





# ÍMAXES DE MULLER



ÍMAXES DE MULLER  
REPRESENTACIÓN DA FEMINIDADE  
EN MITOS, CONTOS E LENDAS

Camiño Noia (editora)

Universidade de Vigo

© Da edición:  
Camiño Noia, 2012

© Dos textos:  
As autoras e os autores

Foto da cuberta:  
Outeiro do Filladuiro (Carnota, A Coruña)

Edita:  
Universidade de Vigo

Edición técnica:  
Rita Bugallo, servizos editoriais

Depósito legal:  
ISBN: 978-84-8158-581-0

Impreso en Tórculo S.A.

Reservados todos os dereitos. Nin a totalidade nin parte deste libro pode reproducirse ou transmitirse por ningún procedemento electrónico ou mecánico, incluíndo fotocopia, gravación magnética ou calquera almacenamento de información e sistema de recuperación, sen o permiso escrito da editora e autores.

# ÍNDICE

- 9     **LIMIAR**  
Camiño Noia
- 19    **MITOS E LENDAS DA FEMINIDADE**
- 21    **Les femmes, les fées et leurs enfants. Aspects de la maternité dans les légendes et les croyances grecques**  
Emmanouela Katrinaki
- 31    **La Maternité dans le Légendaire danois**  
Michèle Simonsen
- 41    **Lendas en pedra da maternidade**  
Camiño Noia e Gonzalo Navaza
- 57    ***Mouras y Melusinas***  
José Ramón Mariño Ferro
- 73    **«Dona Marinha». Uma figura melusínica?**  
Isabel Cardigos
- 83    **La mujer salvaje que voltea sus pechos sobre los hombros: una leyenda asturiana y sus paralelos universales**  
Jesús Suárez López
- 99    **A filla que aleita ao pai ou a Caridade Romana. Fortuna deste conto na tradición oral e iconográfica de Galicia**  
Antonio Reigosa
- 119   **Europäische Ätiologien über die Namen von Gesteinsformationen am Beispiel der Sagen von der Lorelei und vom Jungfernsprung**  
Hans-Jörg Uther

- 131 **A REPRESENTAÇÃO DA MULLER ENTRE A LENDA E O CONTO**
- 135 **La figure de la Gorgone dans les légendes et dans les contes merveilleux grecs**  
Anna Angelopoulos
- 141 **La mujeres y la metamorfosis animal en las leyendas portuguesas de brujas**  
Paulo Correia
- 149 **«Contar las viejas». Apuntes acerca de la libertad sexual de la mujer a través de algunas costumbres y relatos folklóricos del área pirenaica y el norte de la península ibérica**  
Carlos González Sanz
- 187 **La niña que le vio los dientes al lobo: cuentos y leyendas entre «Caperucita Roja» (ATU 333) y «La asadura del muerto» (ATU 366)**  
Rafael Beltrán
- 207 **La guerra de sexos en la narrativa oral**  
Josep A. Grimalt
- 221 **¿Por qué las mujeres tienen menos cerebro que los hombres? Las leyendas catalanas sobre la figura femenina en la Creación del mundo**  
Caterina Valriu
- 239 **Pour une typologie des figures féminines des récits oraux traditionnels**  
Josiane Bru y Carme Oriol
- 263 **IMAXES DE MULLER NAS LENDAS MEDIEVAIS PORTUGUESAS**
- 265 **Lendas da Fundação de Portugal: As Mulheres nas relações de amor e de guerra**  
Emília Lemos
- 289 **DÚAS LENDAS URBANAS BONAERENSES**
- 291 **Mujeres fantasmas en el barrio porteño de La Boca: Felicitas Guerrero y la joven Clementina**  
María Inés Palleiro
- 289 **ÍNDICE DE AUTORAS E AUTORES**



## LIMIAR

Camiño Noia

Este libro reúne boa parte das intervencións presentadas no VI Encontro do *Groupe de Recherche européen sur Narrative orale* (GRENO / ERGON), celebrado entre o 7 e o 10 de novembro de 2011 en Mondariz-Balneario (Pontevedra) e en Santiago de Compostela.

O Encontro tiña por obxecto reflexionar sobre as representacións femininas na narrativa oral, nas diferentes áreas culturais ás que pertencen os membros deste grupo de investigación. A través das intervencións presentadas<sup>1</sup> pretendiamos observar a diversidade e as semellanzas na concepción da muller, en especial, na súa condición de reprodutora da especie, ao longo da historia da humanidade. Un obxectivo cumprido, como se pode ver nos traballos do libro.

Os artigos están agrupados en catro apartados atendendo ao subxénero narrativo no que se analice o tema da figura feminina: «Mitos e lendas da feminidade», «A representación da muller entre a lenda e o conto», «Imaxes de muller nas lendas medievais portuguesas» e «Dúas lendas urbanas bonaerenses»; os dous últimos cunha única colaboración. Todos os artigos tratan, pois, un tema relacionado coa condición biolóxica e xenérica da muller; a maioría refírese á concepción feminina e á súa representación en mitos e lendas, en tanto que outros estudan aspectos da feminidade en contos folclóricos e en lendas orais e escritas. E tendo en conta que os mesmos motivos narrativos poden aparecer nun ou noutro subxénero, as diferenzas

<sup>1</sup>O texto das comunicacións foi reelaborado e ampliado coas suxestións realizadas nos debates suscitados con posterioridade á presentación no Encontro, despois de cada unha das intervencións.

entre ambos non sempre están claras. De aí o título do apartado «A representación da muller entre a lenda e o conto», no que se insiren os artigos que tratan motivos que poden aparecer en contos folclóricos ou en lendas.

