

# 1 Les femmes grecques et leurs représentations

**Sommaire** 1.1 Une histoire de la gynécophobie est-elle possible ? – 1.2 Cadre théorique, approches et méthodes pour une histoire des femmes dangereuses. – 1.3 Sources et représentations des femmes, du *folklore* à la philosophie.

πρὸς δὲ καρδίᾳ φόβος | ἄδειν ἔτοιμος  
L'épouvante est là, devant mon coeur,  
toute prête à chanter.  
(Eschyle, *Coéphores*, 1024-5)

## 1.1 Une histoire de la gynécophobie est-elle possible ?

Éprouvent donc nécessairement la crainte ceux qui croient pouvoir pâtir et ceux qui croient avoir à redouter personnes, choses, temps [...]. Il faut, par conséquent, quand il est préférable que les auditeurs ressentent la crainte, les mettre en état de l'éprouver, en leur disant qu'ils sont exposés à souffrir ; car de plus grands qu'eux ont souffert ; leur montrer leurs pairs souffrant ou ayant souffert, et cela de la part de gens, de la manière et dans le temps où ils ne pouvaient s'y attendre.

(Aristote, *Rhetorique*, 2.1383a)

### 1.1.1 L'historien, l'antiquité, la peur

La peur est un sentiment auquel les hommes grecs sont habitués et à laquelle même les hardis héros d'Homère n'échappent pas. Elle se

décline dans les textes grecs à divers niveaux et degrés et avec de multiples nuances : de l'angoisse à l'inquiétude, de la terreur à la frayeur, de l'effroi à la panique, le lexique qui l'exprime est varié.<sup>1</sup> Elle prend sa source dans différents mécanismes psychologiques et provoque des manifestations diverses, parfois même opposées (comme la fuite ou la paralysie), elle est irrationnelle ou provoquée par des faits concrets, elle peut s'insérer dans l'expérience religieuse, être causée par des songes ou des prodiges, ou bien coïncider avec une appréhension rationnelle provoquée par un danger réel. Elle peut prendre une dimension individuelle ou sociale et elle est parfois institutionnalisée, comme dans le culte de Phobos à Sparte (Plu. *Cleom.* 8.3); elle est inspirée par les objets les plus hétéroclites, comme la mort, la maladie, le déshonneur, l'ennemi, la guerre, la défaite, l'esclavage, les dieux, la souillure, les épidémies, la tyrannie... Si des gens plus pauvres avaient pu écrire, ils auraient certainement exprimé leur angoisse de la misère et de la faim.

Les Anciens considèrent certaines peurs comme infantiles et répréhensibles, d'autres comme justes : craindre les dieux, par exemple, est le propre du sage. Les philosophes, surtout à partir du IV<sup>e</sup> s., proposent différentes définitions de la peur, qui divergent souvent des catégories modernes, ils distinguent plusieurs typologies, discutent sa nature, ses causes et les remèdes ; les médecins analysent les manifestations physiques de la peur<sup>2</sup> et se demandent s'il faut la cataloguer comme symptôme d'une maladie ou comme étant elle-même une maladie.

Mais ce qu'il faut surtout souligner, c'est qu'en Grèce antique, la peur est profondément ancrée à la dimension politique. Comme l'observent déjà les Anciens eux-mêmes, elle peut servir à manipuler les masses, sous forme d'instrument pour le contrôle social ;<sup>3</sup> celui qui a peur est prudent, donc la peur protège ; les tyrans utilisent la terreur comme moyen de gouverner, mais vivent eux-mêmes dans la terreur de leurs ennemis ; si le citoyen redoute les lois, il les respecte. La peur peut donc se faire le véhicule de la formation et de l'éducation ; la crainte des dieux représente un formidable moyen de contrôle ; d'après Thucydide (3.11.1), l'empire des Athéniens est fondé sur la peur, qui garantit les alliances et assure l'équilibre dans les relations entre Etats ; le Socrate de Xénophon (*Mem.* 3.5) affirme que la peur rend les personnes plus disciplinées. À l'assemblée, la crainte est induite par l'art de la parole : comme le montrent les traités de rhétorique antiques, l'orateur habile sait susciter les émotions pour persuader l'auditoire et orienter son jugement.<sup>4</sup> Dans la tragédie, la peur se fait le moteur de l'action

<sup>1</sup> Zaborowski (2002) identifie 43 termes appartenant à 22 familles indiquant différentes nuances de peur. Voir aussi Nagy 2010.

<sup>2</sup> Boehm 2015.

<sup>3</sup> Patera 2014.

<sup>4</sup> Spatharas 2019.

et de l'identification, en se transmettant des personnages et du chœur vers les spectateurs : comme on le sait, Aristote s'y intéresse beaucoup dans la *Poétique*.

Les peurs, comme tout autre émotion, changent de physionomie et d'objet au cours de l'histoire, aussi bien individuellement que collectivement, il faut donc les historiciser. En même temps que la conception du monde, les situations socio-économiques et culturelles, les valeurs morales, le rapport au surnaturel et à l'inconnu se transforment, on assiste également, dans différentes cultures et au cours de différentes périodes, à la mutation des « régimes émotionnels », des spécificités des craintes, de la signification et de l'importance qu'on leur attribue. Si le héros homérique reconnaît la peur et la distingue de la lâcheté, Virgile, lui, considère la peur comme une preuve de basse naissance (*Aen.* 4.13) : cette incompatibilité entre la valeur - individuelle - des nobles et la peur - collective - de la plèbe marquera l'histoire de l'âge moderne, pour justifier le pouvoir des uns et l'assujettissement de l'autre.<sup>5</sup> La peur est aussi genrée : dans la façon dont elles sont jugées et attendues, les émotions sont un marqueur qui joue un rôle dans la délimitation sociale des rôles masculins et féminins.<sup>6</sup>

Pendant de longues années, les sciences sociales ont délégué aux psychologues et aux chercheurs en neurosciences la tâche d'étudier les émotions humaines. Puis, à partir des années 1990, les études sur les émotions ont commencé à se développer au sein de la sociologie, de l'anthropologie et de l'histoire, jusqu'à arriver aux recherches sur le monde ancien.<sup>7</sup> Ces recherches, qui offrent plusieurs approches, ont continué, aux cours des dix dernières années, à définir leur champ et ses contenus : il n'existe donc pas encore de recherche diachronique d'ensemble sur la peur dans l'Antiquité, mais il existe de nombreuses analyses concernant les sentiments de crainte chez des auteurs, des genres et des cadres spécifiques (la tragédie et la *katharsis*, la sphère du rapport au divin, la rhétorique comme manipulation des *pathe*, le lexique de la peur...)<sup>8</sup>.

En vue de définir et d'analyser en profondeur du phénomène de la peur chez les Grecs, au cours de si nombreux siècles et dans des situations géographiques si différentes, l'historien doit affronter des sujets multiples qui peuvent être réunis, *grosso modo*, en trois groupes

<sup>5</sup> Delumeau 1978, 12-19.

<sup>6</sup> Boquet, Lett 2018, 7. Sur la relation entre genre et émotions dans l'Antiquité, Alard, Montlahuc 2018.

<sup>7</sup> Parmi les plus récents, Chaniotis 2011 ; 2012 ; 2021 ; Chaniotis, Ducrey 2014 ; Cairns, Fulkerson 2015 ; Sanders, Johncock 2016 ; Cairns, Nelis 2017 ; De Bakker, van den Berg, Klooster 2022 ; voir aussi le numéro *Emotions* (NS, 9, 2011) de la revue *Mētis*. Pour un bilan des recherches précédentes, Scheid-Tissinier 2012.

<sup>8</sup> Voir aussi les actes de deux conférences sur la peur chez les Anciens (Coin-Longe-ray, Vallat 2015 ; Patera, Perentidis, Wallensten 2023).

principaux : la peur en tant qu'émotion, ses représentations, sa dimension sociale et son rôle politique. Les enjeux sont nombreux, de même que les questions soulevées. Est-il possible de reconstruire la subjectivité d'une émotion antique à partir de nos propres catégories émotionnelles ? Ou de définir la différence entre la perception antique des émotions de leur perception moderne ? Quelles sont les variables des sentiments de crainte en fonction du contexte, du genre, de l'origine sociale, de la classe d'âge ? Comment se produit la construction des émotions en tant que faits sociaux ? Les sources offrent-elles des éléments permettant d'amorcer une recherche de ce genre ?

Et pour ce qui concerne la peur : comment sont représentées les différentes peurs ? Quelles sont les causes de la crainte - en tant qu'émotion individuelle et que phénomène social - que représentent les sources antiques ? Existe-t-il des discours littéraires, une iconographie et un discours technique, par exemple médical, sur la peur, dotés d'attributs spécifiques ?

Et pour finir : quel est le rôle social et politique de la peur dans les sociétés de la Grèce ancienne ?

Toutes ces questions nécessitent différentes méthodes et différents instruments de travail conceptuels. Pour aborder le thème de la gynécophobie (ou gynophobie), rarement considéré par la recherche, j'ai choisi de me concentrer sur les représentations et sur leur relation avec la société dans laquelle elles sont produites : l'objectif de ce travail n'est pas de reconstruire les perceptions anciennes de cette peur toute particulière. Cette étude ne se situe pas dans le courant des études sur les émotions et n'a pas non plus pour but de sonder la vie intérieure des sujets historiques - une recherche pour le moins ardue, notamment en raison de l'énorme limite que constitue la nature même des sources antiques, qui filtrent et mettent les émotions à distance.<sup>9</sup> En outre, en partant du présupposé que la psychologie des individus, la perception des sentiments et la réaction qu'ils suscitent ne sont pas régulées par des invariants psychiques, mais sont socialement et historiquement déterminées, la voie comparative ne nous semble pas la plus adéquate. Enfin, en ce qui concerne la gynécophobie, une difficulté ultérieure se pose à qui voudrait s'inscrire dans le courant des études sur les émotions : la notion même de « peur masculine des femmes » n'est pas conceptualisée par les sources anciennes, qui ne la thématisent ni ne l'analysent jamais.

<sup>9</sup> Sur la possibilité de reconstruire les émotions antiques, Konstan 2009.

Certaines peurs des anciens, en plus d'être conceptualisées, sont attestées par des éléments matériels concrets : les énormes efforts financiers consacrés à la mise en sécurité des *poleis* témoignent, par exemple, de la peur de la perte d'indépendance politique et de l'asservissement. Les fortifications, décrites par les historiens de l'Antiquité ou restituées par l'archéologie, sont la marque de ces efforts.<sup>10</sup> La récurrence dans les sources du thème du triste sort des vaincus, ainsi que les témoignages de réduction en esclavage, de massacres, de déportations des habitants des cités vaincues, montrent la prégnance de ces craintes.<sup>11</sup> Le discours sur le déshonneur traverse comme un fil rouge toute la littérature grecque, de même que la crainte des divinités. En revanche, en ce qui concerne l'angoisse vis-à-vis des femmes, on ne dispose d'aucune preuve concrète, ni bastions, ni murs cyclopéens. Et pourtant, les représentations littéraires et iconographiques de femmes effrayantes sont légion. L'analyse qui suit prend comme point de départ ces représentations, qui sont des discours masculins sur les femmes et sur les rapports entre les sexes dans la cité.

### 1.1.2 « Gynécophobie », une catégorie émiqque ? Analogie et anachronisme dans l'analyse historique

Bien évidemment, l'étude de cette question implique tout d'abord de prendre position sur des problèmes généraux relevant de la méthode historique. Il est également nécessaire de choisir des catégories d'analyse spécifiques dans le domaine des études sur l'histoire des femmes et sur les rapports sociaux de sexe, concernant le monde ancien en particulier. Des concepts comme « sexe/genre », « sexe social », « identité », « public/privé », « citoyenneté », « oppression », « domination » ou « asymétrie », juste pour donner quelques exemples, ne sont ni neutres ni descriptifs, mais profondément politiques et en évolution dans le temps.

Le concept même de « femme » est sujet à caution : *stricto sensu* il ne faudrait pas l'utiliser. C'est un terme essentialiste si on considère que le genre a une origine sociale. Toutefois, il est indéniable que la construction des catégories « homme » et « femme » et leur naturalisation ont servi, au cours de l'histoire, à opérer une division du travail et des rôles, sur laquelle s'est appuyée la domination masculine et où la reproduction est devenue le destin biologique des femmes. C'est en ce sens qu'on peut dire qu'il existe depuis très longtemps des « hommes » et des « femmes » en tant que « sexes sociaux ». En vertu

<sup>10</sup> Ducrey 2007.

<sup>11</sup> Serghidou 2007.

de cette catégorisation, les corps des femmes ont été le lieu privilégié de l'expérimentation de dispositifs disciplinaires : contrôle et optimisation de la reproduction, sexualité de service, violence et viol, obligation sociale à des canons esthétiques et moraux etc. C'est justement en ce sens que « femme » devient une catégorie d'analyse légitime sur le plan historique, anthropologique, sociologique et aussi politique.

Comme l'observe Monique Wittig, le terme « femme » porte en lui des rapports hiérarchiques et de pouvoir. C'est pourquoi nous n'utilisons pas la notion de « différence entre les sexes », puisque, sur le plan historique, elle « constitue ontologiquement les femmes en autres différents » ; cependant « la différence n'a rien d'ontologique, elle n'est que l'interprétation que les maîtres font d'une situation historique de domination ». <sup>12</sup> Donc, la symétrisation des différences est profondément idéologique : toute différence présuppose en effet une hiérarchie où un « neutre universel » s'oppose à un « différent ». Le débat sur cette question et sur d'autres est encore très vif ; c'est pourquoi tout au long du travail nous définirons l'emploi de termes et de catégories en précisant la perspective d'interprétation qui les sous-tend.

L'usage des catégories d'analyse générale et des instruments heuristiques est, lui aussi, particulièrement complexe. Le problème est connu : comment traiter d'un passé si lointain sans négliger l'évolution des idées ? Le terme « gynécophobie », par exemple, est une invention linguistique du XX<sup>e</sup> s. sans équivalent en grec. Mais la question n'est pas seulement lexicale : la notion même qu'exprime ce terme, le thème de cette recherche, est sujette elle aussi à une accusation d'anachronisme, justement parce que la « peur des femmes » n'est jamais abordée en tant que telle par les Anciens. La gynécophobie n'est pas une catégorie grecque. Alors pourquoi ne pas parler de « représentations de femmes dangereuses » ?

Les réponses sont multiples. Une première considération, d'ordre général, réside dans la conviction que les faits et les phénomènes ne doivent pas exclusivement être analysés par le biais des catégories et de la perception propres à la société où ils ont lieu - même en admettant que ces catégories et cette perception puissent réellement être reconstruites. L'analogie et l'anachronisme sont des instruments essentiels à l'enquête historique. Pour reprendre la célèbre comparaison développée par Droysen en 1937 dans la *Theologie der Geschichte*, l'historien, en raison de la nature même de ses matériaux, « est dépourvu du secours précieux que l'empirisme du physicien trouve dans l'observation et dans l'expérience » ; mais l'enquête historique remplace l'expérience « éclairant, grâce aux analogies, cette obscure inconnue ». <sup>13</sup> L'analogie répond donc à une aporie irréductible de la

<sup>12</sup> Wittig 1980, 50. Sur la notion de différence entre les sexes, Collin 2004.

<sup>13</sup> Droysen 1967, 98-9, par. 20-7 (traduction de l'Auteure). À cet égard, Canfora 1982.

pensée historique, qui cherche à reconstruire quelque chose qui ne peut pas être reconstruit en toute fidélité ; on peut en conclure que tout jugement historique est un jugement analogique.<sup>14</sup> Du reste, le caractère régressif de la réflexion historique – elle va à rebours du temps – est inhérent à sa nature d'enquête sur le passé et en cela irremédiable. Sans doute, l'usage de l'analogie est périlleux : le risque est de tomber dans les généralisations faciles d'une philosophie de l'histoire ou d'une histoire plus imaginée que comprise et documentée.<sup>15</sup> La prudence est de rigueur. Une analogie peut dire trop ou pas assez, au risque de déformer l'objet historique ou de tomber dans une antinomie : il n'est pas possible de penser un fait historique autrement que de manière analogique, mais cela pourrait l'appauvrir de sa spécificité. Mais, par sa nature même, la démarche analogique, dans la mesure où elle saisit des éléments d'affinité entre des contenus différents, se situe au-delà de la simple identité. Elle englobe en elle-même l'idée de différence, tout comme, plus généralement, elle constitue une médiation entre la logique et l'expérience.<sup>16</sup>

Comment asseoir l'usage de l'anachronisme et de l'analogie concernant la gynécophobie ? Cette notion est utilisée habituellement comme instrument heuristique au sujet de l'imaginaire médiéval, de même que les concepts de « misogynie »<sup>17</sup> et celui, plus récent, de « sexophobie ». On peut donc se permettre une opération analogue pour le monde ancien. En effet, les pratiques et les représentations misogynes, gynécophobes, sexophobes selon l'acception actuelle de ces termes existaient bien avant d'être conceptualisées ; elles existaient dans l'Antiquité et au Moyen Âge. Bien évidemment, il sera nécessaire de les utiliser comme des catégories heuristiques, sans les attribuer aux hommes de l'époque étudiée, qui ne les perçoivent pas ou ne les perçoivent pas comme telles : ce que nous définissons comme de la misogynie, par exemple, est perçu à d'autres époques non comme une forme de haine subjective ou collective, mais comme le constat de l'infériorité et de la menace féminine, fondé sur le sens commun et sur la science.

L'utilisation de termes extérieurs aux sociétés étudiées est, au fond, un faux problème, si on considère que de nombreuses notions « internes » sont utilisées de façon anachronique. Exemple, les risques de mésinterprétation inhérents à l'application à l'Antiquité de catégories modernes liées aux concepts décrivant des formes politiques, surtout quand les termes modernes proviennent du lexique politique antique. C'est le cas aussi dans d'autres sphères importantes comme

<sup>14</sup> Engel 1956, 97.

<sup>15</sup> Braudel 1963, 54.

<sup>16</sup> Canfora 1982, 27.

