. La bouche et le nez du bas peuvent même communiquer avec la bouche et le nez du haut⁶⁶.

Une série de terres cuites votives (III^e–II^e s. av. J.-C.), provenant du sanctuaire de Déméter et Koré à Priène, résument à leur manière cette analogie: elles figurent une femme dont le corps se résume à une paire de jambes surmontée par un ventre où apparaît un visage. Deux grands yeux, un nez et une bouche s'y dessinent au-dessus du sexe qui forme le menton⁶⁷. Cette face étrange se réfère au mythe de la vieille Baubô, qui exhibe un sexe grimaçant en visage pour redonner le goût de vivre à Déméter⁶⁸.

63 Cf. Barb (n. 28 *supra*) 1952.

64 Spier (n. 60 *supra*) 1993, n° 40d, pl. 4.

65 PGM VII, 267–268 (III^e/IV^e s. apr. J.-C.). On les retrouve dans les traités de magie jusqu'au XIX^e s. (Spier n. 60 *supra*, 1993, 48). Lucain (I^{er} s. apr. J.-C.) décrit ainsi les sons inhumains que produit une magicienne thessalienne: «elle a l'aboiement des chiens et le hurlement des loups, la plainte du hibou tremblant et du strix nocturne, le grincement ou le grognement des bêtes sauvages, le sifflement du serpent [...]» (*Pharsale*, 6, 688–93).

66 Par exemple *Aph.* 5, 59 (Littré IV, 554–555); *Morb. Mul.* 2, 145; 2, 169 (Littré VIII, 318–20; 348). Cette tradition a connu une remarquable continuité; les tests de fécondité par l'odeur sont pratiqués jusqu'à la fin du XVIII^e s. Voir S. Byl, «Survivance de quelques préjugés hippocratiques et aristotéliens relatifs à la reproduction humaine dans les écrits médicaux et biologiques de l'âge baroque», *Revue belge de philologie et d'histoire* 64 (1986) 693–703; «L'anthropomorphisme de la matrice dans la médecine de la Grèce ancienne», dans: D. Gourevitch (éd.), *Histoire de la médecine. Leçons méthodologiques* (Paris 1995) 115–121.

67 Th. Karaghiorga-Stathacopoulou, *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)*, III (Zürich, München 1986), s.v. Baubo, 87–90, n° 1.

68 Ou d'où émerge un visage d'enfant, comme pour évoquer un accouchement. Voir M. Olander, «Aspects de Baubô. Textes et contextes antiques», *Revue d'histoire des religions* 202 (1985) 3–55; F. Dunand, «Une «pseudo-Baubô» du musée de Besançon», dans: H. Walter (éd.), *Hommages à L. Lerat* (Paris 1984) 263–270; M. Bruno, «Le mythe de Baubô ou la rencontre de la vulve», *Corps* (mars 2000) 297–304.



Fig. 4a



Fig. 4b



Fig. 4c

Fig. 4a. Amulette en argent d'Asie-Mineure (4–5 cm). Houston, Menil Coll. Photo d'après Spier, *J. Warburg and Courtauld Institute*, 56 (1993) pl. 3b, n° 34.

Fig. 4b et c. Agate, autrefois Gotha, coll. Ducale.

b Dessin de P. Ligorio, d'après J. Spier, *J. Warburg and Courtauld Institute*, 56 (1993) pl. 4g, n° 54.

c Photo d'après Spier, *J. Warburg and Courtauld Institute*, 56 (1993) pl. 4h, n° 54.

Le rapport de Gorgô avec la sexualité est aussi empreint d'un héritage égyptien; la frontalité du monstre dérive de celle du dieu Bès, le protecteur traditionnel des femmes enceintes et des petits enfants en Egypte pharaonique jusqu'à la fin de l'époque romaine⁶⁹. La face de Gorgô renvoie aussi à la fascination, voire la menace que représente le sexe féminin, dont la vue «peut également provoquer l'effroi d'une angoisse sacrée et l'éclat de rire libérateur»⁷⁰. Le sang qui coule de sa tête tranchée évoque celui que perd une femme en couches; une progéniture monstrueuse, Pégase et Chrysaor, surgit de la tête coupée de Gorgô⁷¹. Cette correspondance symbolique ne pouvait échapper au magicien, attentif aux rapports cachés des choses.

69 Dasen (n. 38 *supra*) 1993. Barb (n. 17 *supra*) 1953, 199–200, 208–211, relève que la coiffure de la déesse Hathor, aussi représentée frontalement dans les temples de la naissance, évoque le symbole de l'utérus.