O primeiro apartado, «Mitos e lendas da feminidade», é o máis numeroso. Ten sete artigos relacionados coa condición da muller e a concepción do mundo feminino na Antigüidade, desde os que tratan da maternidade aos que presentan metamorfoses de animais. En xeral, as mulleres aparecen como coidadoras e protectoras da proxenie, ao mesmo tempo que como aniquiladoras de homes, en ocasións, dos seus propios fillos. Tratan sobre representacións da maternidade na Antigüidade os artigos de Emmanouela Katrinaki, Michèle Simonsen e Camiño Noia-Gonzalo Navaza.

Katrinaki analiza as representacións da maternidade en crenzas e lendas gregas dos séculos XIX e XX, nas que as fadas aparecen como figuras ambivalentes, sedutoras e perigosas, que rouban nenos. Teñen preferencia polos acabados de nacer e, ás veces, cámbianos polos seus propios fillos cando estes non son de proxenitura humana. As fadas son mulleres atractivas para os humanos e, cando traen ao mundo fillos deles, compórtanse como boas nais. Mais, cando un humano non entra no seu mundo, os seus fillos sobrenaturais nacen feos e febles, e as fadas-nais vólvense malas, celosas e abandónanos para teren outros fermosos. A lenda, segundo a autora, convértese nun «asunto de mulleres» e serve como soporte narrativo para expresar os sentimentos ambivalentes das nais (novas) respecto aos seus fillos e á maternidade.

Simonsen refírese ao tema da maternidade nas lendas danesas sobre mulleres aparecidas. O conxunto de historias sobre este tema divídese en tres grandes grupos: o das bruxas, as nais infanticidas e as mulleres preñadas que morren antes de parir. Ese tipo de lendas teñen unha estreita relación coas dos lobishome, pois, para evitaren as dores do parto, as mulleres preñadas practican o ritual secreto do *varouage*, unha especie de carreira nocturna sobre o lombo dun lobishome. Mais, entón, se o nacido é un home, será un home lobo e, se é femia, será unha bruxa maligna (*mare* en danés). Para a autora, non é doado explicar que tipo de maternidade representan estas lendas e pregúntase que imaxe da muller se pode tirar se a moral que encerran cambia de referir a historia un home ou unha muller.

No seu artigo, Noia e Navaza tratan da representación de figuras de maternidade na cultura oral de Galicia, así como de ritos de fertilidade sobre grandes pedras relacionadas co mito das mouras, construtoras de monumentos líticos. Explican a orixe da palabra “moura” e as razóns para identificala cun elemento celta que ten o significado de “morto / morta”, e non do latín MAURUS. Con este sentido resulta máis evidente a relación das mouras coas grandes construcións de pedra: antas, dolmens e menhires. Os autores analizan a representación de dúas figuras da maternidade en antigos santuarios pagáns, en relación coas crenzas míticas sobre as mouras creadoras de megálitos e coas pedras da fertilidade. Este tipo de crenzas están desaparecidas da tradición oral, cristianizadas na súa maioría, aínda que deixaron restos en narracións folclóricas, cuxo sentido non é doado de explicar.

Da relación das mouras coa figura mítica da “Melusine” francesa, e das semellanzas entre esta e a portuguesa “Dona Marinha” tratan os artigos de José Ramón Mariño e Isabel Cardigos. Mediante a comparación dun dos aspectos con maior presenza nas lendas de mouras galegas, a transformación dunha fermosa doncela nunha cobra, con algunhas versións escritas de Melusine, Mariño mostra a estreita relación entre as mouras galegas e as melusinas francesas, así como con outras figuras semellantes. Tentando explicar o significado simbólico da transformación da muller en serpe, analiza a relación entre este becho e o mal no contexto da cultura tradicional europea establecendo unha semellanza simbólica co híbrido misóxino formado por serpe, muller e demo, promovido pola Igrexa Católica. Como conclusión, o autor reafírmase na idea de que a cultura popular e máis a erudita tiveron unha estreita conexión desde os inicios da escrita.

Tamén Isabel Cardigos estuda a figura de Melusine, mais en relación con dúas lendas portuguesas, «Dona Marinha» e «A dama de pé de cabra», inseridas no *Livro de Linhagens* do Conde Don Pedro. Cardigos compara os motivos de ambas lendas cunha historia semellante referida nun *exemplum* do libro *Super Apocalypsim* de Godofredo d’Auxerre (século XII), supostamente recollido dunha historia oral siciliana. A autora pon en dúbida as supostas raíces celtas da lenda, propostas polo historiador portugués José Mattoso. Ao comparar os motivos que compoñen as historias portuguesas cos do conto persa «Julnar do Mar» das *Mil e unha noites* e comprobar que son os mesmos, propón a hipótese dunha orixe na tradición árabe.

Jesús Suárez estuda a vella crenza na muller de grandes peitos en varias versións orais da tradición oral asturiana, nas que analiza o mito da «muller salvaxe que bota os peitos por riba dos ombreiros». Compara as versións asturianas coas doutras tradicións da península ibérica e coas de países europeos, asiáticos, africanos e americanos.