<sup>17</sup> Les adjectifs *μισογύνης* et *μισογύναιος* et les substantifs *μισογυνία* et *μισογύνεια* sont, eux, attestés en grec.

la religion, un terme qui n'a pas de traduction en grec, de même que le mariage. La question est bien connue et ne mérite pas qu'on s'y attarde. Presque toutes nos catégories sont forgées sur la base d'expériences contemporaines ou du moins modernes : étudier l'histoire en puriste reviendrait à déclarer anachronique toute recherche sur le passé. Il ne suffit pas non plus de s'abstenir de traduire les concepts propres à d'autres réalités historiques pour se sauver de l'anachronisme ; c'est ce qu'écrivit Edward Carr, aimablement ironique, à l'intention des spécialistes de l'Antiquité obsédés par le devoir d'adhésions aux catégories internes :

Ancient historians have taken to using words like *polis* and *plebs* in the original, just in order to show that they have not fallen into this trap. This does not help them. They, too, live in the present, and cannot cheat themselves into the past by using unfamiliar or obsolete words, any more than they would become better Greek or Roman historians if they delivered their lectures in a *chlamys* or a *toga*.<sup>18</sup>

Nicole Loraux rend parfaitement compte des doutes des historiens de l'Antiquité quant à l'usage exclusif de catégories internes ; elle se prononce, pour sa part, en faveur d'un « usage contrôlé » de l'anachronisme :

L'anachronisme est la bête noire de l'historien, le péché capital contre la méthode dont le seul nom suffit à constituer une accusation infamante, l'accusation – somme toute – de ne pas être un historien puisqu'on manie le temps et les temps de façon erronée. Aussi l'historien se garde-t-il en général soigneusement d'importer des notions que l'époque de référence est censée n'avoir pas connues, et encore plus de procéder à des comparaisons – par principe indues – entre deux conjonctures que des siècles séparent. Mais, par là l'historien risque inévitablement d'être entravé, interdit d'audace, au contraire de l'anthropologue qui, dans des conditions analogues, recourt sans état d'âme à la pratique de l'analogie. On ne dira jamais assez à quel point la peur de l'anachronisme est bloquante : parce qu'on est investi du devoir intellectuel – et quasi moral – de n'interpréter un fait de société ou un événement qu'à l'intérieur du cadre bien balisé des « concepts contemporains » et des attitudes de l'époque, toute nouvelle proposition ne risque-t-elle pas d'être taxée d'imprudance méthodologique ?<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Carr 1961, 19.

<sup>19</sup> Loraux 1993, 23. Sur l'usage de l'analogie en histoire, Canfora 1982, 11-36 ; Paradiso 1995, 94-5.



Le même discours vaut pour l'anthropologie, dont l'usage dans les disciplines classiques est encore une autre forme d'analogie. Est-il judicieux d'interpréter des phénomènes de la Grèce antique en les comparant à des phénomènes apparemment similaires dans d'autres cultures ? La réponse ne peut être univoque. Il n'est bien évidemment pas opportun de comparer mécaniquement des mythes, des usages et des phénomènes sur la base de simples analogies qui n'ont pas de sens en dehors des relations logiques qui tissent leur structure, leur contexte, leurs finalités, leur rapport avec l'organisation de la société à laquelle elles appartiennent. Il est en effet des ressemblances formelles qui s'insèrent dans des structures et revêtent des fonctions différentes. Les comparaisons sont justifiées, en revanche, et ont une valeur heuristique si elles se réfèrent à des structures amples et si elles restent attentives à ne pas calquer les catégories d'une civilisation sur une autre : dans le cas de la gynécophobie, il faudra évaluer si ses formes, apparemment comparables à celles qu'elle prend dans d'autres sociétés, se prêtent à ce genre de confrontation « structurelle ».

En tout cas, même si les comparaisons échouent, cette forme d'analogie reste utile aux historiens du monde antique en vue de rompre une approche binaire du présent et de l'histoire gréco-romaine, de multiplier les points de vue et de mettre à distance les Anciens, en écornant ainsi le mythe et la perception des Grecs comme nos ancêtres illustres. En fait, lorsque les historiens évitent les études comparatives, ils tombent plus facilement dans le piège de l'assimilation de la société qu'ils étudient à la seule autre société qu'ils connaissent, celle dans laquelle ils vivent.<sup>20</sup> L'historien, sans renoncer aux règles et à la tradition de sa discipline, peut s'inspirer des problèmes, des méthodes et des objets de l'anthropologie sociale et culturelle, qui enseigne à réfléchir dans la synchronie, sans pour autant renoncer à s'interroger sur les transformations diachroniques, et on découvre ainsi les vertus du « terrain » : la « micro-histoire » permet de partir d'un cas particulier pour en venir à la généralisation d'un problème.

Élucider les catégories internes à une société est indispensable à la compréhension d'un phénomène, surtout quand ces catégories sont très éloignées des catégories modernes. Toutefois, en ce qui concerne le monde ancien, dont l'essentiel de la production matérielle et intellectuelle est perdu et dont les représentations ne peuvent être considérées comme une expression directe de la réalité, il n'est pas toujours possible de mettre à nu ses fondements conceptuels, les paramètres de ses jugements et leur application dans les pratiques sociales. De plus, le problème des sources n'est pas seulement leur

<sup>20</sup> Humphreys 1978, 19. Pour une histoire des relations entre études classiques et anthropologie, voir aussi Di Donato 1990 ; Payen, Scheid-Tissinier 2012.

limitation quantitative : même en supposant que les catégories internes soient claires et qu'on puisse les reconstruire entièrement, un historien peut-il analyser une société seulement sur la base de ce qu'elle dit d'elle-même ? Cela ne suffit pas pour décoder le discours normatif et révéler ce que l'idéologie dominante de cette société tait, déforme ou renverse, même non intentionnellement, et ce qui imprègne les représentations, de façon consciente ou inconsciente.

À ce sujet, le concept marxien d'idéologie, aujourd'hui démodé dans les sciences de l'Antiquité,<sup>21</sup> reste à mon avis le plus adapté pour expliquer la fonction et les mécanismes du discours dominant, y compris - avec toutes les précautions nécessaires - dans une société précapitaliste comme la société grecque : à Athènes aussi, en effet, on peut aisément observer comme le discours officiel dissimulait les hiérarchies et les inégalités, niait les conflits et les apories internes au système, justifiait les rapports sociaux en vigueur, glissait sur les moyens matériels qui permettaient à la cité de se reproduire, déguisait l'impérialisme exercé sur les autres cités. L'idéologie est d'autant plus nécessaire dans des systèmes sociaux qui, comme celui de la *polis*, sont dépourvus d'un appareil d'État pouvant exercer une coercition, dont disposaient, par exemple, les sociétés du monde oriental. Elle a en outre, à son tour, une grande influence sur la réalité, dans des sociétés où l'idéologie prend des formes à la fois religieuses et naturelles. Dans cette recherche, la notion d'idéologie sera donc toujours entendue au sens de « système (non monolithique) d'idées dominantes » et non comme synonyme générique de « idées », de « système de représentations » ou de « mentalité ». <sup>22</sup> Bien sûr, l'idéologie se croise et se superpose avec la psychologie - elle aussi susceptible de se transformer suivant les mutations de l'histoire - puisque c'est à travers son intériorisation par les individus qu'elle déploie son efficacité.

Puisque l'une des fonctions de l'idéologie est de dissimuler les divisions au sein d'une société donnée et de se présenter comme rationnelle et universellement valide, les catégories internes ont le pouvoir de falsifier la représentation des rapports sociaux réels, surtout quand il s'agit de rapports de domination ; une approche de relativisme absolu n'aide pas à les démasquer. En outre, de nombreux rapports d'oppression, comme l'esclavage, ne sont pas, pour les Grecs,

**21** Lanza et Vegetti (1975) soulignaient déjà que l'aversion pour le marxisme, combinée à une connaissance limitée des textes marxistes et des problèmes théoriques connexes est tenace parmi les antiquistes ; elle s'est accentuée de nos jours, ainsi qu'une intolérance plus générale à l'égard des « grands récits ». Pour une histoire du débat sur l'application aux sciences de l'antiquité de la perspective matérialiste, voir e.g. Vegetti 1977 ; De Ste Croix 1981 ; Rose 2012, 1-55 ; Vlassopoulos 2018.

**22** L'idéologie, bien que constituée d'idées, n'est pas synonyme de « idées ». Ce concept indique que les idées sont le produit de la structure sociale : l'existence d'une base matérielle au rôle déterminant est inséparable du concept d'idéologie.

conceptualisés ni perçus comme tels : ils sont perçus comme naturels, ce qui ne veut pas dire qu'ils le sont. Se demander si les Athéniens étaient conscients ou non de masquer les rapports de force réels par l'idéologie n'a pas de sens : « ce serait méconnaître que toute opération mentale est largement opaque à elle-même ». <sup>23</sup> Donc, concernant l'usage de catégories internes, nous suivrons plutôt la suggestion de Nicole Loraux, en renonçant à l'idée qu'il faudrait s'en tenir aux mots des Grecs, en soumettant leur discours à des questions qui précisément y sont tues. <sup>24</sup>

En ce qui concerne les rapports sociaux de sexe, les sociétés humaines, dès l'Antiquité et jusqu'à nos jours, ont surdéterminé la différence biologique et assigné aux deux sexes des caractéristiques et des fonctions différentes, en les présentant comme naturelles et en établissant sur cette base une hiérarchie. Comment l'historien pourrait-il analyser les bases matérielles de ces processus en utilisant les catégories mêmes qui ont contribué à les produire ? Son rôle consiste plutôt à soulever le voile de l'idéologie pour essayer de découvrir ce qu'elle cache et ce qu'à son tour elle produit. En effet, si l'idéologie constitue, d'une part, la façon dont les classes dominantes voient la réalité (qu'il s'agisse de classes sociales ou de classes de sexe), <sup>25</sup> elle ne se contente pas de draper d'idées et de principes abstraits la réalité des faits matériels et des rapports sociaux en les justifiant : elle constitue, elle-même, un système d'idées (non monolithique et unidirectionnel) capable de souder les groupes sociaux et de marquer leur conscience jusqu'à revêtir ce degré d'incontestabilité propre aux croyances populaires, qui leur confère le même impact sur le réel que les forces matérielles.

Distinguer la réalité factuelle de la représentation idéologique dans les discours sur les femmes est un problème qui se pose autant à l'historien des sociétés contemporaines qu'à celui de la Grèce antique. Comment le rapport entre réalité et représentation change-t-il

<sup>23</sup> Loraux 1981b, 348. Ici, le concept marxien de « fausse conscience » s'avère très utile : il s'agit d'une forme de conscience inconsciente de la complexité de ses rapports avec d'autres facteurs qui l'influencent, une conscience qui, parce qu'elle ne sait pas sa fragmentarité ni son unilatéralité, se considère comme juste (F. Engels, lettre à Franz Mehring du 14 juillet 1893, dans Marx, Engels 1955).

<sup>24</sup> Loraux 1986, 249.

<sup>25</sup> La notion de « classe sociale », utilisée ici dans son sens général, ne pourrait être appliquée au monde antique dans son acception marxienne qu'au prix d'innombrables spécifications ; même ainsi, elle ne pourrait se définir directement par les rapports de production, ce qui la priverait de son attribut principal. De nombreux chercheurs, dans le sillage de Polanyi (1957) puis de Finley (1973), préfèrent utiliser la notion wébérienne de *statut* : comme la *polis* reconnaît les personnes en premier lieu par leur appartenance à un *statut* juridique et comme l'exploitation du travail se fonde également sur des formes de coercition extra-économiques, le rôle structurel revient surtout au niveau politico-juridique. Sur l'application du concept marxien de classe à l'antiquité, voir De Ste Croix 1981 ; Rose 2012. Sur la notion de « classe de sexe », voir *infra* chap. 3.3.

en fonction du contexte historique ?<sup>26</sup> Peut-on dissocier la nature des discours prononcés sur les femmes des conditions matérielles d'existence des femmes elles-mêmes ?

Plusieurs chercheurs estiment que la vie réelle des femmes dans l'Antiquité n'a que peu de rapport avec la représentation qui en est faite. Nous croyons au contraire que les époques historiques plus récentes nous montrent que les discours sur les femmes sont indissociables des pratiques sociales et que les inégalités sont des rapports sociaux matériels *avant* d'en être l'expression culturelle. Dans l'histoire de l'humanité, le champ des rapports sociaux de sexe, en particulier, se caractérise par certaines constantes ce qui autorise sur de nombreux points l'usage de l'analogie, non seulement pour certaines structures mais aussi au niveau phénoménologique. À toutes les époques, ce champ est soumis à un appareil idéologique qui dissimule leur essence de rapports de domination et justifie l'inégalité sur la base de caractéristiques « naturelles » attribuées aux deux sexes. Pour essayer de clarifier quelques fragments de réalité historique, il est donc nécessaire de mettre en lumière les mécanismes et les phénomènes que les contemporains ne conceptualisent ni ne nomment, surtout si le phénomène ou l'ensemble d'idées en question sont inconscients et appartiennent au sens commun. Le manque de conceptualisation d'un phénomène est en lui-même intéressant pour l'historien : il faudra s'interroger sur la raison qui explique l'absence du concept de « peur des femmes » malgré la présence, dans la mythologie, la littérature et l'iconographie de la Grèce antique, de nombreuses typologies de femmes menaçantes et de la codification de la nature féminine en tant que dangereuse.

### 1.1.3 Misogynie et gynécophobie au cours des siècles

La manipulation et l'usage politique de la peur traversent l'histoire, de l'Antiquité à nos jours : depuis l'usage des prodiges et des prophéties jusqu'à la chasse aux sorcières, des *pogroms* antisémites jusqu'à la vague de peur et de haine xénophobe qui, au cours des dernières années, s'est répandue en Europe. Dans ces cas et dans beaucoup d'autres, la manipulation de la peur revêt des fonctions spécifiques : influencer les décisions politiques, dissimuler les crises économiques, trouver un bouc émissaire pour expier la grogne populaire, justifier les guerres ou d'autres formes de violence et d'exploitation.

<sup>26</sup> Parlant ici et plus tard de « contexte historique », nous incluons ce que Vernant et Vidal-Naquet (1972, 22) définissent « contexte mental », c'est-à-dire instrumentation verbale et intellectuelle, catégories de pensée, types de raisonnement, système de représentations, modalités d'action.

La peur masculine des femmes, elle aussi, a une longue histoire : en Occident, misogynie et gynécophobie s'entremêlent et se superposent avec plus ou moins d'intensité au cours d'une tradition ininterrompue. Les deux concepts sont analytiquement différents, mais presque toujours mélangés : la gynécophobie est suscitée par les vices que la pensée misogyne attribue à la féminité, lesquels provoquent de la peur et/ou de la haine. Avec leurs constantes et leurs évolutions, gynécophobie et misogynie imprègnent les représentations du genre féminin à travers les époques et les cultures, dans les milieux cultivés comme populaires. Lettrés, philosophes, théologiens, médecins, juristes s'escriment à démontrer, chacun dans leur discipline, l'infériorité naturelle des femmes et, en conséquence, la nécessité de leur subordination, sans se priver d'user et d'abuser de sa supposée dangerosité.<sup>27</sup> Il n'existe pas, à l'inverse, même pas de façon minoritaire, de discours anti-masculin qui s'attaque aux hommes en tant qu'hommes.

En ce qui concerne la culture populaire, depuis le folklore antique jusqu'à la vulgate médiévale et moderne, la pratique du dénigrement des femmes n'a pas beaucoup changé, ni sur le fond ni sur la forme, en dépit de la distance géographique et temporelle. La gynécophobie est aujourd'hui, en apparence, cantonnée au champ de la psychologie et de la psychanalyse ainsi que de la vulgarisation pseudo-scientifique : il suffit d'une rapide recherche sur internet pour découvrir des sites de psychologie à deux sous qui analysent la gynécophobie et la déclinent en de multiples variantes. Leur cause est attribuée à de nébuleux traumas infantiles, au manque de prise de distance d'avec la mère ou à l'émancipation croissante des femmes dans le monde contemporain, dont dériverait une crise de la masculinité. Ainsi ce thème est déplacé *in interiore homine*, conformément à la tendance des dernières décennies à effacer les causes matérielles sous-jacentes à certains phénomènes. Mais la psychologisation de la gynécophobie n'est pas un phénomène nouveau : dès les années 1960, le livre à succès *The Fear of Women*, du psychanalyste américain Wolfgang Lederer (New York, 1968), traduit en de nombreuses langues, attribuait la gynécophobie au mystère insondable que constituent les femmes : « différentes », elles sont donc une menace pour l'homme, qui craint d'être affaibli au contact de cette altérité incompréhensible. Cette théorie repose sur le présupposé essentialiste d'une nature féminine différente de celle des hommes : les mères, associées à la nature, sont partout identiques à elles-mêmes tandis que l'homme,

<sup>27</sup> Pour une histoire de la misogynie de l'Antiquité à nos jours, voir Gargam et Lançon (2013), qui proposent plusieurs études de cas portant sur des exemples littéraires, iconographiques et empruntés aux littératures techniques, notamment médicale et juridique. Sur le chemin de la pensée antiféministe de l'Antiquité aux Lumières, voir aussi Sissa 2021a.

associé à la culture, change en fonction de l'époque à laquelle il appartient. L'analyse de Lederer consiste à démontrer que les mères et les épouses suscitent la peur des femmes chez les fils et les maris : les exemples donnés seraient presque comiques si le sexisme dont ils sont empreints n'était si brutalement actuel.

Outre ces propositions de Lederer, il existe différentes variantes de la gynécophobie entendue comme constante psychique anhistorique, s'expliquant par la spécificité de la « nature » humaine : la peur masculine du mystère de la maternité ou de la force du désir féminin – une sensualité sauvage (!) capable d'assécher l'homme ; la crainte de l'obscur contiguïté féminine avec le monde de la nature ou les forces souterraines ; l'anxiété de la contamination par le sang menstruel ; l'angoisse vis-à-vis du côté féminin de soi-même que les hommes doivent réprimer au cours de leur initiation à la masculinité ; la défiance envers le naturel trompeur des femmes, d'où l'anxiété concernant la légitimité de la progéniture ; la peur de la féminisation de la société ou de l'indifférenciation sexuelle suite à une masculinisation des femmes.<sup>28</sup> Certaines de ces explications sont à la base du mythe de la « crise de la masculinité » qui accompagne, depuis plus de 2000 ans, le discours sur la peur masculine de la menace féminine : « Nous voilà les esclaves de nos femmes, nous qui étions libres ! », s'exclame un personnage de *Les Devins* d'Alexis (IV<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> s. av. J.-C.). Caton l'Ancien au II<sup>e</sup> s. av. J.-C. parlant de la domination des femmes disait : « Tous les hommes commandent à leurs femmes ; quant à nous, tous les hommes nous obéissent, mais nous obéissons à nos femmes » (Plu. *Cat. Ma.* 8.4). Ce discours a traversé les siècles avec une telle constance que le concept même de « crise » n'est plus vraiment approprié.<sup>29</sup>

Sous l'influence de la psychologie et de la psychanalyse, certains hellénistes sont, eux aussi, partis du principe que la gynécophobie constituait un aspect du psychisme de l'homme grec. L'exemple le plus célèbre est l'essai *The Glory of Hera* de Philip Slater (1968), selon lequel la gynécophobie des Grecs serait liée à l'influence que les mères exerçaient sur leurs fils.<sup>30</sup> Ces figures puissantes, irritées d'être marginalisées, auraient manifesté leur colère vis-à-vis des hommes en inspirant à leurs fils la peur de la castration. C'est ainsi que les hommes grecs auraient perdu confiance en eux-mêmes et se

**28** Sur la variété des causes proposées pour expliquer la gynécophobie, Cournot 2001 ; Héritier 2002, 49-72.

**29** À ce sujet, Allen 2002. Pour une histoire du discours sur la « crise de la masculinité », Dupuis-Déri 2018.

**30** Positions analogues chez Caldwell 1973. Sur l'inefficacité de cette approche, Foley 1981b, 137-40. L'existence de peurs primaires chez l'homme est également postulée par Schneider et Seifert (2010), qui donnent néanmoins une lecture politique de la représentation des femmes menaçantes dans les sources grecques.

seraient mis à haïr et craindre les femmes, projetant leur angoisse de castration sur des personnages comme les Amazones, les meurtrières des tragédies ou les monstres féminins mythologiques qui incarnent l'aspect dévorant de la sexualité des femmes.