70 J.-P. Vernant, *La mort dans les yeux. Figures de l'Autre en Grèce ancienne* (Paris 1985) 32–34. N. Marinatos, *The Goddess and the Warrior* (London, New York 2000) 56–57. Voir aussi G. Devereux, *Baubô, la vulve mythique* (Paris 1983); P. Quignard, *Le sexe et l'effroi* (Paris 1994) 108–111.

71 I. Krauskopf, S.-Ch. Dahlinger, *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, IV (Zürich, München 1988), s.v. Gorgo, Gorgones, 285–300, en particulier 313 n° 307–311, 314 n° 319–327; I. Krauskopf/Dahlinger 1988, s.v. Gorgones (in Etruria), 330–345, spéc. 339 n° 101–108. Barb

Conclusion

De la Gorgone au monstre d'Autun

Des gemmes utérines byzantines ont figuré dans les cabinets d'antiques et de curiosités des XVI^e et XVII^e siècles. Un manuscrit inédit, conservé à Turin, contient le dessin d'une gemme en agate figurant une Gorgone (fig. 4b et c) qui appartient à la collection de Pirro Ligorio (1513/14–1583), contemporain d'Ambroise Paré⁷².

En 1623, le terme *Diva Matrix* apparaît dans l'échange de lettres de Nicholas Claude Fabri de Peiresc, scientifique et collectionneur, avec le peintre Peter Paul Rubens. L'identification de l'image de l'utérus sur ces intailles magiques ne faisait pour eux aucun doute. Le fait a été souvent relevé, car la signification de ce motif restera ensuite incomprise jusqu'au début du XX^e siècle. Les érudits du XIX^e siècle ont en vain cherché à y reconnaître l'image d'un vase canope, d'un orgue pneumatique portatif, ou du pot d'une roue hydraulique. L'iconographie de ces amulettes ne sera correctement identifiée qu'en 1914 dans l'étude d'Armand Delatte sur les amulettes des Musées d'Athènes⁷³.

Pourquoi l'image de la *Diva Matrix* est-elle reconnue sans hésitation aux XVI^e et XVII^e siècles? C'est que l'époque partage toujours les idées des Anciens sur l'animalité de la matrice. Dans son *Tiers livre*, Rabelais justifie l'appellation d'animal donnée à l'utérus, un organe qui ne peut être apaisé qu'«assovy (si assovy peut estre) par l'aliment que Nature luy a praeparé en l'homme»⁷⁴. Chez Ambroise Paré, la suffocation utérine est due à l'ascension de la matrice gonflée par des humeurs⁷⁵. Notons que son œuvre est écrite en français car il reconnaît n'entendre ni le grec ni le latin. Ses lacunes expli-

(n. 17 *supra*) 1953, 210, relève les vertus fécondantes attribuées au sang d'un décapité en Egypte au XIX^e s. Voir E. W. Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians* (London, New York, Melbourne 31890) 237.

72 Spier (n. 60 *supra*) 1993, n° 54.

73 A. Delatte, «Etudes sur la magie grecque IV. Amulettes inédites des Musées d'Athènes», *Musée Belge* 18 (1914) 21–96 («La clef de la matrice» 75–88). Delatte/Derchain (n. 17 *supra*) 1964, 245.

74 Ch. 32, 57–111 (éd. M. A. Screech, Droz, 1964, 227–231). Voir aussi Montaigne, *Essais*, 3.5.

75 Ambroise Paré, *Œuvres complètes*, livre XVIII, *De la génération de l'homme*, ch. LII: «suffocation de matrice est ablation de libre inspiration et expiration, qui vient, ou pource que l'utérus gouffle et s'enfle, ou pource qu'il est ravi et emporté en haut par un mouvement forcé, et comme convulsif, à cause de la plénitude de ses vaisseaux. L'utérus se gouffle et enfle pource que quelque substance pourrie et corrompue en iceluy se résout en vapeur et ventosités, de la rétention des menstrues, ou de la corruption de la semence, ou d'une apostème faite en la matrice, ou fleurs blanches et autres mauvaises humeurs, qui se putrefient en icelle, ou de ventosités» (éd. J.-F. Malgaigne, Paris, 1840–1841, réimp. Genève, Slatkine, II, 1970, 751).

quent peut-être l'absence de toute référence à la Gorgone dans sa description du monstre d'Autun. En 1649, André Liébault, dans son *Trois livres des maladies et infirmitéz des femmes*, le répète «c'est un animal qui se meut extraordinairement quand elle hait ou qu'elle aime passionnément quelque chose»⁷⁶.

La vignette de l'ouvrage d'Ambroise Paré témoigne ainsi de la ténacité de cette image mystérieuse et inquiétante du corps féminin dans l'imaginaire collectif de son temps. A la gemme utérine se substitue un œuf-matrice contenant toujours une Gorgone, mais symbolisant cette fois le fruit d'une procréation monstrueuse.