Antonio Reigosa trata do relato da filla que aleita o pai (ATU 985\* «Caritas Romana») facendo un percorrido polas versións coñecidas, orais e literarias, así como polas representacións iconográficas. Unha historia coñecida desde moi antigo que, mantendo sempre o mesmo esquema narrativo, pode aparecer con distintos nomes: Cimón e Pero, Micón e Pero, Micón e Perona, Cimón e Xantipe, Caridade Romana ou A filla piadosa. Recrea o aleitamento por unha filla dun adulto (nai ou pai), preso inxustamente e condenado a morrer de fame. A historia remóntase aos tempos de Plinio (séc. I a. de C.), que a conta como a causa fundacional do templo da Piedade en Roma, e chega á época actual, na que aínda se pode escoitar como un suceso acontecido nun castelo de Tomiño, no sur de Galicia. A súa difusión tanto oral, mediante narración ou adiviña, como impresa é universal e gozou, como poucos outros relatos folclóricos, dun amplo tratamento artístico (pintura, escultura, gravado...) e literario (novela, poesía). O autor dá noticia das versións recompiladas da tradición oral galega.

Finalmente, Hans-Jörg Uther trata o tema da “inocente perseguida” nas tradicións orais e escritas das lendas da montaña alemá *Jungfersprung*. Lendas documentadas sobre todo en centro Europa, que teñen un carácter etiolóxico como explicación da orixe dos grandes penedos. E indica que as diferentes variantes e funcións das lendas de fuxidas están presentes tanto en textos antigos como actuais a través de diversas etioloxías, en contextos de influencia cristiá e en relación co ámbito turístico.

No apartado titulado «A representación da muller entre a lenda e o conto» agrupamos os artigos con maior dificultade de adscripción a un dos xéneros narrativos da oralidade por estudaren aspectos relacionados con representacións femininas presentes en vellos mitos, en lendas e mesmo en contos maravillosos. E tamén aqueles que basean as súas análises en contos folclóricos, mais que poderían estenderse a narrativas lendarias, como sucede nos traballos de Beltrán, Grimalt e de Bru-Oriol.

Anna Angelopoulos trata sobre a figura da Gorgona, un ser feminino da mitoloxía grega representado como unha especie de monstro aterrador de mariñeiros e navegantes. Un personaxe malvado, metade muller e metade peixe, que aparece en lendas e en contos maravillosos gregos. Ataca os barcos, envórcaos, afúndeos e, antes de desaparecer, come os corpos dos tripulantes. Nalgúns versións representa a nai ou a irmá de Alexandre o Grande. Aborrece os humanos e adoita preguntarlles se está vivo o rei Alexandre; só no caso de respondérenlle que está vivo, lles perdoará a vida. Esta lenda serve de motivo introdutorio ou de secuencia narrativa a varios contos maravillosos gregos, especialmente aos ATU 316 e 400, nos que a iniciación sexual do heroe está condicionada polo enfrontamento previo coa Gorgona.

Paulo Correia fai unha interpretación das metamorfoses animais da muller en lendas portuguesas, moi abundantes tanto de seres femininos (bruxas e mouras) como masculinos (lobishomes e demos). Un tipo de lendas en que o binomio espazo-temporal adquire unha grande importancia. As bruxas son mulleres normais, que só en certas circunstancias (uns días da semana, na noite) se transforman en animais. Nas mouras, en cambio, o seu estado “natural” é o de animal, unha serpe o máis frecuente, e só en certos momentos do calendario poden converterse en mulleres. Estas narrativas, que adoitan ser breves, teñen como característica a presenza dunha testemuña (un home en xeral) coñecida da muller por un encontro casual entre eles, nun momento e nun espazo excepcional. O artigo analiza por que os animais elixidos seguen sempre o mesmo patrón e cal pode ser o seu significado e a función da metamorfose e da distancia espazo-temporal respecto á súa vida cotiá.

Carlos González Sanz elabora o seu artigo a partir da investigación da antropóloga Isaura Gratacos nas comunidades rurais das montañas pirenaicas, onde mostra a existencia dunha grande liberdade sexual nas mulleres desa rexión. E o autor, que concorda con ela, afirma que aínda hoxe se poden atopar testemuños nesa área pirenaica, en contos e lendas, que acreditan no uso desa liberdade. Para demostralo, presenta unha serie de mostras sobre costumes e obxectos de factura popular, en particular nas lendas relacionadas co matrimonio entre fadas ou mouras e humanos e nalgúns contos que mostran imaxes de muller liberada e/ou perigosa (nalgúns casos semellante ás figuras bíblicas de Judit e Salomé).

Rafael Beltrán, Josep Grimalt e Caterina Valriu analizan motivos de contos de mulleres desde actitudes inxenuas de nenas ante problemas ocasionados en comunidades rurais, a comportamentos violentos de mulleres na súa dependencia ou simple relación co home.

Beltrán estuda os motivos de contos de «Carrapuchiña Vermella» (ATU 333) e «A asadura do morto» (ATU 366) para ver ata que punto estes dous tipos maravillosos poderían entrar no ámbito da lenda, é dicir, se sería posible consideralos relatos extraordinarios, referendados pola conexión cun tempo e un espazo próximos, como ocorre cos lendarios. Porque aínda que ambos son dous tipos de *fairy tales* ou *magic tales*, poderían ter conexións ou orixes, como se ten proposto para o de Carrapuchiña, en historias reais de criminais, monstros humanos ou en lendas de homes lobo, de animais malignos ou simplemente salvaxes, e mesmo de diaños e ánimas do Outromundo.

Grimalt trata o tema da violencia na parella, do home contra a muller e da muller contra o home, nalgúns dos contos máis representativos da narrativa oral. Parte daqueles en que hai violencia física para chegar aos que só ofrecen unha disputa de carácter intelectual ou moral. Analiza a violencia nas historias sobre a muller domada e nas do ciclo da preguiceira corrixida, e tamén nas da muller contra o home que se centran nos contos do home parvo. Presenta algún caso de violencia recíproca, como nas historias relacionadas con ATU 879, nas que se contan simples disputas entre marido e muller. O autor refírese tamén ás historias en que se establece unha competición de enxeño onde a gañadora adoita ser a muller, como sucede en ATU 875. E, finalmente, cítase unha lenda etiolóxica que trata de explicar a superioridade do home sobre a muller.