Ces explications ne semblent pas fondées pour celles et ceux qui considèrent que la psychologie humaine est déterminée historiquement par les rapports sociaux du moment et que ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être mais, au contraire, leur être social qui détermine leur conscience. La psychanalyse, en dernière instance, présuppose une immutabilité des rapports entre les sexes, une a-historicité de leur « différence » - comme le structuralisme du reste, fondé sur le postulat de l'universalité des structures cognitives humaines. Ces visions idéalistes contribuent à naturaliser et donc à pérenniser la hiérarchie entre les sexes. En outre, en acceptant le postulat que des niveaux d'expérience subjectivement distincts obéissent chacun à leurs « lois » propres (le psychisme aux lois de « l'instinct », le social aux lois de « l'interaction », etc.) on fragmente l'analyse de ces champs désormais perçus comme distincts :

on voit le caractère réactionnaire de cette démarche dans l'étude de la famille, où l'on sépare comme obéissant à des logiques distinctes et hétérogènes les rapports sexuels des époux, de leurs rapports économiques, de leurs rapports sociaux, etc. Juxtaposer ces « résultats » hétéroclites aboutit à une mosaïque inintéressante ; dépourvue de signification mais dont l'intérêt pour la « science » réside précisément en cela : dans la négation de l'unité profonde de tous ces « niveaux » qui sont tous lieux et moyens de l'oppression.<sup>31</sup>

En l'occurrence, faire de la gynécophobie un invariant psychique est une facilité qui permet d'expliquer la persistance évidente, dans l'histoire, de la vulgate concernant la dangerosité des femmes, sans faire entrer en jeu le rapport de force réel entre les sexes. En effet, ce qui est inné est immuable et se passe de justification. Il est vrai que, s'agissant des femmes, le temps semble s'être arrêté tant est tenace l'imaginaire à leur sujet ; mais ce n'est pas une raison pour considérer que la mutation des structures économiques, politiques et sociales n'a pas d'influence sur le statut des femmes et sur l'imaginaire qui les représente. Les rapports entre les sexes, eux aussi, doivent constamment être lus dans leur historicité et considérés au regard de tous les rapports sociaux.

Comment expliquer, alors, la continuité imperturbable de la misogynie et de la gynécophobie dans les représentations des femmes à

<sup>31</sup> Delphy 2013a, 246.

travers l'histoire, quoique sous des formes variables ? Elle peut s'expliquer sans avoir recours à des invariants psychiques, si, pour commencer, on la met en relation avec une autre continuité transculturelle et transhistorique, à savoir l'inégalité entre les sexes en termes de droits, de possession de biens et d'accès à l'instruction, à l'alimentation et aux soins, une inégalité qui se décline à travers toute l'histoire humaine, à de rares exceptions près, sous différentes formes et à différents degrés.<sup>32</sup> En second lieu, cette continuité s'explique en s'interrogeant sur les causes sociales, économiques et culturelles de la persistance de l'inégalité, sur ses fonctions et sur les variables qui la font exister dans le temps et l'espace. Les sociétés grecques sont les premières à témoigner de façon aussi approfondie d'une pensée misogyne et gynécophobe articulée et étayée philosophiquement et médicalement, une pensée qui fournira de riches matériaux à la misogynie des siècles suivants. Identifier ses caractéristiques et ses fonctions est donc extrêmement important.

La question de recherche consiste donc à vérifier si, comme au cours des siècles suivants, attiser la peur des femmes servait aussi, en Grèce antique, à consolider l'ordre social patriarcal. Comme nous le verrons, il existe dans différentes parties du monde des mythes sur un antique pouvoir tyrannique des femmes, que les hommes auraient dû mettre à bas pour le bien de la communauté : les intérêts d'un groupe, celui des hommes, sont représentés comme l'intérêt général. Si l'idéologie suggère que « comme les femmes sont dangereuses, elles ne peuvent pas gouverner ni manier les armes », la traduction que nous devons en faire inverse le rapport causal : « Comme les femmes ne doivent ni gouverner ni manier les armes, elles sont (représentées comme) dangereuses ». Ce mécanisme est plus ancien que la période ici considérée : une série d'études sur les sociétés contemporaines de chasseurs-cueilleurs et horticulteurs montre qu'il précède la naissance des classes sociales, ce qui démonte le mythe engelsien d'une égalité primitive dans les sociétés sans classes.<sup>33</sup>

Nous arrivons ainsi à la seconde raison qui justifie ici l'usage de la notion, apparemment anachronique, de « gynécophobie ». Cette notion, ainsi que celle de « misogynie », n'est pas utilisée ici au sens d'une émotion subjective, d'une peur ou d'une haine concrètes qu'auraient éprouvées les hommes de la Grèce antique à l'égard des

**32** On rencontre souvent l'idée selon laquelle définir l'inégalité entre les sexes comme une « persistance » ou comme une « constante historique » serait synonyme d'essentialisme. Et pourtant, personne ne définit comme essentialiste l'affirmation selon laquelle l'esclavage serait une constante de l'histoire humaine : aujourd'hui encore le nombre d'esclaves dans le monde s'élèverait à plusieurs millions. Les persistances idéologiques s'expliquent comme la conséquence de la persistance de rapports sociaux donnés ; on n'est essentialiste que si on explique cette persistance par la « nature » ou par des invariants psychiques.

**33** Voir en particulier Tabet 2014, 179-248 ; Darmangeat 2022.



femmes : il s'agit d'un dispositif bien précis, inconscient et anonyme, présent dans les sociétés patriarcales pour en reproduire les structures de pouvoir.<sup>34</sup> L'idéologie misogyne et gynécophobe, qui n'est pas la *cause*, mais la *conséquence* d'une relation sociale d'oppression, devient elle-même une pratique sociale, une habitude mentale, capable de renforcer et de justifier l'une des structures de domination sur lesquelles se fonde une société donnée, en dévalorisant le groupe social opprimé. Ce qui nous intéresse n'est donc pas de comprendre quel genre d'émotion éprouvait le spectateur de la *Médée* d'Euripide face à l'infanticide, ni s'il ressentait véritablement de la peur et avec quelle intensité – ce serait, du reste, une tâche bien ardue. Ce qui nous importe c'est de comprendre comment ce type de représentations étaient déclinées, si l'une de leurs fonctions était de renforcer, rationnellement mais pas forcément consciemment, la conviction que la suprématie masculine était le seul ordre possible et, si c'était le cas, à quel point et par quelles stratégies. Les images et les récits gynécophobes n'ont peut-être pas inspiré de la peur au spectateur, auditeur ou lecteur, mais plutôt elles avaient la capacité de renforcer et de perpétuer l'idée d'une dangerosité féminine « naturelle », de lui donner la force d'une croyance, d'un lieu commun ne nécessitant pas de démonstration. Une idée reçue enseignée aux enfants dès la plus tendre enfance par le biais d'effrayants récits de monstres féminins infanticides, ressassée par le mythe, les proverbes, la culture populaire, récurrente dans les représentations. L'exclusion des femmes de nombreuses prérogatives masculines, en inversant le rapport causal entre oppression et dévalorisation, vaut, à son tour, comme une démonstration concrète de l'infériorité féminine.

La disparition presque totale de la culture populaire grecque, dont ne nous sont parvenues que des bribes infimes largement filtrées par les sources littéraires, ne permet pas d'exprimer un avis certain sur son niveau de misogynie et de gynécophobie. Certains indices induisent toutefois à faire l'hypothèse d'une pratique régulière du dénigrement des femmes, ce que confirmeraient par exemple les mots du chœur de *Médée* (vv. 424-8) et de celui des *Thesmophories* (vv. 785-845). En premier lieu, les œuvres qui expriment le plus la sagesse populaire, comme les poèmes d'Hésiode, la parémiographie et, en général, les dictons concernant les femmes, emploient les mêmes *topoi* misogynes et gynécophobes que nous verrons revenir dans les sources littéraires ultérieures. Le poids de la culture populaire dans cette définition si négative de la nature féminine a

**34** De nombreux chercheurs, à commencer par Loraux (1989, 10 et 303 note 8), nient la pertinence du concept de misogynie dans le monde grec en raison du caractère inséparable du masculin et du féminin comme composantes essentielles des individus, y compris des héros. Il est désormais considéré comme une maladresse théorique que d'appliquer cette notion à l'Antiquité.

son importance car les proverbes se présentent comme une expression de vérités atemporelles qui ne sont pas sujettes à débat. En fait, sont nombreux les proverbes antiques misogynes qui ont traversé les époques jusqu'à aujourd'hui.

En second lieu, les représentations de femmes terribles et le recours fréquent, dans le théâtre grec tragique et comique, à une certaine vision du féminin induisent à penser que les spectateurs appréciaient ce genre de références et partageaient cette vision. Le théâtre, comme d'autres manifestations collectives, répondait à des attentes spécifiques, avec la fonction d'unir les citoyens autour de valeurs partagées dans toute la *polis*.

En troisième lieu, une tradition misogyne ininterrompue caractérise la culture populaire du monde occidental, du Moyen Âge à nos jours : dérivant d'une double racine gréco-romaine et judéo-chrétienne, bien attestée dans les genres populaires et dans l'iconographie<sup>35</sup> et jointe à la misogynie qui émerge des sources antiques, cette tradition suggère que la culture populaire grecque ne faisait pas exception. Puisque ce discours constitue un lieu commun, il n'est pas pertinent de déterminer si un auteur est plus misogyne qu'un autre et dans quelle mesure l'usage d'un *topos* gynécophobe est révélateur de l'opinion de celui qui écrit. Chaque auteur agit dans un cadre partagé avec le public : il est éventuellement possible de distinguer les idées de chacun à partir de ses écarts à la norme culturelle - innovations et abandons.

Pour mettre à l'épreuve l'hypothèse selon laquelle la gynécophobie serait un dispositif utile pour consolider l'inégalité, il faudra observer son évolution en rapport avec les processus historiques. La gynécophobie et la misogynie s'intensifient souvent, dans l'histoire, au moment des grandes mutations économiques, politiques et sociales. Elle augmente lors des périodes d'incertitude et d'insécurité et poursuit souvent des objectifs spécifiques en plus de son rôle général de justification à l'asymétrie entre les sexes :<sup>36</sup> fabriquer des peurs est aussi une façon de vaincre une angoisse diffuse. En ce qui concerne Athènes, sur laquelle nous disposons de sources beaucoup plus nombreuses que sur d'autres cités, on peut observer une augmentation des représentations misogynes et gynécophobes à l'âge classique et en particulier au V<sup>e</sup> s., aussi bien dans la littérature que dans

**35** Pour un état des lieux général, Gargam, Lançon 2013.

**36** Voir les analyses concernant la « Querelle des femmes », entre le XIII<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> s., qui mettent en relation les oscillations temporelles de la misogynie avec les mutations historiques générales (Viennot 2012), ou les recherches sur la chasse aux sorcières, qui relient le phénomène à des exigences économiques dans le cadre de la transition vers le capitalisme (Federici 2015) ou à la nécessité de réprimer des phénomènes d'autonomie des femmes des classes populaires. Dupuis-Déri (2018, 53-124) remarque comme le discours sur la crise de la masculinité s'intensifie dans les périodes de crises économiques et politiques.

l'iconographie. Peut-on établir un lien entre ce changement et la transition vers une nouvelle forme politique après les réformes de Solon et de Clisthène et plus tard de Périclès ? L'observation des modifications du discours normé sur les femmes en lien avec les changements de la cité pourra nous fournir quelques indications à ce sujet.

#### 1.1.4 « Femmes » grecques et articulation des rapports sociaux

La partie principale de cette recherche sera consacrée à l'âge archaïque et classique, et notamment au contexte athénien ; les références à l'âge hellénistique permettront d'estimer l'évolution des personnages de femmes dangereuses, en lien avec la mutation des rapports économiques et sociaux. Nous examinerons quand même les sources provenant d'autres zones de Grèce, comme les poèmes homériques, Hésiode et la poésie lyrique, qui ont exercé une influence conséquente sur la littérature athénienne.

En ce qui concerne la catégorie générale de « femmes » utilisée jusqu'ici, il est évident qu'il ne peut s'agir que d'une simplification, puisque dans l'Athènes antique, comme à toutes les époques, chaque femme est déterminée socialement par d'autres facteurs articulés entre eux, et non pas seulement par le sexe. Chaque individu est en effet la somme et l'entrelacement de tous les rapports sociaux qui le constituent. Dans le monde grec, il existe une première distinction importante entre les femmes libres et les esclaves puis, parmi les femmes libres, entre les citoyennes et les métèques. Il existe également d'autres catégorisations liées à la classe d'âge, à l'origine sociale, à la richesse et à la condition matrimoniale et reproductive, qui sépare les épouses légitimes des femmes qui n'appartiennent pas à un *oikos*. Si la différence entre les sexes n'est donc pas l'unique structure organisatrice de la société athénienne, elle en est certainement l'une des principales.

Cette réflexion préliminaire sur l'imbrication des différentes formes de hiérarchie sociale vaut pour tout le reste de la recherche : on s'efforcera d'articuler les rapports sociaux de sexe avec d'autres éléments déterminants et de les considérer en lien avec l'ensemble des rapports sociaux, sans qu'il soit nécessaire de répéter chaque fois ce principe pour éviter une accusation de réductionnisme sociologique. Comme l'analyse porte spécifiquement sur la gynécophobie, on se concentrera sur ce que les rapports de sexe de l'époque faisaient vivre à toutes les femmes, quoiqu'à des degrés différents : les fonctions dans le cadre de la division du travail, le statut juridique, la culture et même le tempérament que la société leur assignait en tant que membre du « sexe féminin ».

Plus on descend dans l'échelle sociale, plus les facteurs d'oppression s'additionnent et ce n'est pas toujours le même facteur qui est

prépondérant : dans le cas des esclaves, par exemple, leur statut non-libre est la première structure à déterminer leur condition. Quant aux femmes libres, elles avaient en commun une même situation juridique mais leur condition réelle dépendait de leur position socio-économique, donc de la nécessité ou non pour elles de travailler hors de la maison et du poids du travail à l'intérieur de l'*oikos*. Un plus grand nombre d'esclaves dans la famille permettait de déléguer les tâches domestiques les plus lourdes, mais ne suffisait pas à remplir entièrement le rôle de reproduction et de soin échu à l'épouse légitime. Les différences de classe ne se répercutent pas sur les tâches des femmes de la même façon que sur les tâches des hommes : les cultures où le rôle principal des femmes sont les tâches domestiques ne fournissent pas, la plupart du temps, d'instruments de classification sociale pour différencier les femmes entre elles, car leurs vies peuvent être analysées au moyen de catégories conceptuelles très semblables.<sup>37</sup>

Une certaine prudence s'impose donc : si l'approche intersectionnelle permet d'analyser les différents facteurs qui structurent la vie des femmes de l'Antiquité, il est tout aussi vrai qu'elle n'est pas sans risque. Le morcellement des axes d'oppression peut entraîner à se concentrer sur le caractère individuel et spécifique d'une situation donnée – potentiellement différente de toutes les autres – et à perdre ainsi de vue les structures générales de l'oppression elle-même ; l'approche intersectionnelle est parfois utilisée pour souligner les infinies différences parmi les femmes, plutôt que les aspects communs de leur oppression.

Les sources antiques sur la vie des femmes sont rares et difficiles à interpréter. Dans les images on ne parvient que rarement à distinguer le statut des femmes représentées, leur âge, leur classe sociale ou le type d'activité qu'elles exercent. Les femmes décrites par les sources littéraires proviennent principalement de la cité et des classes « supérieures », à commencer par les figures aristocratiques du mythe. L'intérêt pour les classes pauvres et les marginaux est très récent : seul la comédie et de rares autres sources représentent des femmes du peuple.

Les déesses olympiques sont exclues de cette recherche, bien que certaines d'entre elles soient parfaitement aptes à inspirer la peur. Mais les déesses ne sont tout simplement pas des femmes : les attributs du divin prévalent sur ceux de l'assignation sexuelle et, en tant que déesses, elles ont la possibilité d'assumer des rôles masculins, transcendant ainsi la condition humaine, de sorte que la comparaison avec des personnages de femmes mortelles perd en pertinence. Les dieux ne sont pas des personnes, mais des puissances qui peuvent se manifester de façon anthropomorphique mais aussi sous d'autres

<sup>37</sup> Zimbalist Rosaldo 1979, 40-1.

formes ou dans d'autres phénomènes. Il n'existe pas, entre les dieux et les déesses, de dichotomie comparable à celle qui existe entre les femmes et les hommes mortels.<sup>38</sup> L'analyse de la peur que suscitent les déesses en tant que femmes serait faussée par son entrelacement inextricable avec la peur du divin. Au cours de l'œuvre, certaines déesses de second rang, comme Circé, ont été prises en considération, ainsi que certaines entités monstrueuses, qui, bien que d'origine surnaturelle, se caractérisent spécifiquement par leur féminité.

On examinera les catégories de femmes menaçantes sans isoler les personnages du contexte où ils s'insèrent et en les comparant à des typologies masculines analogues dans des espaces discursifs similaires, afin de comprendre si la peur que suscitent ces femmes est en effet propre à leur sexe ou pas. Sauf exception, on ne prendra pas en considération les interprétations sur la naissance des mythes, ses rapports éventuels avec les rituels, la religion, l'histoire. Bref, aucune véritable analyse mythologique ne sera réalisée. On lui préférera un travail sur les traditions mythiques au sens large, c'est-à-dire les ré-élaborations littéraires et iconographiques des mythes et leurs imitations et resémantisations au cours des siècles. La signification d'un mythe ne reste pas stable au cours du temps : nous examinerons à la fois les caractéristiques récurrentes et les variations de structure, de signification et de fonction dans une perspective diachronique.