Survivances: hérisson et grenouille

Au cours du XVIII^e siècle, le discours médical accorda de moins en moins de crédit à l'idée reçue qui faisait de l'utérus une créature mobile, «un animal dans l'animal». Dans l'imaginaire populaire, toutefois, cette croyance persista sous différentes formes. L'iconographie des ex-voto montre qu'au motif de la pieuvre et de la Gorgone succédèrent bientôt d'autres métaphores animales.

Dès le XVII^e siècle, les femmes du Tyrol du Sud offraient traditionnellement à St-Léonard et St-Vitus des ex-voto en bois de pin ou en fer en forme de boules hérissées de piquants, de 8 à 19 cm de diamètre (fig. 5)⁷⁷. En 1904, R. Andree rapporte en avoir vu suspendu en grappes dans les églises. Ces objets étaient appelés *Bärmutter*, *Muetter*, *Spiess* (lance), *Stachelkugel* (boule hérissée), *Igel* ou *Stacheligel* (hérisson). Ils représentaient la matrice que les femmes sentaient migrer douloureusement jusqu'au cou⁷⁸.

L'origine de ces ex-voto est inconnue. C. Bonner a proposé de faire dériver leur forme étoilée de la tête de Gorgone entourée de serpents; la coutume aurait passé de Grèce byzantine au Tyrol par les Balkans⁷⁹. Notons que cette boule hérissée de piques évoque aussi l'iconographie des gemmes ma-

76 Voir P. Darmon, *Le mythe de la procréation à l'âge baroque* (Paris 1977) 16, et Byl (n. 66 *supra*) 1986. Voir aussi E. Trillat, *Histoire de l'hystérie* (Paris 1986).

77 Plus rarement en cire ou en fer – peintes en rouge. Les piques ont de 2 à 9 cm, de 18 à 48 pointes. R. Andree, *Votive und Weihgaben des katholischen Volks in Süddeutschland. Ein Beitrag zur Volkskunde* (Braunschweig 1904) 136–138 (les plus anciens exemplaires répertoriés datent du XVII^e s.).

78 Andree 1904, 137.

79 Bonner (n. 17 *supra*) 1950, 91. Une gemme destinée à soulager les maux d'estomac porte une étoile à huit branches; Bonner (n. 17 *supra*) 1950, 63, n. 49. Andree (n. 77 *supra*) 1904, 137, signale une autre association: en allemand l'utérus de la vache se nomme *Igelkalb*, à cause de ses aspérités en forme de ventouses.

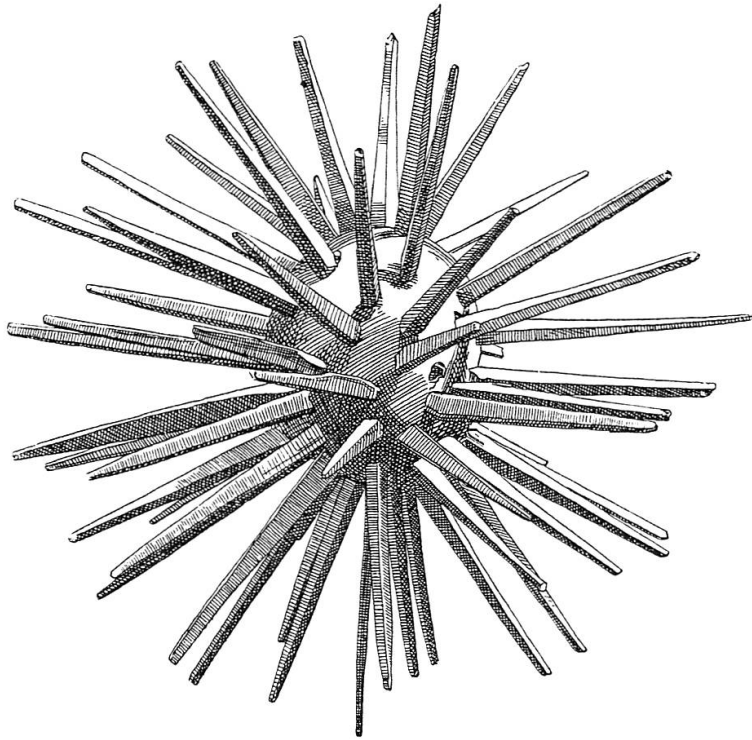


Fig. 5. Utérus-hérisson. Ex-voto en bois peint, d'Agums, Tyrol (env. 17 cm). Dessin d'après R. Andree, *Votive und Weihgaben des katholischen Volks in Süddeutschland. Ein Beitrag zur Volkskunde* (Braunschweig 1904) fig. 101.

giques, en particulier le nimbe solaire du serpent Chnoubis qui devait calmer des maux lancinants de ventre⁸⁰; ces gemmes ont pu être conservées très longtemps au sein d'une famille, passant de génération en génération, bien emballées dans un tissu. L'exemple des «sachets accoucheurs», contenant des reliques protectrices, témoigne de la continuité de ce type de croyances. L'un d'eux, en possession d'une famille d'Auvergne, fut ouvert dans les années 1920. Il renfermait des objets de différentes époques; le plus ancien était un manuscrit de la fin du XIII^e s. orné de miniatures figurant sainte Marguerite s'échappant du dragon⁸¹.