Valriu achégase ás lendas catalás que explican a creación do mundo e da humanidade. Nestas lendas de carácter etiolóxico, a figura da muller e as súas diferenzas co home teñen un papel fundamental. Parece evidente a súa relación co relato do libro da *Xénese*, mais recollen tamén outras influencias. O artigo analiza uns vinte contos sobre o tema da Creación e a muller, dispersos en edicións de narrativa oral en lingua catalá, recollidos por varios autores en Cataluña, Valencia e Baleares, entre finais do século XIX e mediados do XX. A análise destes relatos permítelle á autora trazar unha panorámica sobre a percepción popular da muller como procedente do home e revisar a óptica misóxina a partir da cal se desenvolven moitas das narracións estudadas.

O último artigo do apartado é da autoría de Josiane Bru e Carme Oriol. Trátase dunha proposta de clasificación das figuras femininas na narrativa oral a partir da tradición catalá e da occitana. Baséanse na tipoloxía de ATU sobre os tipos de contos-novela e dos chistes, historias máis achegadas á realidade que os contos maravillosos. O obxectivo destas folcloristas é o de ver como esas figuras de muller poden estar tamén nas historias lendarias. Un traballo esencial que nos permitirá acadar unha tipoloxía da totalidade de figuras de muller que aparecen na narrativa oral, en especial nos contos e nas lendas.

O terceiro apartado, «Imaxes de muller nas lendas medievais portuguesas», consta dun único artigo en que Emilia Lemos analiza o comportamento das mulleres nas relacións de amor e de guerra en lendas sobre a fundación de Portugal. No contexto dos temas tratados nestas narrativas, que se poden resumir no da “defensa e expansión da terra-reino polo heroe”, o das mulleres é o que parece distanciarse máis da historiografía pola maneira como se trata a figura feminina (moura musulmá, esencialmente) e o sentimento amoroso. Aspectos como o autoritarismo dos cabaleiros e a submisión das doncelas encóntranse tamén neses encadramentos de paixón e de guerra. No tratamento do tema nos textos analizados aparecen liñas invariables que poden indicar certos paradigmas na representación da muller e das relacións que ela establece nun escenario medieval.

O derradeiro traballo do libro é o de Inés Palleiro. Vai tamén só no apartado «Dúas lendas urbanas bonaerenses», xa que, como no caso anterior, se afasta do conxunto de traballos que compoñen o libro, non só polas historias que trata, senón tamén polo espazo e o tempo en que se sitúan. Refire dúas lendas da cidade de Buenos Aires, que, para a autora, se trata de dúas historias de pantasmas e casas embruxadas no barrio porteño de La Boca, que representan dúas mozas mortas de forma trágica e estraña. Dous personaxes que, no imaxinario popular, se converteron en figuras do Outromundo. A autora analiza a dinámica entre ficción e historia en diferentes versións dos relatos, e ocúpase da relación entre oralidade, escritura e recreacións virtuais. O eixe do traballo é a recreación ficcional da historia no discurso lendario e as súas vinculacións intertextuais con outros discursos, como o ritual, a narración fílmica e o guión turístico, arredor das figuras das pantasmas femininas de La Boca.

Dada a diversidade de temas e motivos tratados nos dezasete artigos do libro arredor de figuras femininas no imaxinario da humanidade, non foi doado escoller un título que se axeitase ben ao contido do libro e optamos polo xenérico «Imaxes de muller», e, tentando achegarnos á totalidade dos artigos, engadímoslle o subtítulo «Representacións da feminidade en mitos, lendas e contos».

Os traballos aquí reunidos permitirannos compartir coas persoas interesadas na concepción da feminidade as reflexións expostas sobre a figura da muller nas diversas tradicións europeas e nos contos folclóricos. Un tema esencial para poder comprender mellor, mesmo nesta etapa tecnolóxica, os conflitos humanos, persoais ou colectivos.



## **AGRADECEMENTOS**

Quero deixar constancia do meu agradecemento a Xosé Otero, empresario de Pousadas de Compostela, á Fundación Mondariz-Balneario, á Universidade de Vigo e, en especial, á Fundación Casares, pola súa importante axuda na realización do VI Encontro GRENO. Sen a colaboración de todas esas persoas e entidades non sería posible celebrar o Encontro nin a publicación deste libro.



# MITOS E LENDAS DA FEMINIDADE



## **Les femmes, les fées et leurs enfants. Aspects de la maternité dans les légendes et les croyances grecques**

EMMANOUELA KATRINAKI

Laboratoire d'Etudes sur l'Enfance (Atenas)

Sur un site grec de Internet de adressé aux parents,<sup>1</sup> on peut suivre une conversation à propos des diverses coutumes et superstitions autour de la grossesse, de l'accouchement et de la protection des nouveaux nés, véritable terrain de recherche de type moderne.<sup>2</sup> La conversation qui nous intéresse ici contient entre autres le morceau suivant, écho d'une croyance dont l'existence est attestée largement dans l'Europe occidentale et remonte au moins au XII<sup>e</sup> siècle.<sup>3</sup> Je traduis.

Ecoutez une histoire drôle: quelques-uns croient qu'une jeune accouchée ne doit rester jamais seule la nuit, parce qu'il est possible que les fées viennent voler ou changer son enfant.