Nombreuses sont les questions épineuses d'ordre général qu'il faudra aborder au cours de ce travail, à commencer par la spécificité du discours dramatique sur les femmes et l'éternel problème des causes de leur présence si importante dans le théâtre tragique. Il est difficile de parler de femmes menaçantes sans aborder la question de la violence et de son rôle dans les cultures antiques et tout particulièrement sur la scène tragique. La forte présence de femmes meurtrières dans le théâtre peut en effet être expliquée différemment selon qu'on relie la violence sur la scène à une matrice sacrée et sacrificielle, qu'on la lise à la lumière du débat politique contemporain ou encore qu'on se cantonne à des exigences dramatiques et dramaturgiques. Il faudra, en outre, se demander si la violence des femmes est différente de celle des hommes, dans sa forme et dans sa substance. Plus généralement, nous examinerons les représentations sans les abstraire des problèmes généraux que pose chaque œuvre en tant qu'elle appartient à un genre donné et dispose d'un système symbolique qui lui est propre.

Nous aborderons ces problèmes et d'autres encore au cours de ce travail. Toutefois, avant de passer à l'examen des textes et des figures des femmes dangereuses, il nous faut discuter brièvement du cadre général dans lequel s'inscrit cette étude, ce qui aura lieu en deux

**38** Loraux 1991. Sur les difficultés inhérentes au fait de traiter des dieux grecs en termes de genre, Pironti 2013.

étapes : en premier lieu, il faudra discuter la tradition des recherches sur ce thème, le choix des instruments d'analyse et de la méthodologie, la définition du cadre théorique général où s'insère l'analyse et sa place dans le cadre des débats, en permanente évolution, au sein des études féministes, de genre et d'histoire des femmes. En second lieu, nous définirons brièvement le cadre historique concernant les caractéristiques et les transformations des rapports sociaux de sexe dans l'Athènes de l'âge classique, soit le contexte où se greffent les représentations des femmes dangereuses.

## 1.2 Cadre théorique, approches et méthodes pour une histoire des femmes dangereuses

Je ne suis pas assez sot pour éprouver du ressentiment pour une femme morte [Aspasie], mais l'on devrait la laisser telle qu'elle est : morte et femme. Ceux qui ne veulent pas de l'histoire si elle n'exhale pas un parfum de femme, et ne considèrent pas ses héros comme des êtres humains à moins que ceux-ci ne roucoulent et ne pleurnichent de temps à autres, peuvent lire Hamerling<sup>39</sup> au lieu de Thucydide. Mais c'est un signe non négligeable de la dignité de l'histoire attique que l'on y trouve qu'une seule femme, quand bien même celle-ci la domine entièrement : la jeune fille de l'Acropole.

(von Wilamowitz-Moellendorff, U. *Aristoteles und Athen*. Bd. 2. Berlin, 1893, 100 note 35)

### 1.2.1 Les études de genre et les sciences sociales. Un état des lieux

Le parcours des études de genre a été dès ses origines directement corrélé à l'histoire des mouvements féministes. C'est en effet à partir des années 1960 et surtout 1970 que les recherches, les enseignements et les centres de documentation sur les femmes se sont multipliés parallèlement au développement du féminisme dans les pays occidentaux : ce mouvement de masse mena à une révision épistémologique des savoirs qui engloba de nombreuses disciplines, en particulier les sciences sociales.

Jusqu'au XX<sup>e</sup> s. la question des rapports entre les sexes n'avait pas le véritable statut d'objet philosophique ou historique.<sup>40</sup> Les vies des

<sup>39</sup> L'écrivain Robert Hamerling, qui quelques années auparavant avait publié un roman sentimental sur Aspasie (*Aspasia. Ein Künstler-Und Liebesroman Aus Alt-Hellas*, Leipzig 1875).

<sup>40</sup> Fraisse et al. 1991. Pour une analyse des fondements théoriques sur lesquels, au XIX<sup>e</sup> s., le positivisme et l'idéalisme isolaient les femmes comme objet historiographique

femmes n'entraient pas dans le champ historique proprement dit, non seulement en raison de la faible importance que les sources leur attribuaient, mais aussi du manque d'intérêt que leur montrait une discipline encore intéressée par les événements politiques et militaires et la prosopographie plutôt que par les structures sociales. Ainsi, les femmes étaient confinées dans la biographie, dans l'anecdotique, dans la vulgarisation sur la vie quotidienne, tandis que l'Histoire, comme discipline académique, restait un métier d'hommes qui écrivaient au sujet d'autres hommes. Les chercheurs présentaient les hommes comme le neutre universel, particularisant la catégorie « femmes », faisant d'elle une annexe du discours général, et lui attribuant des domaines et des problèmes spécifiques sur la base de l'opposition public/privé. Le problème ne résidait pas uniquement dans le traitement séparé des deux sexes, mais aussi dans la différence des niveaux d'analyse les concernant,

l'un étant supposé relever directement du social, l'autre étant principalement considéré comme lieu de la médiation entre l'état de nature et celui de la société.<sup>41</sup>

L'élargissement du champs d'étude de l'historiographie à l'histoire des mentalités, des pratiques sociales et des sujets marginaux à partir des années 1930 posa quelques prémisses utiles au développement de l'histoire des femmes, bien que son intégration dans la problématique historique générale n'ait pas encore eu lieu durant cette phase. À la même période, l'anthropologie commença à mettre en doute le caractère naturel des rôles sexuels sur la base des recherches réalisées sur le terrain, qui avaient montré l'existence de rôles sociaux de sexe hétérogènes dans les différentes cultures.<sup>42</sup> Margaret Mead fit imprimer en 1949 son célèbre essai *Male and Female* : après avoir étudié les processus culturels de la construction du masculin et du féminin dans les différentes sociétés, Mead observa que, dès l'enfance, hommes et femmes sont socialisés selon des modèles normés, auxquels les individus doivent s'adapter. Les rôles sexuels sont donc appris, mais selon l'anthropologue ils reposent sur un fondement naturel, qui se trouve à la base de la division du travail. Malgré cela et malgré la prise de distance explicite de Mead avec les revendications féministes de son époque, la perspective comparative et la démonstration du caractère culturel des rôles sexuels firent de l'œuvre

---

marginal, Blok 1987.

<sup>41</sup> Mathieu 2013, 60. Sur la persistance du préjugé naturaliste vis-à-vis des femmes dans les sciences humaines, Devreux 2000.

<sup>42</sup> Sur le parcours de l'anthropologie du XIX<sup>e</sup> s. vers le développement de la notion de genre, Fougeyrolas et al. 2003.

de l'anthropologue américaine la base de la recherche de l'anthropologie féministe à venir. La même année que *Male and Female* fut publié en France *Le deuxième sexe* de Simone de Beauvoir qui, sur des bases théoriques différentes, montrait que la différence entre homme et femme n'est pas naturelle mais plutôt fondée sur des caractéristiques socialement attribuées aux deux sexes. Ces caractéristiques et les pratiques qui y sont liées se transmettent dans le temps comme étant naturelles et atemporelles.

À partir des années 1960, l'intérêt croissant pour l'histoire des minorités, des opprimés et des colonisés, transformée par la suite en sujet d'enquête par les études post-coloniales, par les *lesbian and gay studies* et plus tard par les *subaltern studies*, favorisa le développement de l'histoire des femmes et l'analyse du concept de domination. Entre-temps le débat sur les origines de l'oppression des femmes se développa au sein de l'anthropologie féministe : en effet, l'identification des causes de ce phénomène presque universel<sup>43</sup> ne pouvait que conditionner la stratégie politique du mouvement. Puisque l'horizon visible de l'histoire ne montrait que la domination des hommes sur les femmes, les causes et le fonctionnement de ce mécanisme ont fait l'objet d'interrogations, avec des résultats et des conclusions divers, mais toujours en affirmant que l'oppression des femmes ne repose pas sur des causes biologiques inéluctables.<sup>44</sup>

C'est dans ce climat politique et culturel qu'est resémantisée une notion apparue aux États-Unis à la fin des années 1960 dans le domaine de la psychologie et de la psychiatrie, et qui se généralisera dans les sciences sociales au cours des années 1980 et 1990 : le concept de *gender*. Le développement de cette notion part de la nécessité d'approfondir la question de l'arbitraire des rôles sociaux de sexe. Ann Oakley, autrice de *Sex, Gender and Society* (1972), l'une des premières œuvres dédiée au concept de genre, propose une définition selon laquelle le terme « sexe » fait référence aux différences biologiques entre hommes et femmes, tandis que le « genre » se réfère à la classification sociale en « masculin » et en « féminin ». Dans son article « The Traffic in Women » (1975), après avoir analysé les approches marxistes, lévi-straussienne et psychanalytique du thème des rapports entre les sexes, Gayle Rubin élabore la notion de *sex/gender system*, affirmant que ce système intègre la norme hétérosexuelle, elle aussi d'origine sociale et non naturelle. Suivant cette ligne directrice, de nombreuses anthropologues, sociologues et historiennes réfléchiront dans les années suivantes sur la façon dont les rôles socialement attribués aux deux sexes et considérés comme

<sup>43</sup> Pour une réfutation méthodologique synthétique des réserves dans le domaine anthropologique sur l'universalité de la domination masculine, voir Héritier 1996, 205-13.

<sup>44</sup> Voir e.g. Zimbalist Rosaldo, Lamphere 1974 ; Reiter 1975.



naturels ont consolidé – au cours de l’histoire et dans les différentes sociétés – la hiérarchie entre les sexes.

Le débat politique au sein du mouvement féministe et lesbien fournit d’importantes contributions théoriques, qui seront ensuite systématisées par l’anthropologie et la sociologie. Un exemple en est le *Manifesto* du Combahee River Collective, collectif de femmes noires et lesbiennes, qui dès 1977 proposaient une perspective imbricationnelle dans l’étude de la domination des groupes sociaux opprimés. Le manifeste est novateur pour l’époque, théorisant pour la première fois l’imbrication de différents systèmes d’oppression qui forgent simultanément l’identité et la vie matérielle des individus : oppression de race, de sexe, de classe et hétérosexuelle. Cette perspective se diffusera dans les sciences sociales à partir des années 1990 à travers le concept d’intersectionnalité.

Les bases matérielles de l’oppression des femmes sont au centre de l’analyse des féministes matérialistes françaises réunies autour de la revue *Questions féministes* (Christine Delphy, Colette Guillaumin, Nicole-Claude Mathieu, Paola Tabet, Monique Wittig, Colette Capitan et d’autres),<sup>45</sup> qui à partir des années 1970 développent, surtout dans le domaine sociologique et anthropologique, d’importantes analyses du patriarcat comme mode de production et système social, des mécanismes d’appropriation des femmes à travers le travail domestique, de l’idée de « nature » à la base de la racisation des groupes minoritaires,<sup>46</sup> de l’échange économique-sexuel et du rôle binarisant de l’hétéronormativité. Il s’agit d’une révolution copernicienne au sein de la théorie féministe : aux notions de « genre » et de « rapports sociaux de sexe », Delphy ajoute le concept de « classe de sexe », et étend ainsi l’analyse matérialiste au genre : les femmes ne représentent pas une catégorie biologique, mais une classe, définie par des rapports de production précis (le mode de production domestique) qui évoluent dans le temps et l’espace, et qui sont basés sur l’appropriation de la classe des femmes par la classe des hommes.<sup>47</sup>

Les féministes matérialistes dépassent l’opposition sexe/genre acceptée jusqu’alors (le sexe comme différence biologique, le genre comme construction sociale). Cette interprétation se base en effet

**45** Dorénavant, le terme « féminisme matérialiste » sera utilisé pour faire référence à ce courant. Il n’est pas à confondre avec le « féminisme marxiste » et encore moins avec le « féminisme matériel », l’un des courants regroupés sous la catégorie philosophique assez vague et variée de « new materialism ». Ce dernier repose sur un concept de « matière » complètement différent de celui du matérialisme historique et ne se concentre pas sur les rapports sociaux, mais sur l’ontologie.

**46** Le concept de « groupe minoritaire » est utilisé – ici et plus tard – non pas dans un sens quantitatif mais dans le sens sociologique de « groupe opprimé ».

**47** Les fondements du concept de « classe de sexe » sont posés dans l’article de 1970 « L’ennemi principal » (Delphy 2013a, 31-67).

sur la supposition que le sexe précède temporellement le genre, puisque la biologie est conceptualisée comme ce qui est immuable et qui précède donc la dimension culturelle. Mais à bien y regarder, la différenciation de l'appareil reproducteur concerne un seul domaine spécifique, celui de la procréation : malgré cela, les sociétés humaines étendent cette différenciation à tous les domaines de l'existence, de sorte que la différence entre les sexes est perçue comme ontologique sous tous les angles. Une question préliminaire est ainsi éludée : pourquoi le sexe donnerait-il lieu à une classification quelconque ? Pourquoi est-il pensé comme un trait distinctif saillant perçu spontanément comme tel par l'humanité ? Et pourquoi une telle dichotomie comporte-t-elle *ipso facto* une hiérarchisation ? Pour répondre, Delphy<sup>48</sup> inverse le rapport logique entre sexe et genre : d'abord vient le genre, ensuite vient le sexe, un simple marqueur de la division sociale entre les groupes humains, qui distingue les dominants des dominés et qui sert à justifier une relation de pouvoir comme naturelle.<sup>49</sup> C'est la hiérarchie (notamment sexuelle, dans une société fondée sur celle-ci et sur d'autres hiérarchies) qui a un caractère fondateur.<sup>50</sup>

En 1990 fut publié l'essai de Judith Butler *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, qui constitue une étape importante des études de genre pour l'influence qu'il exercera au sein de la théorie *queer*. Selon la philosophe américaine, les catégories sexuelles sont le fruit d'une construction culturelle fondée sur la répétition dans le temps d'actes corporels : le genre est conçu donc comme performativité sociale conditionnée par les normes du discours disciplinaire dominant. Le sujet sexué construit son identité sur la base de la norme hétérosexuelle : la pensée *queer* entend en revanche déconstruire les catégories de l'identité naturalisées par le système binaire homme/femme, en faveur de la reconnaissance d'identités multiples et imprévisibles.

Il est à noter que de nombreux bilans sur l'histoire des études de genre attribuent à Judith Butler la révolution épistémologique relative à la déconstruction du binarisme entre les sexes : Butler observa en effet que le féminisme avait jusqu'alors abordé la problématique de genre en se limitant à décliner le binarisme sous un autre point de vue. Peu de ces bilans dédient en revanche quelques lignes aux analyses consacrées par les matérialistes françaises, plusieurs

<sup>48</sup> Delphy (2013b, 223-38), où sont discutées les explications proposées par les anthropologues et les linguistes qui postulent la nécessité classificatoire de la dichotomie homme/femme.

<sup>49</sup> Sur les caractères anatomiques comme système de marquage des groupes mineurs, Guillaumin 1972 et 2016.

<sup>50</sup> Sur le débat sur la « naturalité » du sexe, Boehringer 2005 ; Ribeiro Corossac 2015.

années auparavant et à notre avis avec bien plus de profondeur, justement à la déconstruction et à la dénaturalisation du binarisme et des normes de genre. En effet, selon Delphy le genre ne se limite pas à la manière dont nous nous percevons et dont nous performons, ni même à la manière dont nous sommes socialisé-e-s, mais est avant tout une division sociale hiérarchique fondée sur l'exploitation d'une classe de sexe par l'autre. Si la théorie de la performativité nous dit comment nous acquérons une identité de genre, ou comment nous la défaisons, elle ne revient pas sur la question de la division catégorielle, et ne nous dit pas pourquoi la société est divisée en fonction du genre. Le féminisme matérialiste, au contraire, nous l'explique.

Néanmoins, ou peut-être justement à cause de cela, les théoriciennes matérialistes ont été supprimées du canon des études dès les années 1980, quand les féministes anglo-américaines forgèrent une définition de « French Feminism » qui englobait exclusivement les théories d'Hélène Cixous, Luce Irigaray et Julia Kristeva.<sup>51</sup> Cette *damnatio memoriae* s'est perpétuée dans les universités, soit en raison d'un mécanisme spontané de reproduction de l'identique, typique du monde académique, soit en raison d'une volonté délibérée de les passer sous silence. Le féminisme matérialiste a en effet trouvé de nombreux fronts d'opposition dans le féminisme essentialiste mais aussi, à l'opposé, dans le féminisme marxiste et en particulier chez les théoriciennes de la *Social Reproduction Theory (SRT)*. Ce courant nie l'existence d'un mode de production patriarcal et refuse l'extension du concept de classe aux catégories de sexe, attribuant au capitalisme la responsabilité de l'oppression des femmes et des profits qui en découlent. D'ailleurs, l'utilisation d'outils d'analyse propres au marxisme et la vision matérialiste de l'histoire de ces chercheuses font qu'elles ont été mal acceptées par les courants anti-marxistes, surtout dans les années 2000, au cours desquelles les outils d'analyse du marxisme ont été largement liquidés dans le domaine académique et ailleurs.

Le débat à peine résumé toucha également bien vite les disciplines historiques, surtout à partir des années 1970. Les premiers pas coïncidèrent avec l'« histoire des femmes » ; rapidement pourtant, il fut clair que tracer des histoires des femmes séparées du contexte général menait à l'isolement et finissait par re-créditer l'histoire de l'homme comme Histoire tout court, à laquelle s'opposait une histoire séparée et secondaire. Parallèlement à ce qui se passait dans les autres sciences humaines, on commença donc à parler d'histoire des rapports sociaux entre les sexes : comment ces derniers fonctionnent, comment les attributions de genre évoluent dans le temps et dans l'espace, comment elles sont représentées, et enfin comment

51 Sur l'« invention » du « French Feminism », Delphy 2013b, 319-58.

les rapports entre les sexes s'articulent avec les autres rapports sociaux, les pratiques, les savoirs. À ce stade

l'histoire des femmes ne se concevait pas comme un additif à l'histoire générale, mais comme sa remise en question.<sup>52</sup>

Dans les années 1980 l'historienne Joan Scott avec son article « Gender. A Useful Category of Historical Analysis » (1986) fournit un point de référence méthodologique pour une historicisation des rapports sociaux de sexe : définissant le genre comme un élément constitutif des rapports sociaux basé sur des différences culturellement construites qui fondent les hiérarchisations sociales, Scott plaça au centre de l'intérêt les rapports de pouvoir. L'historien devra enquêter sur ce que chaque société représente comme naturel, pour comprendre les rapports de force que cela sous-tend.