La grenouille représente une métaphore plus répandue et plus ancienne du sexe féminin. Elle personnifie les mouvements d'un organe qui non seulement se déplace mais gratte, mord et demande à être nourri. En Suisse, vers

80 Ce nimbe radié se rapporte aussi à sa nature solaire, car les astrologues grecs le plaçaient dans le signe du lion; Delatte/Derchain (n. 17 *supra*) 1964, 55; Zwierlein-Diehl (n. 12 *supra*) 1992, 28–29, 76–77.

81 A. Aymar, «Contribution à l'étude du folklore de la haute Auvergne. Le sachet accoucheur et ses mystères», *Annales du Midi* 38 (1926) 273–347. Cf. la gemme utérine découverte sur un site du IV^e s. (n. 55 *supra*).

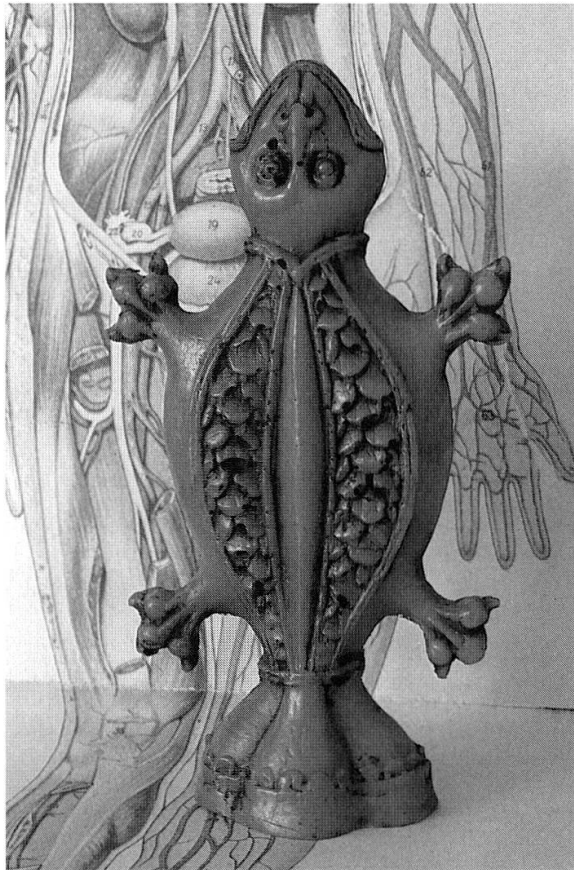


Fig. 6. Utérus-grenouille. Ex-voto en cire, d'après un moule du milieu du XVIII^e s. De Pfaffenhofen/BRD. Photo et coll. Kurt Lussi, Ruswil.

1500 déjà, l'animal fut dédié en ex-voto, non seulement par des femmes, mais parfois aussi par des hommes souffrant de maux de ventre ou d'estomac (fig. 6)⁸².

Sans m'engager plus loin dans la longue histoire de l'association de la grenouille avec la fécondité⁸³, je relèverai que certains ex-voto figurent, comme la Gorgone, un utérus à visage humain (fig. 6). L'efficacité symbolique de cet imaginaire animalisé fonctionne de manière analogue dans d'autres cultures. Cl. Lévi-Strauss rapporte qu'au Panama les douleurs de la femme en travail sont personnifiées par des animaux féroces, alligator, pieuvre, tigre noir, animal rouge ou bicolore aux dents menaçantes⁸⁴. Comme la pieuvre, la Gorgone ou la grenouille, ces animaux permettent de nommer la douleur, de la rendre acceptable en la remplaçant dans un ensemble cohérent, intelligible.

82 Chapelle St. Mauritius, Schötz (information de K. Lussi). Andree (n. 77 *supra*) 1904, 136 (ex-voto de grenouilles), 137 (*Stacheligel*).

83 Olender (n. 68 *supra*) 1985, 46–47; P. Lévêque, *Les grenouilles dans l'Antiquité. Cultes et mythes des grenouilles en Grèce et ailleurs* (Paris 1999).

84 Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* (Paris 1958) 223–224.