Cette phrase, petit morceau d'une conversation engagée entre jeunes et futures mères sur les superstitions, n'est apparemment plus objet de croyance, comme il s'ensuit de la suite de la discussion; cela n'empêche qu'elle provoque l'intérêt des jeunes mères qui en

<sup>1</sup> [www.parents.gr](http://www.parents.gr)

<sup>2</sup> Le chercheur curieux peut suivre, en secret et sans intervenir, des discussions entre personnes réelles, et avoir souvent de ces sites (fora) plus d'informations sur les "croyances" et leur fonction, qu'il pourrait peut-être avoir par la consultation d'ouvrages vieux, riches en textes mais pauvres en détails sur leur contexte d'énonciation.

<sup>3</sup> L'information provient d'un recueil d'Exempla rédigé dans les années 1250 par le dominicain Étienne de Bourbon (analysé par Jean-Claude Schmitt, 2004. Voir aussi Jean-Michel Doulet, 2002).

demandent plus d'informations.<sup>4</sup> Alors, celle, qui en parla la première, révèle sa source, sa grand mère donc, « spécialiste du monde des fées », comme elle dit. A supposer que cette fille ait une trentaine d'années, et sa grande mère soixante-dix ou peut-être quatre-vingts, on peut supposer que ces histoires de fées voleuses circulaient en Grèce dans les années 30 ou 40 du xxème siècle.

Et, en effet, on trouve un bon nombre de récits grecs du 20ème siècle autour les enfants "changelins", comme les appellent les spécialistes; les légendes de ce type ont été caractérisées par R. Christiansen (1958) comme légendes migratoires, et contiennent des éléments constants: des enfants qui tombent malades mentalement ou physiquement, qui ne grandissent pas malgré leur voracité, sont souvent supposés être la progéniture des êtres surnaturels, que ces derniers, pour des raisons variées, ont mis à la place des enfants humains et volé ceux-ci. Ces changelins souvent ne peuvent pas parler, ils sont « permanent infants, permanently infirm » (Lindow 2008: 222). En pratiquant certains rites, il était parfois possible pour les parents d'échanger le changelin contre leur propre enfant.

Ces éléments sont typiques pour les légendes scandinaves qui remontent au moins au 17ème siècle (Lindow 2008: 217). Leur ancienneté attestée alors dans l'Europe occidentale, est-ce qu'elle le serait aussi en Grèce, puisqu'on dispose de sources plus récentes? Et aussi, à quel degré les narrations grecques ressemblent-elles à celles de l'Occident?

Une première recherche que j'ai menée sur les sources grecques dans la *Revue Laographia* de Nikolaos Politis, n'a malheureusement pas donné le résultat auquel je m'attendais, à savoir qu'il doit s'agir là d'une croyance répandue en Grèce avant le 19ème siècle, époque de la naissance des Etudes folkloriques dans notre pays. Il me semble peu probable pourtant que les légendes grecques des changelins (et les rituels qui les accompagnent) soient nées si tardivement, quand le fondateur de la Science du Folklore grec, Politis (1852-1921), les a recueillies. Étant consciente donc des limites de cette première approche du

<sup>4</sup> Une d'elles dit: « Et moi, qui ai rempli la chambre de ma petite avec des images des fées, est-ce que je suis en danger? » Voilà que la croyance d'autrefois, la légende, a encore une fonction... elle sert comme moyen de discuter sur, et d'exprimer une peur d'aujourd'hui, que quelqu'un vole ou nuit à notre enfant.

thème des enfants changés en Grèce, je propose simplement quelques hypothèses d'interprétation de ces narrations, dans le cadre de la société grecque de la fin du 19<sup>ème</sup> à la moitié du 20<sup>ème</sup> siècle.

Le matériel examiné ici provient des sources écrites, le grand recueil de légendes de Politis tout d'abord,<sup>5</sup> les légendes éditées dans la revue *Laographia* (de 1909 à 1965), la collecte de Stylianos Vios (1921) sur les traditions de l'île de Chios ainsi que quelques livres consacrés au folklore de diverses régions grecques. Il s'agit de textes qui, le plus souvent, ne sont pas accompagnés de remarques sur leur contexte d'énonciation, remarques qui pourraient nous aider beaucoup à les comprendre. Avoir alors recours au contexte endonarratif, à savoir l'ensemble des légendes "typiques" autour des fées en général, peut nous aider à nous faire une idée générale de l'image qu'on avait en Grèce de ces personnages, et des idées, phantasmes, peurs ou désirs qui pouvaient être véhiculées par les récits les concernant. Car il est vrai que, si la croyance aux changelins est commune dans plusieurs pays européens, les histoires que les gens créent autour d'elle diffèrent, comme on va le voir, et conduisent à des problématiques différentes.

#### LES LÉGENDES GRECQUES PAR RAPPORT AUX LÉGENDES DE L'EUROPE OCCIDENTALE

L'examen du corpus hellénique montre qu'il y a une différence entre les légendes grecques et celles de l'Occident. Tandis qu'en Occident il semble que les récits insistent plutôt sur la découverte du changelin, ses caractéristiques, sa gloutonnerie, etc (John Lindow: 2008), au cœur des récits grecs on trouve le vol d'enfants et leur substitution par la fée, sans beaucoup de détails sur la condition physique et psychique de l'enfant changelin. En voilà un exemple:

Une fois, une jeune mère est allée au lieu qui s'appelle Kanalakia, et elle a suspendu le berceau avec son très joli bébé à un platane. Mais les fées le lui ont volé, et elles ont mis à sa place un autre, malingre, rabougri, qui miaulait (c'est-à-dire: pleurnichait) tout le temps. Dès lors aucune bonne mère n'emmène avec elle son enfant quand elle va à la rivière, et spécialement s'il s'agit d'un téton (Politis 1994 [1905]: 319-320, nr. 741).