Au fil du temps, les études de genre ont été et restent l'objet de nombreuses critiques, qui passent souvent à travers la banalisation et le nivellement des contenus, et à travers la polémique contre l'histoire dite « militante », considérée par définition comme hagiographique et partisane par rapport à une histoire soi-disant neutre ou impartiale.<sup>53</sup> La raison principale de cette hostilité réside dans le fait que le concept de genre mine la naturalité de l'hétérosexualité et des tâches attribuées à chaque sexe dans une phase historique comme celle d'aujourd'hui, traversée par une vigoureuse renaturalisation du genre et de la race, et par une nouvelle division du travail au niveau mondial qui destine les femmes pauvres et les migrantes aux tâches de soin ou au travail sexuel. En outre, les études de genre obligent les chercheurs à réfléchir à leur propre pratique scientifique et à l'androcentrisme qui la mine.

### 1.2.2 Les antiquistes et le genre

Dans l'histoire ancienne le concept de genre a fait son apparition à une époque plus récente.<sup>54</sup> L'histoire grecque en particulier a longtemps été centrée sur l'étude des institutions et des événements militaires, postulant une pleine identification du « politique » avec les droits politiques et la participation militaire : dans ces domaines, la

<sup>52</sup> Leduc 2007, 307.

<sup>53</sup> Bard 2005.

<sup>54</sup> Parmi les bilans consacrés aux études de genre dans l'Antiquité, voire Schmitt Pantel 1991 et 1994-5 ; Blok 1987 ; Arthur Katz 1992 ; McManus 1997 ; Scheer 2000 ; Späth, Wagner-Hasel 2000 ; Bruit Zaidman, Schmitt Pantel 2007 ; Leduc 2007 ; Sebillotte Cuchet 2007 ; 2012a ; 2016a ; Boehringer 2012 ; Foxhall 2013, 1-23.

présence féminine n'était pas prévue. L'attention pour les femmes anciennes remonte au XIX<sup>e</sup> s., quand le positivisme s'intéressa à « la femme » comme catégorie séparée des processus historiques normaux. Dès le XVIII<sup>e</sup> s. la Grèce classique, en raison de sa valeur de symbole, était entrée dans le discours de la philosophie des Lumières sur la liberté, l'égalité, la forme de gouvernement : les anciens exemples servaient à parler du présent. Dans cette optique, de nombreux antiquistes allemands du XIX<sup>e</sup> s. utilisaient l'exemple des femmes grecques pour justifier l'exclusion féminine de leur société d'appartenance ou, à l'inverse, menaient l'enquête historique à l'aune des préjugés sexistes de leur époque. En même temps, certains chercheurs postulèrent un développement historique commun à toutes les sociétés humaines d'un stade primitif matriarcal au stade du patriarcat et de la civilisation : le principal représentant de cette thèse fut le Suisse Johann Jakob Bachofen, dont l'œuvre *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur* (1861) reçut un accueil extraordinaire à son époque, puis par la suite dans les recherches évolutionnistes,<sup>55</sup> jusqu'à ce que, à partir des années 1960, de nombreuses études démontrent le manque de fondement des thèses qu'elle proposait.

Le débat sur le statut des femmes anciennes, que les historiens continuaient de traiter comme une catégorie à part, isolée dans le gynécée et étrangère aux affaires de la cité, connut un tournant en 1925 avec le célèbre essai de A.W. Gomme *The Position of Women in Athens in the Fifth and Fourth Centuries*. Selon l'auteur, la théorie sur la « réclusion orientale » des femmes grecques naissait d'une lecture erronée des sources : d'après lui, les habitantes d'Athènes n'étaient pas plus mal loties que les *ladies* de son époque. Le débat sur le statut de « la femme » grecque entre « réclusionnistes » et théoriciens de la liberté féminine se poursuivra jusqu'aux années 1960. Il n'est pas important d'entrer ici dans les détails :<sup>56</sup> il est toutefois intéressant d'observer le fait que les mêmes sources aient été utilisées pour arriver à des résultats opposés. Prenant pour acquis la vie exclusivement domestique des citoyennes antiques, les jugements sur leur statut dépendaient principalement d'éléments extérieurs au domaine de la recherche, dont le plus pertinent était le contexte culturel de l'historien.<sup>57</sup> Le débat sur l'« Oriental seclusion » n'a pas uniquement à voir avec la tentative de reconstruire le quotidien des femmes

<sup>55</sup> L'accueil que réserva Engels aux thèses de Bachofen dans *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État* est connu ; de nombreux spécialistes de la Grèce classique, comme Jane Harrison, Karl Kerényi et George Thomson, se laissèrent eux aussi séduire par l'hypothèse d'un ancien matriarcat. Pour une synthèse sur l'ascension et la chute de ce mythe, Georgoudi 1991.

<sup>56</sup> Pour un examen du débat entre les années 1920 et 1960, voir Savalli 1983, 9-20.

<sup>57</sup> Savalli 1983, 18.

anciennes ; il s'agit également d'un discours sur la place des femmes dans la société bourgeoise.<sup>58</sup>

Comme dans les autres sciences sociales, le début de l'évolution concernant l'histoire des femmes dans le monde ancien eut lieu dans les années 1970. Le premier congrès sur les femmes grecques et romaines se tint à Buffalo en 1973 : les textes des intervenants furent publiés dans la revue *Arethusa* (1973), qui constitua le premier recueil sur les femmes anciennes.<sup>59</sup> La première œuvre de synthèse sur le statut et les activités des femmes anciennes fut publiée en 1975. Intitulée *Goddesses, Whores, Wives and Slaves. Women in Classical Antiquity*, elle est le travail de Sarah Pomeroy.<sup>60</sup> C'est durant ces années-là que l'on cesse de parler de « femme » grecque, comme si les femmes étaient une masse indifférenciée, et que l'on commence à parler de « femmes » au pluriel, dont les vies sont conditionnées non seulement par le genre mais aussi par d'autres facteurs.

En Europe, l'affirmation des études sur les femmes sera plus lente et dans de nombreux cas, comme celui de l'Italie, le monde des antiquistes restera longtemps fermé à la pensée féministe. La formule la plus diffuse (et encore aujourd'hui solidement enracinée dans les manuels scolaires) fut celle d'études historiques qui, à côté de l'histoire événementielle, consacraient une annexe à la vie quotidienne des femmes et à la famille. Les deux courants principaux concernaient les femmes « réelles » (mariage, occupations, droit, rôles économiques et religieux) et leurs représentations. En France c'est au sein de l'école de Louis Gernet que l'intérêt pour les catégories du masculin et du féminin commence à se développer : à partir des années 1960 les études de Jean-Pierre Vernant, Marcel Detienne et Pierre Vidal-Naquet, influencées à des degrés divers par la psychologie historique, par le marxisme et par le structuralisme, commencèrent à examiner les structures symboliques et l'univers mental des Grecques, et donc à s'interroger sur la perception et les représentations de la différence entre les sexes dans le monde ancien.<sup>61</sup> Mais ce n'est qu'entre les années 1970 et 1980 que se diffusèrent les critères épistémologiques et méthodologiques qui fonderont les études

**58** L'expression « Oriental seclusion » pour indiquer la condition des femmes grecques date du XVIII<sup>e</sup> s. ; sur le succès de ce *topos* dans le débat moderne et contemporain, Wagner-Hasel 1989.

**59** Des bibliographies sur les études de genre liés au monde ancien se trouvent dans Vêrilhac, Vial 1990 ; Larmour, Miller, Platter 1998 ; Boehringer 2012 ; Sebillotte Cuchet, Ernoult 2007 ; Boehringer, Sebillotte Cuchet 2015 ; Castiglioni 2019.

**60** Ancona, Tsouvala (2021) relance l'approche de Pomeroy en présentant une série d'exemples représentatifs de différentes approches et méthodologies dans les études de genre de l'Antiquité.

**61** Sur l'approche au genre de l'anthropologie et de l'historiographie française du monde ancien, Loraux 1986 ; Sebillotte Cuchet 2012a, 145-7.

de genre dans l'histoire ancienne au cours des décennies suivantes. Les antiquistes participèrent aux débats théoriques sur le statut de l'histoire des femmes, à partir du volume fondateur de 1984 coordonné par Michelle Perrot, *Une histoire des femmes est-elle possible ?* Dans sa contribution à ce volume, Pauline Schmitt Pantel<sup>62</sup> exhorte à enquêter synchroniquement sur les rôles masculins et féminins dans les différentes sphères à travers toutes leurs représentations et dans tous les types de sources. Le concept de « rapports entre les sexes » vient ainsi remplacer celui d'« histoire des femmes ».

Durant ces mêmes années et celles qui suivirent, d'autres chercheuses offrirent d'importantes contributions à l'histoire et à l'anthropologie des rapports sociaux de sexe, déplaçant le centre de l'intérêt de la reconstruction de la vie des femmes grecques à l'interprétation des structures conceptuelles qui innervent leur représentation, en relation avec le contexte politique et social. Cette évolution comporte une attention renouvelée aux sources comme témoignages normés par l'idéologie. Nicole Loraux, raisonnant dans une perspective historique et en dialogue constant avec l'anthropologie, considère la différence entre les sexes comme structurante pour penser le politique et exprimer les problèmes généraux de la cité. Selon la chercheuse, le discours athénien sur la citoyenneté est fondé sur l'exclusion du féminin, mais cette répression comporte deux autres négations : celle du conflit dans la cité, la *stasis*, et celle du *kratos*, le pouvoir imposé avec la force. Loraux réfléchit en outre aux échanges entre masculin et féminin, qui représentent une autre facette du discours grec sur la division des sexes. Les études de Claudine Leduc sur la parentèle sont elles aussi pertinentes : la chercheuse met en relation les rapports sociaux de sexe avec les institutions des cités, montrant la profonde interrelation entre structures politiques et de parentèle dans une dimension diachronique.<sup>63</sup>

Dans le monde anglo-saxon, Helen Foley, Froma Zeitlin et John J. Winkler<sup>64</sup> se sont penchés sur les échanges entre masculin et féminin ainsi que sur les structures symboliques qui sous-tendent les représentations des femmes anciennes : le concept de genre a désormais fait son entrée dans l'histoire ancienne, et avec lui l'étude des identités et des sexualités, qui sont historicisées et dénaturalisées, grâce aussi à l'influence du mouvement gay et lesbien. La pensée du féminisme matérialiste reste presque entièrement ignorée par les historiens de l'antiquité : c'est en revanche la traduction en anglais de *l'Histoire de la sexualité* de Foucault entre la fin des années 1970

<sup>62</sup> Schmitt Pantel 1984.

<sup>63</sup> Loraux 1981a ; 1985b ; 1989 ; Leduc 1991 ; 1994-95 ; 1998.

<sup>64</sup> Foley 1981b ; Zeitlin 1996 ; Winkler 1990 ; Halperin 1990 ; Halperin, Winkler, Zeitlin 1990.

et les années 1990 qui développera dans le monde anglophone l'intérêt pour la sexualité des anciens, pour les discours disciplinaires connexes et pour les liens entre construction de soi, désir et plaisir.<sup>65</sup> De nombreux chercheurs d'orientation constructionniste qui travaillent sur ce thème considèrent, dans les traces de Foucault, que l'identité des anciens individus n'était pas perçue ni classée sur la base de l'orientation sexuelle : les catégories modernes d'hétéro- et homosexualité n'existaient pas et n'étaient pas porteuses de sens. L'opposition actif/passif elle aussi, bien que plus pertinente dans certains cas, est bien loin de constituer un critère exhaustif pour interpréter la sexualité ancienne. Sur la ligne de l'œuvre controversée de Thomas Laqueur, *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud* (1990), quelques auteurs font un pas supplémentaire, en affirmant que les sociétés anciennes étaient pré-sexuelles (*before sexuality*), c'est-à-dire que l'appartenance à l'un des deux sexes anatomiques ne donnait pas lieu à une classification de l'individu du point de vue de l'identité, sauf comme un critère distinctif parmi tant d'autres. Il en découle la nécessité de clarifier les spécificités de l'érotisme ancien, du système de pratiques, de la construction culturelle du corps.<sup>66</sup> La lecture des sources au travers de ce prisme s'est étendue à l'iconographie.<sup>67</sup> L'interprétation de ces sources est particulièrement complexe, car il s'agit d'un type de représentation sans parole dont l'impact sur le spectateur est fort, mais dont la lecture est loin d'être immédiate. Un discours analogue vaut pour les récentes tentatives de travailler dans ce sens dans le domaine archéologique.<sup>68</sup>

Une autre tendance significative de l'historiographie de ces 20 dernières années est celle qui cherche à réévaluer les savoirs féminins et les rôles sociaux méconnus des femmes. Dès les années 1970 les historiennes, les anthropologues et les sociologues féministes avaient remarqué que l'androcentrisme enraciné dans leurs disciplines respectives induisait des mécanismes d'invisibilisation des femmes et de leurs activités extra-domestiques, tant dans la collecte des données sur le terrain que dans leur travail d'interprétation et dans la formulation successive de théories générales. Ce mécanisme androcentrique conduisait à une dissymétrie méthodologique dans le traitement respectif des hommes et des femmes tant en sociologie qu'en ethnologie :

**65** Sur Foucault et l'antiquité, Larmour, Miller, Platter 1998 ; Ormand 2014 ; Boehringer, Lorenzini 2016. Une limite de la réflexion de Foucault sur l'antiquité, outre son utilisation nonchalante des sources, est son intérêt exclusif pour la sexualité masculine : une critique en ce sens a été déplacée par Richlin (1998) et Foxhall (1998).

**66** Pour une critique de la thèse de Laqueur, voir King 2013 ; contre la rhétorique du « before sexuality », Sissa 2021a, 291 note 21.

**67** Reeder 1995 ; Cohen 2000a ; Ferrari 2002 ; Lewis 2002 ; Frontisi-Ducroux 2004a ; Schroer 2006 ; Dillon 2010.

**68** Donald, Hurcombe 2000 ; Cuozzo, Guidi 2013 ; Trémeaud 2015.



L'un des aspects de cette dissymétrie apparaît aussi dans un double phénomène, qu'on pourrait appeler d'invisibilisation/survisibilisation des femmes : les femmes sont, dans l'analyse, fréquemment rendues invisibles non seulement en tant qu'actrices sociales, mais plus encore en tant que groupe singulier socialement construit. En même temps, elles sont survisibilisées en tant que groupe (pensé comme) « naturel » - qu'il s'agisse de leur rapport à la reproduction ou à la division du travail.<sup>69</sup>

Le cadre théorique du chercheur conditionne ainsi son analyse : s'il considère que le rôle domestique des femmes est naturel, il ne cherchera pas les traces d'autres activités féminines. Suivant cette ligne pendant de nombreuses années, les anthropologues ont sous-estimé les rôles féminins dans les différentes sociétés, à partir de la collecte en rapport avec la chasse dans les sociétés de chasseurs-cueilleurs, jusqu'à arriver au poids du travail féminin par rapport à celui masculin dans les sociétés agricoles et industrielles modernes et contemporaines. À toutes les époques le travail féminin est caractérisé par un écart technologique par rapport aux hommes et par la réalisation de tâches plus fatigantes, plus répétitives et moins prestigieuses.<sup>70</sup> De plus, dans la plupart des cas, chaque activité est vue comme l'apanage d'un des deux sexes. La division sexuelle du travail (qui non seulement sépare, mais aussi donne aux hommes une position dominante, ce qui représente un facteur fondamental de l'infériorisation sociale des femmes),<sup>71</sup> constitue donc un indicateur important des rapports sociaux de sexe dans une société donnée.

Cette tendance à sous-estimer les rôles féminins a impliqué aussi l'histoire ancienne.<sup>72</sup> De la même manière que les anthropologues ne posaient pas certaines questions à leurs interlocuteurs sur le terrain, les historiens de l'antiquité ne les posaient pas aux sources anciennes, déjà intrinsèquement enclines à invisibiliser le poids économique des femmes. Les croyances sur la ségrégation des femmes grecques ont eu pour conséquence pendant de nombreuses années d'éliminer toute interrogation des sources concernant leurs activités

<sup>69</sup> Mathieu 2014, 281.

<sup>70</sup> Lee 1968 ; Slocum 1975 ; Testart 1986 ; Tabet 2014, 179-248 ; Darmangeat 2022 (auxquels nous faisons référence pour plus de bibliographie). Darmangeat utilise les informations fournies par le *Standard Cross-Cultural Sample (SCCS)*, une base de données qui rassemble 186 sociétés choisies de manière à former un échantillon représentatif de la diversité des cultures « primitives ».

<sup>71</sup> Kirsch 1977 ; Darmangeat 2022, 209-24.

<sup>72</sup> Schmitt Pantel 1984. Sebillotte Cuchet (2016b, 546) note que dans la récente *The Cambridge Economic History of the Graeco-Roman World* (2007), seules 15 pages sur 770 sont consacrées aux femmes, traitées comme une catégorie distincte avec les enfants. Sur l'androcentrisme dans les sciences de l'antiquité, Farioli 2017b.

extra-domestiques : le présupposé (davantage culturel que théorique) était que les occupations féminines ne pouvaient pas être autres que domestiques. Ces dernières années, de nombreuses historiennes se sont donc employées à tirer de l'invisibilité les rôles (et les noms)<sup>73</sup> féminins. Pour ce faire, les recherches se sont concentrées sur les métiers et les activités productives des femmes, sur leurs rôles religieux, sur la récupération d'une conception ancienne de la citoyenneté inclusive des femmes, sur l'évergétisme féminin et sur des figures de femmes « autonomes », protagonistes de transactions économiques ou de rôles de pouvoir (reines, prêtresses, épouses et filles des tyrans), surtout à l'époque hellénistique et romaine.

L'étude de nouvelles sources, en particulier épigraphiques, et la relecture de sources déjà connues ont eu le mérite de faire émerger de nouvelles données sur les vies des femmes anciennes et de situer dans un contexte historique les rapports sociaux de sexe, en mettant en lumière leurs transformations, en opposition à une vision statique et essentialiste de ces derniers. En montrant que la famille est perçue par les anciens comme une partie de la *polis*, la dichotomie traditionnelle public/privé dans l'analyse des rôles masculins et féminins a été brisée ;<sup>74</sup> la famille n'est plus analysée comme une institution « naturelle » et immuable, mais comme une construction sociale en évolution, imbriquée dans les autres faits sociaux, normes, pratiques et représentations, et inscrite dans l'étude plus générale de la façon dont une société se reproduit, en fabriquant ses membres. La parentèle comme facteur d'intégration sociale participe du processus de construction des distinctions et de l'ordre civique, perçu comme naturel et donc légitime.<sup>75</sup> Sur ces bases, les changements de la famille ne sont plus analysés à la lumière du modèle évolutionniste, selon lequel les *poleis* auraient suivi un parcours commun, d'un ordre structuré sur la famille à un ordre structuré sur la cité : chaque *polis* suit une trajectoire propre, caractérisée non pas par l'opposition, mais par l'imbrication entre famille et cité. Dans ce contexte, en croisant les rapports de sexe avec d'autres déterminants, comme la classe ou l'âge, l'articulation simultanée de différents rapports sociaux dans les vies des femmes a été montrée.