<sup>5</sup> Qui contient presque mil textes de légendes, que Politis appelle "traditions" (*paradosseis*) et qui a été publié en 1905.

Les enfants volés par les fées sont le plus souvent très jeunes, même dans le berceau, et les parents comprennent qu'un changement a eu lieu parce que ces enfants maigrissent, deviennent chétifs (Politis 1994: 322, nr. 746), ou bien parce qu'ils ne dorment pas bien (*Laographia* vol. 5, 1915-1916, p. 634-635). Ce motif, de l'enfant qui dépérit, est le plus typique quant à la description du changelin. Mais, on s'étonnerait aujourd'hui, comment est-il possible qu'une mère ne reconnaisse pas son propre enfant, même s'il est malade, et pense que c'est l'enfant d'une autre? La question nous conduit alors à nous interroger sur la fonction de ces récits: quel serait leur rôle? D'éduquer tout simplement les mères à être prudentes et vigilantes, comme on pourrait le penser à première vue? On sent qu'il y a beaucoup plus, et non pas seulement parce que le monde des fées était un monde entier, à côté du nôtre, et les relations entre elles et les humains presque quotidiennes.<sup>6</sup> C'est aussi parce que ces narrations ne servaient pas simplement comme récits de précaution ou comme moyen pour expliquer une maladie, mais elles conduisaient aussi souvent les mères à des actes qu'aujourd'hui nous considérerions très cruels. On en parlera à la fin de cet exposé. Mais, n'anticipons pas. Ce qu'il faudrait tout d'abord voir, c'est pourquoi les fées volent les petits.

#### LES FÉES: QUELLE SORTE DE MÈRES?

Il ne faudrait pas oublier que les histoires des changelins impliquent en effet deux personnages, à part l'enfant lui-même, deux figures féminines et maternelles. D'une part, il y a une mère mortelle, qui voit son enfant périr, et de l'autre une mère qui vient d'un autre monde, et qu'on peut considérer comme une mauvaise mère, puisqu'elle abandonne son propre enfant.<sup>7</sup> Il s'agit de deux figures

<sup>6</sup> Comme le dit J. Lindow (2008: 225) pour les communautés rurales qui racontaient, écoutaient, discutaient sur les légendes, «legends were good to think with».

<sup>7</sup> Lors de la discussion de ce thème aux journées d'étude organisées à Balneario de Mondariz, Josiane Bru nous a donné l'information que dans le sud de la France les gens expliquent pourquoi les fées échangent leurs enfants malingres contre les enfants humains disant que c'est parce-qu'elles pensent que les mères mortelles peuvent les soigner mieux. Elles se comportent alors comme "bonnes mères". Cela expliquerait pourquoi elles abandonnent leurs enfants mais pas pourquoi elles volent les enfants des mortelles. Les informateurs utiliseraient peut-être la croyance pour parler de ce que c'est une bonne mère, sans vouloir expliquer le changement comme un acte de jalousie?



maternelles qui se confrontent et de leur relation avec leurs enfants. On peut alors se demander si les fées sont considérées comme de mauvaises mères en général dans les sources folkloriques grecques. Si elles sont, en quelque sorte, un modèle anti-maternel qui servirait comme un exemple à éviter. Pour répondre à cette question il faut sortir du cadre des histoires de changelins, et voir également celles qui parlent d'enlèvements d'enfants par les fées sans qu'une substitution ait lieu, ainsi que les récits parlant des enfants qui naissent de mariages mixtes, entre fées et hommes humains. On pourrait alors avoir une image plus globale du personnage de la fée comme mère et ainsi des représentations de la maternité dans les sociétés rurales grecques.

On peut distinguer trois groupes de récits autour des fées qui sont relatifs au thème de la maternité:

- a. les narrations autour des fées qui volent les enfants mal gardés, mais qui les laissent ensuite rentrer chez eux
- b. les narrations autour des fées qui épousent des hommes mortels et ont des enfants avec eux.
- c. les narrations autour des enfants malingres- changelins.

#### A. DES ENFANTS EMMENÉS DANS LA DEMEURE DES FÉES

Les histoires du premier groupe concernent les enfants enlevés que les fées gardent avec elles pour quelque temps et ensuite elles les laissent rentrer chez eux. Il s'agit habituellement d'enfants que leurs parents laissent seuls pour aller au travail (Politis 1994: 322, n. 745 «pêcheur»; Politis 1994: 320, n. 742 «une mère qui va étendre du linge»), parfois les posant sur un arbre. Les fées viennent et les volent, les emmènent dans leur demeure, qui peut se trouver dans le ciel (Politis 1994: 320, n. 743), dans une grotte (Politis 1994: 322, n. 745). Les enfants volés ainsi sont le plus souvent des petits de trois, quatre, cinq ans. Et comme les fées enlèvent aussi de personnes plus âgées et non pas seulement des enfants, nous avons une information apportée par un homme, nommé Christos, qui a vu ces enfants, et qui parle de la façon dont ces petits sont traités: (il dit alors que) les fées déposent les enfants dans des berceaux suspendus aux branches des arbres et les soignent, les traitent bien (Politis 1994: 319, n. 739). Un autre récit est rapporté par l'enfant enlevé lui-même: Il s'agit d'un petit garçon que son père emmène avec lui à la pêche. Il le pose sur un arbre, et les fées

l'enlèvent et le gardent pendant quelque temps dans leur grotte. Mais quand une fée meurt soudain, frappée par une foudre, la mère des fées leur demande de donner l'enfant à son père, par crainte de Dieu. Alors les fées posent le garçon sur l'arbre, et quand le père rentre de la pêche, il le trouve et ils rentrent chez eux. Là l'enfant raconte son enlèvement (Politis 1994: 322, n. 745).<sup>8</sup>