Il s'agit d'acquisitions théoriques et factuelles d'une grande importance. Cela dit, la généralisation de certains phénomènes d'autonomie

<sup>73</sup> Voir le projet *Eurykleia. Celles qui avaient un nom* (<https://eurykleia.hypotheses.org/>), en particulier Boehringer et al. 2015.

<sup>74</sup> Nous devons à Rousseau la formulation plus élaborée de cette dichotomie, théorisée par les Grecs ; celle-ci est reformulée, souvent de manière sexuée, au cours des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> s. Sur son inadéquation par rapport à l'antiquité, Wagner-Hasel 1982, 67-272 et 1998 ; Blok, Mason 1987. Un bilan sur l'historiographie de la famille dans Bonnard, Dasen, Wilgaux 2017, 31-90.

<sup>75</sup> Sur l'importance de la filiation et du langage de la parenté dans la construction des identités politiques à l'époque classique, Wilgaux 2011.

féminine sur la base de sources exiguës et à l'interprétation parfois controversée peut devenir dangereuse : s'il est opportun de réhabiliter les femmes comme actrices sociales en révélant leur importance méconnue, il est tout aussi inopportun, comme l'affirme Mathieu, de « surestimer le poids des femmes dans le fonctionnement social, autrement dit sous-estimer, et parfois nier, leur oppression ». <sup>76</sup> Les préoccupations de Mathieu n'étaient pas infondées : ces dernières années la redécouverte des rôles féminins a en effet conduit de nombreuses chercheuses à atténuer ou à nier le concept de « domination masculine », en faveur d'une idée de complémentarité et de non-conflictualité entre les intérêts des deux sexes.

Cette hypothèse est basée sur la définition d'une conception ancienne de citoyenneté qui, à la différence de la conception moderne basée sur l'accès aux droits politiques et économiques, inclurait d'autres fonctions perçues comme centrales dans la *polis*. À l'objection selon laquelle la division des tâches est difficilement paritaire, puisque chaque société attribue davantage d'importance sociale à certaines qu'à d'autres, ces études répondent que nous ne pouvons pas appliquer de façon mécanique et anachronique au monde ancien nos attributions de valeur, selon lesquelles l'activité politique active est socialement plus importante que le rôle domestique, ou qui valorisent davantage la sphère économique par rapport à celle rituelle. <sup>77</sup>

Mettant de côté un instant la perception ancienne de la citoyenneté, nous allons à présent nous concentrer sur les aspects concrets de la vie des Athéniennes, afin de déterminer s'il est opportun de parler, par rapport au V<sup>e</sup> s., de complémentarité, d'asymétrie, d'oppression ou d'exploitation des femmes. Quels critères peuvent être utiles pour définir les rapports sociaux de sexe à cette époque ?

Je répondrai à cette interrogation par une autre :

la question est-elle de savoir si les femmes ont du pouvoir, ou de la valeur, dans le domaine qui leur est assigné, ou si elles ont, sur les hommes et la société, le pouvoir de décision finale et globale qu'ils ont sur les femmes et la société ? <sup>78</sup>

Ce que nous chercherons à déterminer dans les pages qui suivent, à travers une brève synthèse des acquisitions historiques de ces dernières années sur les rapports sociaux de sexe dans l'Athènes du V<sup>e</sup> s., est justement si les femmes libres athéniennes de l'époque classique

<sup>76</sup> Mathieu 2013, 117. Voir également Damet, Moreau 2017, 163.

<sup>77</sup> Sebillotte Cuchet (2016a, 202) parle de « l'inadéquation de nos hiérarchisations, notamment celle entre sphère politique et sphère religieuse, pour penser l'éventail des fonctions citoyennes ».

<sup>78</sup> Mathieu 2013, 37.

avaient un pouvoir de décision finale et globale sur la société égal à celui des hommes.<sup>79</sup> En second lieu nous tenterons de déterminer si les femmes jouissaient d'un pouvoir de décision finale au moins sur leurs propres vies : en fait, en l'absence d'auto-détermination un individu se place dans une condition pouvant sans conteste être qualifiée de domination, dont profite un autre sujet social. Nous aborderons enfin la nature de cette éventuelle oppression, l'identité de l'éventuel oppresseur et la nature des avantages éventuellement tirés par ce dernier. Pour ce faire, il sera nécessaire de procéder à un examen des statuts féminins à Athènes dans certaines sphères et par rapport aux statuts masculins dans ces mêmes sphères. Sur ces bases, nous mettrons à l'épreuve les concepts de citoyenneté et de complémentarité proposés dans certaines études récentes.

### 1.2.3 « Ni femmes, ni chiens, ni mouches ». Notes sur les statuts féminins dans l'Athènes classique

Que<sup>80</sup> les femmes athéniennes libres ne pouvaient ni voter ni être votées, n'est pas mis en cause : elles n'avaient pas accès à l'*ekklesia* et elles ne pouvaient pas proposer de projets de loi, élire les archontes, être tirées au sort pour faire partie de la *boulé*, assumer la fonction de juge populaire, participer à un vote sur un ostracisme, ni être élues ou tirées au sort pour toute autre charge publique. Elles étaient donc exclues de toutes les décisions de politique intérieure et extérieure concernant la collectivité, mais aussi de la milice, l'une des activités qui dans l'histoire définit le plus la citoyenneté et la masculinité adulte. La Grèce ne fait pas exception : la milice était un droit/devoir du citoyen et, du moins selon ce dont témoignent les sources, les femmes ne participaient pas à la guerre, si ce n'est pour apporter des ravitaillements, creuser des tranchées ou préparer des munitions en dehors du champ de bataille. Il est possible que les sources amenuisent l'importance des rôles auxiliaires en guerre des femmes ou d'autres groupes sociaux exclus de la citoyenneté, comme elles le font à propos du travail féminin ; ce qui est certain, c'est que les citoyennes ont éventuellement joué ces fonctions lorsque leur cité était attaquée et qu'elles ne s'éloignaient pas de leur patrie

<sup>79</sup> La catégorie « femmes libres » ne rend pas compte de l'axe d'oppression fondé sur l'appartenance à une classe sociale ou d'âge ; nous chercherons à décliner les différentes situations au cours de l'analyse. La situation des femmes métèques et esclaves n'est pas prise en compte, puisque nous discutons de la notion de citoyenneté.

<sup>80</sup> Le titre de ce paragraphe rappelle une sorte d'« interdiction d'entrer », qui selon Phylarque (*FGrH* 81 F 33) était placée à l'entrée d'un temple de Cronos : les mouches, les chiens et les femmes étaient distingués par la caractéristique de l'*ἀναίδεια*, l'« impudeur ». À ce propos Cole 1995.

en participant à des expéditions militaires. Comme nous le verrons, les quelques exemples de participation militaire féminine mentionnés par les sources sont placés dans un temps mythique ou légendaire ou dans un espace non grec ou bien sont déqualifiés en attribuant aux femmes combattantes des comportements inconvenants et des armes non spécialisées.

Comment se définit donc le statut des femmes athéniennes libres ? La question fait depuis longtemps l'objet d'un débat : faut-il parler d'habitantes, de citoyennes ou de mères, épouses et filles de citoyens ? Les femmes appartiennent-elles au corps civique ou au corps politique de la cité ? Pour apporter une réponse à la question, il est nécessaire de partir de la définition ancienne de deux notions, celle de « politique » et celle de « citoyenneté ».

Le politique (τὰ πολιτικά) constitue tout ce qui concerne les espaces, les pratiques sociales, les interactions et les sphères d'activité de la *polis* dans son ensemble, et ne coïncide pas uniquement avec l'espace institutionnel des magistratures.<sup>81</sup> En ce qui concerne le concept de citoyenneté, pendant très longtemps, sur la base de la définition aristotélicienne de citoyenneté<sup>82</sup> et de l'utilisation rare dans les sources du terme πολίτης, il a été affirmé que les femmes, exclues des assemblées et des magistratures, ne peuvent pas être définies comme citoyennes. À la différence des enfants de sexe masculin, ceux de sexe féminin n'étaient pas présentés à la fratrie du père à la naissance<sup>83</sup> et ils n'étaient pas enregistrés par la suite dans les listes du dème. On ne peut pas affirmer que les citoyennes étaient dépourvues de personnalité juridique, puisqu'elles pouvaient hériter et être jugées et condamnées en justice comme les hommes ;<sup>84</sup> mais pour la plupart des actes juridiques et économiques formels, elles devaient être représentées par leur tuteur, le *kyrios*, père, mari ou frère, qui avait la faculté de les donner comme épouse sans leur consentement,<sup>85</sup> de lan-

**81** Pour une analyse du concept de « politique » et de ses traditions historiographiques, Azoulay, Ismard 2007.

**82** Arist. *Pol.* 3.1275a : « Le citoyen au sens strict, aucun caractère ne le définit mieux que la participation à l'exercice des pouvoirs de juge et de magistrat » ; 1275b : « La nature du citoyen ressort ainsi clairement de ces considérations : quiconque a la possibilité de participer au pouvoir délibératif et judiciaire, nous disons dès lors qu'il est citoyen de cette cité » ; 1275b : « On définit dans l'usage le citoyen celui qui est né de deux parents citoyens et non d'un seul ». À ce sujet, Fröhlich 2016.

**83** Uniquement dans Is. *Pyrrh.* 73 est évoquée l'introduction d'une fille dans la fratrie à Athènes, mais comme possibilité théorique ; nous ne savons pas si dans des cas spécifiques cette reconnaissance a eu lieu (Lambert 1993, 180).

**84** Leur rôle en tant que témoins est discuté : selon Gagarin (1998), si un orateur avait besoin d'une femme comme témoin, il rapportait généralement lui-même son témoignage aux jurés, en utilisant ce qui semblait être les mots de la femme.

**85** *L'epikleros* qui était déjà mariée à la mort de son père, pouvait être enlevée à son mari et donnée en mariage au parent le plus proche, indépendamment de sa volonté.

cer la procédure en cas de divorce, de les représenter au tribunal et lors de la stipulation de contrats, et de gérer leur dot.<sup>86</sup> La structure de la famille athénienne était patrilinéaire (ou, plus précisément, bilinéaire à inflexion patrilinéaire) et virilocale : après le mariage – un acte de dation entre deux individus de sexe masculin – les femmes emménageaient dans la maison de son époux. Ce dernier, comme on peut le déduire de la formule de la dation, avait un droit inconditionnel à l'accessibilité sexuelle de l'épouse, dont il devait exiger la fidélité, afin de garantir la légitimité de la descendance : à Athènes, l'époux avait l'obligation juridique de répudier son épouse en cas d'infidélité. Tandis que l'autorité du père sur la fille était permanente, celle du mari sur l'épouse pouvait être interrompue par le divorce.<sup>87</sup>

En outre, les femmes ne jouissaient pas de plusieurs autres droits et devoirs des citoyens athéniens : à l'époque classique elles ne bénéficiaient pas des aides pour les pauvres, ne recevaient pas la citoyenneté honoraire<sup>88</sup> et ne payaient pas les liturgies dans la mesure où il leur était interdit de s'occuper de la gestion directe de leur patrimoine. En cas d'implication dans un délit de *moicheia*, le fait que la femme fût ou non consentante n'importait pas juridiquement ; selon certains chercheurs le droit même à la vie des femmes aurait été limité par une exposition prépondérante des enfants de sexe féminin et par une sous-alimentation.<sup>89</sup> Sur leur *literacy*, dans un contexte où lecture et écriture étaient le patrimoine d'une faible part de la population, nous n'avons pas de données certaines : toutefois, si l'on tient compte des tâches assignées aux femmes et des informations fournies

**86** Dans d'autres réalités politiques, comme Gortyne, le *kyrios* n'est qu'un chef de famille sans droit de gestion de la dot. Sur le débat concernant les droits de propriété des Athéniennes à l'âge classique et sur leurs activités, voir, avec des conclusions différentes, Schaps 1979 ; Foxhall 1989 ; Sealey 1990, 12-49 ; Hunter 1994, 19-29 ; Johnstone 2003 ; Cox 1998 ; 2005 ; Cohen 2016.

**87** Sur la structure de la famille grecque et sur ses fonctions économiques, de socialisation et de transmission, Bonnard, Dasen, Wilgaux 2017. Une liste des lois concernant les Athéniennes se trouve dans Kapparis 2021, 227-41.

**88** Les épigraphes attestent quelques exemples de citoyenneté accordée à une femme, mais aucune ne concerne Athènes. En revanche, quand la citoyenneté Athénienne est attribuée par décret à un groupe d'individus, comme dans le cas des Platéens qui avaient fui à Athènes en 429, les épouses la reçoivent également.

**89** E.g. Brulé 1992. Nous ne possédons pas de preuve décisive à cet égard, du moins pour l'époque classique ; l'hypothèse semble toutefois plausible sur la base du fait que dans les sociétés patrilinéaires et virilocales la fille est destinée à partir avec le mariage et elle est donc moins utile que le fils pour la famille d'origine. L'infanticide et la sous-nutrition des petites filles sont des phénomènes documentés à travers les siècles dans de nombreuses civilisations, surtout dans les campagnes et parmi les couches populaires. Un proverbe du comique Posidippe (fr. 12 K.-A.) affirme que « On élève toujours un fils, même si l'on est pauvre, tandis qu'on expose une fille, même si l'on est riche » ; Posidippe vivait toutefois à la fin du III<sup>e</sup> s. av. J.-C. Sur ce sujet, voir Brulé 1992 ; Bonnard 2005, 298-301 ; Roubineau 2018.

par les sources,<sup>90</sup> il semble improbable qu'hommes et femmes, à âge et condition sociale égaux, aient reçu une formation culturelle identique. En revanche, certains rudiments de lecture et d'écriture pouvaient être utiles pour l'économie domestique. En outre, nous ne savons pas si les femmes, en tant que groupe subalterne, développèrent des embryons de contre-culture par rapport à la culture d'hégémonie.

Sur la base de ces données, de nombreux historiens nient que l'on puisse parler de citoyenneté féminine. Leur perspective a été accusée par différentes études récentes de calquer la conception ancienne de la citoyenneté sur sa conception moderne, qui valorise l'accès aux droits politiques : dans la perception des anciens le politique, et donc la citoyenneté, aurait représenté une réalité beaucoup plus vaste et complexe, qui comprenait la famille et la relation collective établie avec les dieux et les autres citoyens (rites, fêtes, banquets, funérailles et autres formes de participation qui soudent la communauté). Dans ce sens la citoyenneté consiste en l'appartenance à une communauté politique, dans laquelle chaque individu participe aux *hiera kai hosia*, détient les prérogatives et est grevé des responsabilités attachées à cette communauté particulière.<sup>91</sup> L'opposition public/privé perd ainsi sa validité, puisqu'aux yeux des anciens l'*oikos* est à tous les égards une forme politique et la relation entre *oikos* et *polis* est dialectique et non dichotomique. Les femmes jouaient leur rôle public dans des sphères différentes : certains chercheurs utilisent la notion de « citoyenneté culturelle », puisque les citoyennes obtenaient de la visibilité et participaient aux *koina* surtout au travers de leurs fonctions religieuses. En outre, la reproduction de la descendance était elle aussi considérée comme un rôle civique. L'accès aux magistratures ne serait donc pas le critère ancien pour délimiter la citoyenneté : la définition d'Aristote ne constituerait pas une description de la réalité athénienne, mais un plus petit dénominateur commun abstrait pour offrir une notion de citoyenneté applicable à tous les types de cité grecque.<sup>92</sup>

Même en adhérant à cette lecture, il reste toutefois à expliquer pourquoi, si toutes les tâches constituaient la même catégorie de

<sup>90</sup> Pour les sources, Cole 1981.

<sup>91</sup> Blok 2017, 43, selon qui il n'y aurait pas de différence entre *archai* politiques et *timai* sacerdotales. La thèse - indémontrable et fondée sur l'interprétation exagérée d'Arist. *Pol.* 4.1299a 14-19 - selon laquelle le sacerdoce était une véritable magistrature, a bénéficié d'un certain succès critique : c'est sur cette thèse que s'est construite l'affirmation selon laquelle les femmes n'étaient pas exclues de la magistrature. Au sujet du débat sur le concept de citoyenneté féminine (comme statut ou comme fonction) et sur le lexique correspondant, voir Blok, Patterson 1987 ; Patterson 1987 ; 1988, 151-74 ; Leduc 1994-5 ; Blok 2017 ; Pritchard 2014 ; Barthélémy, Sebillotte Cuchet 2016 ; Fröhlich 2016 ; Sebillotte Cuchet 2016a ; 2017.