On remarque qu'une suspension du temps a lieu dans ce dernier témoignage, ce qui dévoile sa nature onirique. Les témoignages des personnes enlevées par les fées se présentent souvent comme des rêves ou des rêveries, et montrent, je pense, l'aspect séduisant des fées, qui dans ces cas sont des figures bienfaitrices et protectrices envers les enfants volés.<sup>9</sup> Remarquons encore que dans tous les récits de ce type les fées n'ont pas d'enfants elles-mêmes, et que les petits retournent le plus souvent chez eux bien qu'un peu confondus et troublés. L'expérience doit avoir été intense!<sup>10</sup>

## B. LES BEAUX ENFANTS DES FÉES MARIÉES AVEC DES HUMAINS

Dans les récits que nous avons mentionnés plus haut, les fées se comportent alors en bonnes mères, comme elles le sont également lorsqu'elles épousent des hommes mortels: il s'agit là du groupe de légendes autour du thème du vol du foulard de la fée par un homme, ce qui conduit à un mariage fragile, rompu si la fée découvre son foulard. Dans les cas où le couple mixte a des enfants, ceux-ci sont décrits par les informateurs comme étant des enfants très beaux et très chanceux, car leurs mères fées les aiment et les soignent bien. Il existe par exemple

<sup>8</sup> Dans une autre légende, l'enfant est enlevé lorsqu'il tombe dans le sommeil, et la fée le conduit en volant dans le ciel (Politis 1994: 320, n. 743)– elle le pose sur un amandier, où le trouve sa mère étourdit.

<sup>9</sup> Voir aussi ce qu'écrit Lawson (1910: 140-141): «In Arcadia I was once assured that a small girl had been carried off by Nereids in a whirlwind, and had been found again some weeks after on a lonely mountain side some five or six hours distant from her home in a condition which showed that she had been well fed and well cared for in the interval».

<sup>10</sup> Remarquons aussi la répétition du motif de l'enfant sur l'arbre, qu'on retrouve dans les contes, et qui est riche en symbolismes et en connotations. Voir N. Belmont, 1984: XIV, et É. Katrinaki 2008: 148-149 (à propos du conte ATU 450). On peut en outre voir une belle photo d'une grand-mère qui suspend le berceau avec son petit enfant sur un arbre, sur la page web: [http://fiestaperpetua.blogspot.com/2011/12/blog-post\\_21.html](http://fiestaperpetua.blogspot.com/2011/12/blog-post_21.html) (blog de É. Psychogiou, photo de D. Psychogios, 1962).

une histoire à propos d'une fée qui a eu quatre enfants, et elle les a éduqués elle-même. Ces enfants ont appris des langues étrangères grâce à elle, et sont partis à l'étranger. Un grand nombre de légendes grecques racontent que les fées, n'appartenant pas à ce monde même quand elles sont mariées avec des hommes, sont prêtes à l'abandonner pour retourner au monde des fées. Mais quand elles y arrivent, elles en reviennent le plus souvent<sup>11</sup> en secret pour voir leurs enfants, les soigner, faire le repas pour eux.<sup>12</sup>

Dans le cas de ces légendes on a donc affaire à une représentation de la maternité finalement positive. Par contre, dans le troisième groupe de récits les fées se comportent de façon plus compliquée.

### C. LES ENFANTS LAIDS ET MALINGRES DES FÉES CÉLIBATAIRES

Il est vrai que nous ne possédons pas d'informations riches en détails sur les raisons qui conduisent les fées à voler les enfants humains et à mettre à leur place les leurs. En lisant les récits grecs des "changelins", on comprend seulement que la seule raison est le fait que les enfants des fées sont laids et malingres. Il paraît aussi qu'il s'agit d'enfants sans père, ou en tout cas sans père humain. Ce qui importe, c'est que les fées se comportent ici autrement que d'habitude, puisqu'en effet elles rejettent et abandonnent leurs propres petits au lieu de les soigner et d'essayer de les guérir. Jalouses des femmes qui ont des enfants sains, elles ne font que réaliser leur désir d'avoir aussi des enfants beaux et forts. C'est ce que font également les mères humaines: car croire que l'enfant malade n'est pas le sien, que c'est un "changelin", n'est-ce pas une façon de dire qu'on le rejette, qu'on n'en veut pas? Ne pas le reconnaître, n'est-ce pas une autre façon de nier le fait qu'il est malade et de ne pas en accepter la responsabilité et les conséquences?<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Exception à la règle quelques récits terribles de la fée meurtrière de ces propres enfants, Politis 1994: 345-346, ns. 783 et 784.

<sup>12</sup> Politis 1994: 342-344 ns. 779 et 781. Lawson écrit également: «(Nereids)...they not long remain true wives; [...], yet they do not altogether forget their children; for motherhood is presently more to them than mirth » (Lawson 1910: 135).

<sup>13</sup> E. Psychogiou, dans sa riche étude sur les chants de bercements (1998, spécialement pages 211-212) écrit, entre autres, que les jeunes mères ont la possibilité d'exprimer, à travers les chants de berceement, leurs sentiments ambivalents à propos de la maternité, de parler, négocier leur amphi thymie, d'exorciser leurs sentiments et rejeter leur

Et en effet, la croyance conduisait vraiment au passage à l'acte, à des pratiques d'abandon réel: dans la région du Peloponèse, les mères emmenaient les "changelins" dans des lieux qui étaient censés être des frontières que les démons ne pouvaient pas franchir, et les exposaient là. Elles croyaient que les fées viendraient prendre l'enfant, si c'était vraiment le leur (Politis 1994: 322, n. 746). On ne nous dit pas ce que les mères faisaient si les fées ne venaient pas. Mais je crains qu'elles l'abandonnent à son sort, comme on sait qu'elles faisaient dans d'autres régions de la Grèce, par exemple dans l'île de Milos:

Avant, pour comprendre si un enfant malade avait été changé par les fées, on l'emmenait à l'église et on le laissait toute la nuit nu sur le marbre de la table sainte. Ses parents revenaient le matin pour voir ce qui s'était passé, et si l'enfant était mort — ce qui arrivait dans la plupart des cas —, ils disaient que c'était un changelin. S'il était encore vivant, ils le prenaient chez eux et essayaient de le guérir (Politis 1994: 323, nr. 748).

Comportement au moins choquant à nos yeux, mais excusé dans ces sociétés par la croyance, dont la fonction — une des fonctions — se révèle être exactement de justifier l'acte.<sup>14</sup>

#### POUR CONCLURE

Il me semble alors que les récits autour des fées-mères développent narrativement l'ambivalence des sentiments qu'une mère peut sentir face à son enfant et à son rôle de mère: Amour, désir de protection, (les bonnes mères, tant les humains que les fées soignent bien leurs petits), désespoir lorsque l'enfant est sévèrement malade et négation du fait: on pense alors que l'enfant n'est pas le sien, que c'est un changelin.

---

culpabilité. Et Ch. Stewart soutient à propos des néraïdes en Grèce (1991: 177): «In any case it is perhaps more valuable to view the female demons as a collective representation that inverts the normal order of human society. The community of nereids represents an imaginary social structure that reverses the positions of women and men alike».

<sup>14</sup> St. Vios rapporte qu'une femme (île de Chios) a raconté l'histoire suivante: Michalis Aggelikousis (le nom du jeune homme) a été changé par les fées quand il était petit. Il était moche et de petite taille. Alors on l'a emmené à la montagne, pour le laisser là pendant trois jours, afin que les fées le prennent. Mais sa mère est revenue à soi et a demandé son enfant, disant qu'il le voulait même s'il était un changelin (Vios 1921: 427).

Mais aussi désir de se débarrasser de cet enfant, comme le fait “réellement” la mauvaise fée avec son enfant malingre, et comme l’ont fait dans le passé les parents qui exposaient leurs petits malades<sup>15</sup>. Projection et négation me semblent être les mécanismes psychologiques qui sont à la base des légendes autour des fées, bonnes et mauvaises mères à la fois, comme le sont toutes les mères; Les fées sont le double des mères mortelles, comme les changelins sont le double des enfants humains.

#### RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BELMONT, Nicole (1984). «Introduction à James George Frazer», *Le rameau d’or. Balder le Magnifique*. Paris: Robert Lafont, vol. 4.
- BROUSKOU, Aegli (1988). «Enfants vendus, enfants promis», *L’Homme*, vol. 28, num. 105, pp. 76-87.
- CHRISTIANSEN, Reidar (1958). *The migratory legends*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, FFC 175.
- DOULET, Jean-Michel (2002). *Quand les démons enlevaient les enfants*. Paris: Presses de l’Université de Paris-Sorbonne.
- KATRINAKI, Emmanouela (2008). *Le cannibalisme dans le conte merveilleux grec. Questions d’interprétation et de typologie*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, Folklore Fellows Communications n° 295.
- KOUKOULES, Faidon (1955). *Vyzantinon vios kai politismos, (Vie et culture des Byzantins)*. Athina: Papazisis, vol. 6, pp. 295- 333.
- LAWSON, John Cuthbert. (1910). *Modern Greek Folklore and ancient greek religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LINDOW, John (2008). «Changelings, Changing, Re-Exchanges. Thoughts on the Relationship between Folk belief and Legend», Terry Gunnell ed. *Legends and Landscape*. Reykjavik: University of Iceland Press, pp. 215-234.
- POLITIS, Nikolaos (1994 [1905]). *Paradosseis. Meletai peri tou viou kai tis glossis tou ellinikou laou. (Traditions. Etudes sur la vie et la langue du peuple hellénique)*. Athina: Grammata.
- PSYCHOGIOU, Eleni (1998). «Nanourismata-tachtarismata: leitourgies tou logou stin teletourgia tis gennisis», *Ethnologia* 6-7, p. 193-271.
- SCHMITT, Jean Claude (2004). *Le saint lévrier. Guinefort, guérisseur d’enfants depuis le XIII siècle*. Paris: Flammarion, Nouvelle édition augmentée.

<sup>15</sup> Sur l’exposition des enfants en Grèce voir Brouskou 1988: 76-87.

- SKOUTERI-DIDASKALOU, Eleonora (1991). «Gynaikes exotikes kai gynaikes oikosites», *Anthropologika gia to gynaikeio zitima*. Athina: O Politis, pp. 281-320.
- STEWART, Charles (1991). *Demons and the Devil. Moral imagination in modern Greek Culture*. Princeton/New Jersey: Princeton University Press.
- VIOS, Stylianos (1921). «Chiakai paradosseis (Traditions de Chios)», *Laographia*, n.° 8, pp. 442-443.