<sup>92</sup> Sebillotte Cuchet 2016a, 188. Cependant, il ne faut pas oublier qu'Aristote, après avoir parlé en général de nombreuses formes constitutionnelles, fait explicitement référence à la démocratie (*Pol.* 3.1275b 3-7).

citoyenneté, leur division sur une base sexuelle était aussi accentuée, à moins de tomber dans une conception essentialiste de la naturalité de certaines tâches en relation avec le sexe de la personne qui l'effectue. Quant aux droits économiques, les sources mettent en évidence la même disparité entre les deux sexes : le droit de succession était fortement agnatique ; les femmes étaient cédées au mari accompagnées d'une dot, qui constituait leur part de l'héritage mais qui était inférieure à la part des ses frères.<sup>93</sup> Celle-ci était gérée par le mari et en cas de divorce était restituée au père de l'épouse, sauf en cas d'adultère commis par l'épouse. La loi et la tradition plaçaient donc les citoyennes dans une situation de minorité ; elles étaient néanmoins importantes en tant que rouages utiles dans les alliances entre familles, étaient des personnages clés dans les litiges concernant les biens de leur famille de mariage ou d'origine, et étaient des intermédiaires dans la transmission des biens d'un citoyen décédé à son parent masculin le plus proche.<sup>94</sup>

Certaines études récentes ont remis en question l'existence de cette exclusion et ont cherché à démontrer que, bien qu'elles ne jouissaient pas des pleins droits économiques, les femmes avaient toutefois dans la pratique de larges pouvoirs économiques et participaient aux échanges ; la tutelle n'aurait été qu'une disposition formelle utilisée pour la légalité des actes, mais souvent éludée dans la vie quotidienne. Les principaux témoignages en faveur de cette thèse sont certains plaidoyers de Démosthène : la *Contre Spoudias*, qui cite un prêt important accordé par une veuve à son gendre, la *Contre Aphobos II*, qui montre Cléobule, la mère de l'orateur, refuser le *kyrios* qui lui a été attribué par voie testamentaire et revendiquer le patrimoine qui lui a été refusé, ainsi que la *Pour Phormion* et la *Contre Stéphane I et II*, qui mettent en lumière la figure d'Archippé, femme du banquier Pasion, qui à la mort de son mari aurait reçu une énorme dot, peut-être en sus d'autres biens extra-dotaux ; des biens dont Archippé semble disposer. D'après ce que relate Isée (*Arist.* 10) une loi interdisait aux femmes de effectuer des transactions économiques supérieures au prix d'un médimne : la marge de manœuvre est celle de petits actes d'achat et de vente au marché. Dans les trois cas cités cette limite semble être largement dépassée.<sup>95</sup>

<sup>93</sup> Seulement dans 5 cas, tous tirés des orateurs (*Lys. C. Diog.* 6 ; *Is. Pyrrh.* 49 et *Kir.* 8 ; *Dem. C. Aph.* 1.5 et *C. Onet.* 2.1), dont la fiabilité est incertaine, il est possible de mettre en relation la dot avec la fortune familiale. Dans les quatre premiers cas, il s'agit d'une fille unique. Le pourcentage du patrimoine total représenté par la dot est respectivement de 8,3 %, 5,5 %, 27,8 % (et de 11 % pour le second mariage), 14,2 %, 3,3 % (Leduc 1982).

<sup>94</sup> Cox 1998, 209-14.

<sup>95</sup> Sur ces figures « autonomes » et sur la prétendue laxité de la *kyrieia*, Vial 1985 ; 1996 ; Hunter 1994, 9-42 ; Kron 1996 ; Foxhall 1996 ; Ferrucci 2014 ; Sebillotte Couchet 2016a ; 2017 ; Campa 2019.



L'autonomie féminine dans les transactions économiques est toutefois documentée dans des exemples rares et peu fiables : et il est surprenant que ces mêmes études qui jugent sans fondement les plaidoyers lorsqu'ils mettent en évidence la domination masculine,<sup>96</sup> considèrent ces mêmes sources inattaquables quand elles appuient l'hypothèse d'une indépendance substantielle des femmes malgré la *kyrieia*. Comme chacun le sait, les orateurs manipulent abondamment non seulement les faits mais aussi les lois : puisqu'à Athènes le principe *iura novit curia* n'était pas appliqué (car les juges étaient des citoyens ordinaires qui n'avaient pas de notions de droit), les logographes cherchaient souvent à déformer les normes en vigueur.<sup>97</sup> En outre, les plaidoyers non seulement obéissaient à des règles précises comme tout genre littéraire, mais en tant que discours public destiné à influencer les juges elles devaient respecter les attentes et les préjugés de ces derniers. Les généralisations sont donc impossibles : nous ne sommes presque jamais en mesure de savoir si une affaire judiciaire représentait un cas isolé ou appartenait à une longue série, et si la réalité ou l'idéologie prédominait dans la description des faits et des personnages.<sup>98</sup> La fiabilité de ces sources doit donc chaque fois être remise en question sur la base de l'intérêt de l'orateur à fournir ou non certaines informations et à susciter l'approbation des juges.

Prenons l'exemple de la *Contre Diogiton* de Lysias : le gendre du défunt Diodote accuse devant le tribunal Diogiton, oncle et tuteur de sa femme et de ses beaux-frères, d'avoir spolié illégalement ces derniers de leur héritage. Après avoir exposé les antécédents, il raconte aux juges la façon dont la fille de Diogiton, veuve de Diodote et mère de ses enfants, « bien que peu habituée à parler parmi les hommes » (11) s'est présentée à une réunion de la famille pour accuser Diogiton avec dédain et *pathos*, mais aussi avec une certaine compétence financière. À notre connaissance, cette intervention - utilisée par certains chercheurs pour accréditer l'idée que le pouvoir des femmes athéniennes était supérieur à celui qui leur est habituellement reconnu -<sup>99</sup> pourrait avoir été entièrement inventée : quel meilleur expédient Lysias aurait-il pu imaginer pour gagner la sympathie des juges qu'une figure de mère qui surmonte son habituelle retenue pour défendre ses propres enfants ? La défense de la famille et de la progéniture, comme le démontrent de nombreux exemples, constitue

<sup>96</sup> E.g. sur l'utilisation de la lysienne *Pour le meurtre d'Ératosthène* afin de montrer le contrôle exercé par le mari sur l'épouse.

<sup>97</sup> Cantarella 1994, 61-5.

<sup>98</sup> Sur les orateurs en tant que source sur les femmes athéniennes, Mossé, Di Donato 1983 ; Vial 1985 ; Gagarin 2001. Sur le débat concernant les possibilités pour les citoyennes athéniennes de recourir à la justice, Gagarin 1998 et Kapparis 2021.

<sup>99</sup> E.g. Walters 1993 ; *contra* Gagarin 2001.

l'action maternelle canonique et socialement reconnue comme acceptable qui pousse les femmes à tenter des actions en justice par l'intermédiaire de leur *kyrios*.

Les exemples cités dans les plaidoyers de Démosthène concernent en outre la catégorie de veuves aisées et âgées, dont le statut n'est pas représentatif du panorama féminin d'Athènes. En effet, les veuves et les femmes âgées jouissaient déjà au V<sup>e</sup> s. d'une plus grande liberté par rapport aux femmes en âge de procréer ; n'étant plus destinées à donner naissance à une descendance, elles avaient cessé de constituer une source de préoccupation pour les hommes. Au contraire les jeunes filles et les jeunes épouses représentaient la plus grande vulnérabilité d'une famille à la honte, de sorte que ses hommes s'engageaient à tout prix à protéger leur vertu.<sup>100</sup> En outre, le privilège de la richesse garantit des marges de manœuvre impensables pour les membres des classes inférieures. Le cas d'Archippé, en particulier, est exceptionnel : sa dot est la plus élevée que nous connaissons pour l'époque, après celle de l'épouse d'Alcibiade.<sup>101</sup> Nous nous trouvons donc dans un contexte élitiste : une généralisation sur l'autonomie économique des citoyennes et sur le poids seulement formel de la *kyrieia*, ainsi qu'une antédation au V<sup>e</sup> s. sur la base de ces quelques cas ne serait donc pas opportune.<sup>102</sup> La *kyrieia* était une institution coutumière, sans doute moins rigide que ce l'on pensait autrefois, mais il ne faut pas pour autant (et en l'absence de preuves décisives) en sous-estimer le poids pratique et symbolique. Nous ne sommes pas non plus en mesure d'établir si les cas d'application moins stricte de cette coutume se sont produits avec l'accord du *kyrios* ou si, et dans quelle mesure, le comportement autonome des femmes s'est produit contre la volonté du *kyrios*. Une incertitude similaire existe pour d'autres lois concernant les femmes, telles que les limitations sur la taille des dots et le montant maximum du commerce, dont l'application aura évolué au fil du temps dans le sens d'une moins grande rigidité et qui sont peut-être tombées partiellement en désuétude, mais dont nous ne pouvons pas mesurer l'évolution et encore moins vérifier l'incidence au sein des différentes couches sociales. En fait, les pratiques sociales informelles, légales et illégales, et les distinctions entre les statuts juridiques et les conventions sociales nous échappent largement.<sup>103</sup>

**100** Henderson 1987 ; Bremmer 1987 ; Pratt 2000. Sur l'adultère en tant que source d'angoisse masculine entre le V<sup>e</sup> et le IV<sup>e</sup> s., voir Gardner 1989. Sur le statut des veuves, Walcot 1991 ; Cudjoe 2010 ; sur les veuves qui administrent le patrimoine des ses fils, Aeschin. *C. Tim.* 170.

**101** Ferrucci 2014, 224-6.

**102** Ainsi Damet 2012a et Marchiandi 2020, 31.

**103** On en trouve un exemple sur un *horos* du IV<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> s. (Finley 1985, n° 114), d'interprétation controversée, où une femme est indiquée comme *πληρώτρια* (féminin de *πληρωτής*) d'un *ἐρανος* pour un montant de 500 drachmes. Selon Harris (1992), le contenu

Sur la base de ces réflexions nous pouvons donc conclure qu'à Athènes il existait un écart (variable et difficilement quantifiable) entre le droit, les coutumes, les traditions et les pratiques concrètes, et que certaines personnes dans certaines conditions pouvaient se ménager des marges de manœuvre dans les vides laissés par la tradition et la loi,<sup>104</sup> bien que rien ne prouve qu'il s'agissait de comportements généralisés, en particulier au V<sup>e</sup> s. Les sources qui témoignent de l'importance sociale croissante des femmes appartenant aux élites civiques (concession de citoyenneté, évergétisme, érection de temples et transactions économiques propres, dont l'achat et la vente de terrains, les héritages, les rôles professionnels et artistiques) appartiennent en grande partie à la fin du IV<sup>e</sup> s. et deviennent de plus en plus fréquentes à l'époque hellénistique et romaine et hors de l'Attique.<sup>105</sup>

La question de la dot et du patrimoine personnel n'épuise pas le sujet des occupations économiques féminines : le fait que les femmes athéniennes de l'époque classique, en plus du travail domestique, effectuaient, au domicile ou en dehors, des activités en échange d'argent ou d'autres biens est désormais largement démontré. Les tâches domestiques, que l'idéologie ancienne considère comme les activités féminines « naturelles », étaient identiques à celles que les femmes continuèrent d'effectuer au cours des siècles : préparation des repas, approvisionnement en eau, ménage, lavage, éducation des enfants, soins apportés aux personnes âgées et aux malades, filage et tissage pour la confection de vêtements et la mise au monde d'une descendance légitime, qui constitue le principal objectif du mariage et, dans le discours public, le principal rôle civique des femmes. En fonction de la disponibilité économique de la famille, ces tâches pouvaient être déléguées à des degrés divers à d'autres femmes ayant le statut d'esclave, surveillées par la maîtresse de maison. Ces dernières recouraient à la main-d'œuvre des esclaves, ce qui n'implique pas,

---

atypique de l'inscription peut être expliqué en supposant que la *πληρώτρια* avait ainsi contourné la règle qui lui interdisait de prêter de l'argent au delà d'une certaine valeur.

**104** Il existe toujours un hiatus entre la réglementation juridique formelle et la réalité : les normes du droit sont le présupposé à partir duquel mesurer cet écart sur la base d'autres sources. La coutume peut être plus ou moins rigide par rapport aux règles du droit, mais il est difficile de quantifier l'écart, qui dans un même lieu et un même moment évolue en fonction de différents facteurs, le premier desquels étant la condition sociale du sujet. En général la pratique quotidienne des relations familiales s'éloigne davantage du droit qu'en matière de droit public, pénal ou judiciaire (Cantarella 1981, 21-2).

**105** Van Bremen 1996 ; Bielman 2002 ; Bielman, Cogitore, Kolb 2016 ; Kron 1996 ; Frei-Stolba, Bielman, Bianchi 2003. Un *corpus* d'inscriptions en l'honneur de citoyennes et d'étrangères dans Siekierka, Stebnicka, Wolicki 2021 ; parmi les 84 inscriptions attiques analysées dans ce volume, seules deux appartiennent à la période classique. Une histoire des études sur les femmes de l'Antiquité à travers les papyrus est présentée dans Bagnall 2021.

comme le pensent certains chercheurs, que les citoyennes n'étaient pas elles-mêmes dominées/exploitées au profit des hommes et de la cité. En tout cas, rien ne prouve que les citoyennes de l'époque classique étaient elles-mêmes propriétaires d'esclaves.<sup>106</sup> Il ne nous aura pas échappé que, alors que les tâches masculines prévoient une rémunération, celles considérées comme « naturellement » féminines sont effectuées gratuitement, dans l'antiquité comme aujourd'hui, ce qui leur attribue une valeur sociale inférieure par rapport à une activité réalisée en échange de biens ou d'argent. Comme nous le verrons, plusieurs sources témoignent d'une dévalorisation des *erga gynaikaia* par rapports à ceux masculins.

Il est plus compliqué de reconstruire le travail extra-domestique des femmes libres, passé sous silence par les sources littéraires et invisibilisé par les études jusqu'à une époque récente, mais bien attesté par des images, des épigraphes et des papyrus.<sup>107</sup> Dans les représentations sur vase, à la différence de celles littéraires, certaines activités de la vie de la *polis* fondamentales pour la définition de l'identité athénienne (l'assemblée, le tribunal, l'agriculture) sont peu présentes : même les occupations féminines auront donc probablement été filtrées et sélectionnées par rapport à une réalité qui continue de nous échapper. Ces images sont particulièrement nombreuses, bien que leurs contenus soient répétitifs, entre la fin du V<sup>e</sup> s. et le début du IV<sup>e</sup>, et les critères de sélection semblent être idéologiques : selon Sian Lewis les vases produits pour le marché intérieur privilégiaient les représentations de femmes en qualité de mères et d'épouses, tandis que les images de femmes qui travaillent ou participent à des fêtes étaient réservées à des vases destinés à l'exportation.<sup>108</sup> Quant aux épigraphes funéraires, elles commencent à indiquer la profession des défunt(e)s surtout à partir du IV<sup>e</sup> s. : cela n'indique pas nécessairement une augmentation du travail féminin par rapport au V<sup>e</sup> s. mais pourrait témoigner simplement d'une plus grande acceptation sociale de celui-ci. On peut supposer que les décès et l'absence prolongée des hommes durant la guerre du Péloponnèse aient entraîné une intensification du travail féminin et une plus grande différenciation des fonctions ; toutefois les sources ne parlent

**106** Les plus anciens actes d'affranchissement connus qui mentionnent des femmes propriétaires d'esclaves datent du III<sup>e</sup> s. et proviennent pour la plupart de la Grèce centrale. Le passage du plaidoyer de Lysia *Contre Pancléon*, dans lequel il est raconté qu'une femme prétendait que Pancléon était son esclave (10 : γυνὴ δὲ φάσκειν αὐτῆς αὐτὸν εἶναι δοῦλον) ne semble pas décisif, car il pourrait simplement indiquer que Pancléon était un esclave de la famille de la femme.

**107** Une première liste de professions féminines a été établie par Herfst en 1922. Plus récemment, Schaps 1979 ; Savalli 1983, 78-96 ; Brok 1994 ; Mactoux 1995 ; Kosmopoulou 2001 ; Sebillotte Cuchet 2016b ; Sronek 2018.

**108** Lewis 2002, 210-13 (le chap. 5 est consacré aux représentations du travail féminin).

presque pas de ce sujet. Souvent les sources ne permettent pas de déterminer si la travailleuse qui exerce un métier est citoyenne, mêtèque ou esclave.

À l'époque classique, dans le contexte urbain, les principales activités féminines étaient celles « professionnelles » de nourrice, sage-femme, lavandière ou prostituée, et celles liées à la production et à la distribution de biens, par exemple la vente de pain, de fruits et légumes, de couronnes et de cosmétiques, la production et la vente de plats préparés, et surtout le filage et le tissage pratiqués dans l'*oikos* : le foyer est caractérisé comme une unité de production pour un usage interne et pour la vente.<sup>109</sup> Certaines de ces activités apparaissent dans les images ; une *pelike* attique à figures noires<sup>110</sup> d'environ 510 av. J.-C. (Paris, Musée du Louvre F376) représente une peintre de vases. Les activités commerciales ouvraient aux femmes l'espace de l'*agora* ; d'autres occupations se déroulaient à l'abri de l'*oikos* et représentaient une professionnalisation des activités domestiques « naturelles » effectuées gratuitement par les femmes. À ce propos, la suggestion faite dans par Socrate à Aristarque, contraint de subvenir aux besoins de plusieurs parentes, est intéressante : son conseil est de les mettre à travailler la laine, cette activité étant à la fois appropriée aux femmes libres et utilisable pour la vente, de façon à ce que les parentes d'Aristarque puissent contribuer à leur subsistance (Xen. *Mem.* 2.7.1-14).

Le domaine des tâches féminines apparaît, au moins pour l'époque classique, bien plus limité que celui des tâches masculines :<sup>111</sup> à partir de la fin du IV<sup>e</sup> s. les sources mettent en évidence une plus grande différenciation. Tandis que le travail domestique était, à des degrés divers, propre à toutes les femmes, le travail à l'extérieur du foyer était effectué par des femmes qui devaient travailler pour vivre, qui constituaient la majorité de la population féminine : le fait que les sources, notamment littéraires, se réfèrent le plus souvent à des personnes de haut rang ne doit pas nous faire perdre de vue que la majorité de la population athénienne vivait à peu près au niveau de la subsistance. « En effet », se demande Aristote « comment pourrait-on empêcher les femmes des pauvres de sortir ? » (*Pol.* 4.1300a 7-8). Le facteur de l'appartenance sociale se rattache ici à celui du sexe : puisque les familles aisées n'avaient pas besoin des produits du travail extra-domestique féminin, l'idéologie dominante considérait

<sup>109</sup> Berg 2016a.

<sup>110</sup> Dorénavant, « à figures noires » sera abrégé en « à f.n. » ; de même, « à figures rouges » sera abrégé en « à f.r. ».

<sup>111</sup> Dans la liste, compilée par Harris (2002, 88-99) de 170 professions, attestées par différents types de sources, qui produisaient des biens et des services dans l'Athènes classique, les activités exercées par les femmes ou par les deux sexes ne représentent qu'une très petite partie du total.

ces activités comme inconvenantes, associant ainsi une certaine division du travail à un mode de vie convenable. Par exemple, dans un plaidoyer de Démosthène, Euxithéos, pour justifier sa mère, sage-femme puis vendeuse au marché comme tant d'autres citoyennes, invoque la nécessité de survivre pendant les temps difficiles de la cité :

La pauvreté contraint les personnes libres à faire bien des choses serviles et humiliantes, c'est une raison pour les plaindre plutôt que pour les condamner par surcroît. (*C. Eubul.* 45)

Pour discréditer un citoyen ou pour remettre en cause la légitimité de sa naissance, les orateurs utilisent souvent des insinuations sur sa mère, qu'il s'agisse d'une prostituée, d'une étrangère ou d'une femme pauvre qui travaille.<sup>112</sup>

Le silence des sources littéraires de l'époque archaïque et classique à l'égard du travail féminin est lui-même une preuve de cette vision, en plus d'être, comme nous le verrons chez Hésiode, une manière de minimiser le poids économique des femmes. C'est justement cette idéologie qui nous transmet un modèle abstrait de répartition des tâches basée sur l'opposition intérieur (féminin)/extérieur (masculin) qui n'a pas de correspondance avec la réalité de l'époque, ni en ville ni à la campagne.<sup>113</sup> Les tâches manuelles sont considérées en général moins dignes d'un homme libre par rapport aux autres ; les occupations des femmes libres sont exclusivement manuelles<sup>114</sup> et souvent comparables à celles des esclaves : les sources attestent que de nombreuses nourrices et tisseuses étaient des esclaves ou des affranchies,<sup>115</sup> tout comme les *pornai*, prostituées légalement par

<sup>112</sup> Villacèque 2014. Mais déjà au IV<sup>e</sup> s., des épigraphes rappellent le rôle de vendeuse de la défunte avec une certaine fierté.

<sup>113</sup> Les commerçantes, les nourrices et les sages-femmes sont souvent représentés comme des personnes âgées, plus libres de travailler en dehors du domicile (Bremmer 1987). Pl. *Th.* 149b établit un lien entre l'âge et la profession de sage-femme.

<sup>114</sup> Déjà sur les tablettes mycéniennes le travail féminin apparaît presque exclusivement manuel avec une nette prédominance des activités textiles (Billigmeier, Turner 1981).

<sup>115</sup> Faraguna 1999, 65-79 ; Marchiandi 2019, 42-4. Affranchissements de nourrices comme récompense pour leurs services dans *IG* II-III<sup>2</sup> ; sur d'autres activités voir également Dem. *C. Euerg. et Mnes.* 55 et Aeschin. *C. Tim.* 97. Des cas de nourrices métèques et même citoyennes ont été attestés. *IG* II-III<sup>2</sup> 1553-78, attestent des affranchissements d'esclaves *talasiourgoi* (travailleuses textiles), d'une *skytotos* (cordonnière) et d'une *akestria* (tailleuse) et de vendeuses de produits divers. Les métèques payaient la taxe du *metoikion* sur leurs gains personnels, si elles n'avaient pas de parent de sexe masculin : elles disposaient donc de droits économiques bien qu'elles ne fussent pas citoyennes, ou peut-être justement parce qu'elles ne l'étaient pas. Sur les femmes métèques voir Kennedy 2014 ; sur les femmes esclaves, Reduzzi Merola, Storch Marino 1999.

leurs maîtres.<sup>116</sup> Comme dans toute société, à Athènes également les échanges economico-sexuels étaient sujets à des formes de contrôle et de régulation sociale : toutes les formes de travail sexuel étaient marquées par un degré élevé d'instabilité. Comme nous pouvons en déduire du récit de la « carrière » de Neera, vendue et prostituée à sept ans, dans le plaidoyer prononcé contre elle et attribué à Démosthène, les conditions de violence et d'exploitation dans lesquelles s'exerçait cette profession étaient extrêmes.

En ce qui concerne les échanges, les anciens jugent différemment le commerce au détail (*kapeleia*) et celui maritime à grande échelle (*emporía*) : alors que l'*emporos*, plus riche que le *kapelos*, joue une sorte de rôle civique en apportant à Athènes des produits essentiels à son fonctionnement, le jugement du *kapelos* est en général négatif et souvent associé à l'idée de la fraude.<sup>117</sup> Ce jugement vaut aussi bien pour le *kapelos* que pour la *kapelis* : l'écart entre les deux sexes réside dans le fait que la vente au détail est la seule possible (et attestée) pour les femmes, qui restent confinées au niveau le plus bas du commerce. Dans ce cadre « la figure de la marchande occupe d'emblée une place infime » ; le mépris pour cette profession

peut bien sûr s'enrichir de sous-entendus sexuels [...]. De surcroît, les femmes marchandes semblent parfois la cible de maltraitance et de supercheries, même de la part des magistrats préposés à l'ordre public dans les marchés.<sup>118</sup>

Le fait qu'il s'agisse d'échanges à petite échelle ne signifie pas que leur valeur globale soit insignifiante : tout au long de l'histoire et encore aujourd'hui, ce type d'économies informelles, d'échanges non réglementés et facilement accessibles, souvent gérés par des femmes, atteignent des montants globaux loin d'être négligeables.<sup>119</sup>

Bien que la société grecque soit principalement rurale, nous disposons de très peu d'informations sur le travail des femmes dans les champs : seule une analyse comparative avec d'autres sociétés agricoles peut nous fournir des indications utiles pour combler une petite partie des énormes lacunes laissées par les sources. Déjà à l'époque classique des substantifs féminins parallèles à des termes masculins désignant des activités agricoles sont attestés (moissonneuses,

<sup>116</sup> Pour ce qui concerne les esclaves, le travail d'ouvrière textile semble, au moins dans un cas, se superposer à celui de prostituée (Davidson 1997 ; Wrenhaven 2009) ; que la diffusion du modèle lupanar-usine était récurrente est une hypothèse non démontrée.

<sup>117</sup> D'Ercole 2013.

<sup>118</sup> Sources dans D'Ercole 2013, 61 ; sur les sources comiques, Henderson 1987, 121-2.

<sup>119</sup> Berg 2016b, 50-3.

faucheuses, glaneuses, cueilleuses de chaumes),<sup>120</sup> mais nous ne savons pas dans quelle mesure le travail salarié agricole des femmes était répandu. Des incertitudes analogues subsistent quant au rôle des femmes dans l'élevage du bétail. Au IV<sup>e</sup> s., Démosthène (*C. Eubul.* 45) parle de citoyennes contraintes par la pauvreté à travailler comme vendangeuses. La comparaison avec d'autres civilisations paysannes à travers les siècles, dans lesquelles tous les membres de la famille effectuent des tâches au sein du domaine familiale, nous pousse à croire que dans les petites propriétés, si répandues dans l'Attique, le travail des femmes de la famille était régulier, en particulier quand les hommes étaient partis à la guerre :<sup>121</sup> en effet, de nombreuses activités agricoles se déroulaient au printemps et en été, au moment où les hommes étaient appelés aux armes. Un passage de l'*Économique* pseudo-aristotélicien fournit un indice intéressant sur la fréquence du travail agricole féminin dans les petites propriétés familiales. Après avoir affirmé l'existence d'une division du travail entre les deux sexes sur la base de la distinction interne/externe, dans les domaines agricoles, l'auteur du traité déclare (1.6.4) : « Dans les petites exploitations, cela ne doit se faire que rarement ». L'affirmation d'Aristote selon laquelle les magistratures chargées de contrôler les femmes ne conviennent pas aux cités démocratiques, où « les pauvres, par manque d'esclaves, doivent nécessairement utiliser femmes et enfants comme serviteurs » (*Pol.* 6.1323a 4-6), peut également se référer à la sphère agricole.

Les travaux extra-domestiques féminins étaient donc nombreux : ils ne suffisent toutefois pas à définir une autonomie substantielle des femmes à l'époque classique. Une question centrale est généralement éludée, celle relative au bénéficiaire des revenus de ces activités : la travailleuse les recevait-elle ? Ce n'est en effet pas le travail qui « rend libre » mais - éventuellement - l'autonomie économique qui en découle. Cette question est d'autant plus légitime si l'on pense que dans les pays occidentaux le droit de jouir d'une autonomie économique a été garanti aux femmes par la loi plusieurs décennies après l'obtention du suffrage universel : après 1950 dans de nombreux États européens les femmes étaient encore sous la tutelle

**120** Sources dans Mactoux 1995 ; Scheidel 1995-96. Lorsque les sources sont lexicographiques ou tardives, leur applicabilité à l'âge classique est incertaine. Sur le bouclier d'Achille figurent déjà des femmes portant des paniers remplis de raisins après les vendanges (*Hom. Il.* 18.567-8). Les ποόστριαι, « sarcleuses », sont mentionnées dans un fragment d'Archippe (fr. 46 K.-A.) et constituent le titre de deux comédies, de Magnès et de Phrynichos.

**121** Arist. *Oec.* 1.1345a sur les femmes dans les petites propriétés agricoles. Sur le domaine familial dans l'Attique, Meiksins Wood 1994 ; sur les femmes grecques et romaines dans l'agriculture, Scheidel 1995-96 (qui constate un désintérêt général des historiens de l'agriculture ancienne pour le travail agricole des femmes) et Jones 2004, 61-3.



d'un *kyrios*.<sup>122</sup> La situation pouvait donc tout à fait être analogue dans l'Athènes de l'époque classique, où la gestion économique de la famille était confiée au *kyrios* : on peut supposer que les revenus issus de l'activité agricole étaient perçus par le propriétaire du domaine, comme cela se produira durant les siècles à venir et continue de se produire aujourd'hui dans de nombreuses régions du Sud-Est asiatique et de l'Afrique sub-saharienne, où les femmes travaillent une terre dont la propriété et le fruit reviennent aux pères ou aux maris.<sup>123</sup> Si l'on tient compte du poids écrasant de l'agriculture dans la création de la richesse à Athènes,<sup>124</sup> nous ne pouvons qu'en conclure que la contribution du travail des citoyennes était considérable, surtout dans les petites fermes de l'Attique, et inversement proportionnelle à la quantité d'esclaves possédés par la famille, hommes et femmes. Il est plus difficile d'élucider les détails des occupations et la mesure dans laquelle elles ont affecté le statut social et économique des femmes, leur nutrition, etc.<sup>125</sup>

Dans le cas d'Aristarque cité plus haut, le *surplus* du travail artisanal des parentes semble revenir au parent de sexe masculin et non pas aux femmes, qui réalisent pourtant un travail de production intense en échange de leur subsistance : « Elles déjeunaient en travaillant et dinaient après le travail ». Aristarque, par contre, ne travaille pas du tout : « elles lui reprochaient d'être le seul dans la maison qui prît ses repas sans prendre part aux travaux » (Xen. *Mem.* 2.7.12). De la même manière, on peut supposer que les nourrices et les prostituées esclaves ne percevaient souvent pas de rémunération pour leur travail,<sup>126</sup> et que les salaires des travailleuses libres

**122** En France il fut nécessaire d'attendre 1965 pour qu'une femme soit autorisée par la loi à ouvrir un compte en banque ou à signer un contrat de travail sans la permission de son conjoint.

**123** Selon la FAO, en Afrique et en Asie les femmes travaillent 12 à 13 heures de plus par semaine que les hommes, mais au niveau mondial, moins de 20 % des propriétaires terriens sont des femmes (le pourcentage est bien plus bas dans les pays en voie de développement). En Europe aussi le phénomène du travail gratuit des femmes dans les entreprises familiales appartenant à l'époux, ou comme secrétaires dans le cas des professions libérales, est répandu.

**124** Selon Bresson (2007, 147), son incidence peut être évaluée à 80 % de la valeur produite.

**125** Le monde antique n'a pas produit un modèle uniforme d'emploi des femmes dans l'agriculture. Le degré d'urbanisation, la disponibilité de main-d'œuvre libre ou servile, la prédominance de la culture des champs ou de l'élevage, et le niveau de progrès technique devaient conduire à des différences structurelles significatives (à cet égard, Scheidel 1995-96).

**126** L'exploitation par l'esclavage prenait différentes formes : les maîtres pouvaient louer la force de travail de leurs esclaves à des tiers, en en percevant le salaire. Les esclaves effectuaient parfois des travaux de manière autonome ou recevaient des récompenses de la part de leurs maîtres. Sur la pauvreté des femmes dans l'Athènes démocratique, en particulier des nourrices et des sages-femmes, Taylor 2017, chap. 4.

étaient inférieurs à ceux des hommes.<sup>127</sup> Le même discours valait probablement pour le surplus du tissage et des aliments destinés à la vente : puisque le mari était chargé de l'administration légale des biens de sa femme, on ne voit pas pour quelle raison ce dernier aurait dû lui céder les revenus de la famille en tant qu'unité de production ; une unité de production et une institution socio-économique, rappelons-le, de type hiérarchique. L'idée que l'objectif d'accroître le patrimoine de l'*oikos* unit les femmes et les hommes et que le mariage fonctionne comme une sorte de partenariat idéal<sup>128</sup> dérive d'une vision irénique de la famille comme lieu solidariste d'*homophrosyne* et de partage consensuel des biens et des pouvoirs qui ne correspond à aucune institution juridique grecque<sup>129</sup> et qui, comme de récentes études sur les répartitions des patrimoines familiaux le démontrent, n'appartient même pas aux sociétés occidentales actuelles, bien que caractérisées par une égalité formelle des droits.<sup>130</sup> Dans le monde grec une grande quantité de biens qui ne transitent pas par le marché circulent via la famille. Le lieu commun rassurant selon lequel la répartition des rôles sur une base « naturelle » et la centralité de la fonction reproductive sont le trait pertinent universel du mariage est éminemment idéologique, comme le montrent de nombreuses études anthropologiques. Comme l'indique Nicole-Claude Mathieu,

les cas africains de mariages institutionnels entre hommes et femmes, où les normes du genre (prérogatives du « mari » et services de l' « épouse ») étaient respectées, attestent que le mariage ne se définit pas principalement par la fonction reproductive – comme l'avait bien vu Lévi-Strauss – mais assure par contre un ensemble de droits du sexe/genre 'homme' sur le sexe/genre « femme ».<sup>131</sup>

**127** Il s'agit là aussi d'une constante historique, qui a connu son explosion la plus visible avec la révolution industrielle : actuellement le *Global Gender Pay Gap Report* élaboré par le Forum économique de l'ONU montre que *dans aucun pays au monde* il n'existe une parité salariale entre hommes et femmes pour un même travail. Nous disposons de peu d'informations sur les salaires féminins dans l'Antiquité : un exemple de cette différence de salaire dans l'Égypte du III<sup>e</sup> s. se trouve dans un papyrus des archives de Zénon (PSI 6.599 : <https://papyri.info/ddbdp/psi;6;599>) concernant une famille de tisserands : il nous informe que le salaire journalier était d'une obole et demie pour les hommes et d'une demie-obole pour les femmes.

**128** E.g. Dimauro 2014, 17.

**129** Dans la *polis* athénienne, il n'y a pas de communauté des biens, les apports féminins et masculins ne se mélangent jamais : la *proix*, bien qu'elle soit gérée par le mari (qui encaisse le produit de son éventuel investissement), reste la propriété de sa femme jusqu'à ce qu'elle la transmette aux enfants. Il en va de même pour les biens du mari.

**130** Delphy, Leonard 1992 ; Bessière, Gollac 2020.

**131** Mathieu 2014, 26.

Quand Ischomaque (Xen. *Oec.* 7.13-32) assimile la famille à une entreprise dont les membres coopèrent pour le bien-être et l'accroissement du patrimoine, nous devons garder à l'esprit que l'unique membre jouissant de la légitimité sociale pour posséder ou gérer ce patrimoine est l'homme-citoyen.<sup>132</sup>

Cela dit, il reste enfin à considérer un dernier fait - mais non des moindres - d'une importance fondamentale pour mesurer le déséquilibre entre hommes et femmes dans la Grèce classique en matière de droits économiques. La *polis* démocratique se finançait grâce aux tributs des alliés, aux droits, au *metoikion*, à l'exploitation des mines et autres impôts, surtout indirects. Concernant ces recettes, la *polis* fonctionnait comme système de distribution, désamorçant ainsi la conflictualité sociale et facilitant la reproduction des équilibres et des rapports de pouvoir. L'État, à travers des dépenses considérables, réalisait des interventions à différents niveaux : aides directes aux plus pauvres à travers les distributions de blé, création d'emplois à travers les marchés publics et le maintien de l'appareil militaire, distribution d'une indemnité aux citoyens pour leur participation aux organes politiques et judiciaires. Si l'on en croit Aristote (*Ath. Pol.* 24.3), au IV<sup>e</sup> s. « les tributs, les taxes et les alliés nourrissaient plus de vingt mille hommes ».<sup>133</sup> Les bénéficiaires des distributions de blé, de la solde militaire et du *misthos* étaient justement des hommes ; affirmer que ces derniers utilisaient ces recettes pour assurer la subsistance des familles ne rend pas moins évidente l'exclusion des femmes à l'accès direct à toute forme de salaire et de subvention de l'État.

Inexplicablement, les dimensions de cette forme d'inégalité, pourtant considérables, sont passées sous silence par les chercheurs qui s'emploient à réévaluer l'importance et le poids des femmes dans l'économie athénienne, et qui affirment que mettre l'accent sur l'exclusion des femmes des magistratures dérive d'une vision anachronique du monde grec. Minimiser, comme ils le font, l'importance de l'exclusion des femmes des magistratures en neutralisant leur poids notamment économique et en lui opposant la participation féminine

**132** Foxhall (1989) affirme que l'idée ancienne de la richesse était basée sur l'utilisation, sur le « droit de disposer » des biens, plutôt que sur la propriété, et que par conséquent la distinction moderne entre la possession et la propriété n'a pas de pertinence dans ce contexte. Donc, parler de droits de propriété masculins et non féminins perdrait de son sens ; il reste toutefois à déterminer qui, dans une situation hiérarchique caractérisée par un déséquilibre des droits et des pouvoirs, prenait effectivement les décisions concernant ce patrimoine familial (à la page 31, Foxhall parle, à propos du « male head of household », d'un « special and powerful role in mediating between the changing contexts of public and private life »). Les distinctions entre hommes et femmes concernant l'héritage de ces biens montrent d'ailleurs que même aux yeux des anciens, une différence existait.

**133** Voir également Plu. *Per.* 12.5. Le thème des citoyens entretenus par l'État est récurrent dans les pièces d'Aristophane.

aux rôles religieux dérive au contraire d'une vision dans laquelle le symbolique masque les rapports matériels entre les individus et les classes. En ces sens, l'opinion de Pascal Payen selon laquelle les femmes des *poleis* grecques doivent être considérées à tous les égards comme des combattantes et partie intégrante de l'armée civique, « hormis [...] la présence effective dans les rangs des combattants » est exemplaire. En fait, affirme-t-il,

la « participation » à la défense de la cité, conçue comme « communauté », peut reposer sur d'autres modes que les armes traditionnelles à la main [...]; minimiser le rôle des femmes en ce domaine résulte d'une pensée de la différence sexuelle qui réduit la guerre à l'armée, réserve la seconde aux hommes et à eux seuls.

Les antiquistes qui parlent de l'exclusion des femmes de la guerre pécheraient donc par idéologisme et essentialisme, incapables de renoncer à leurs idées préconçues sur la naturalité de la division du travail ou, au contraire, sur l'oppression féminine :

il existe, à la prise en compte des relations entre femmes et armée, un obstacle d'ordre militant et théorique. D'ordre « militant », en ce que l'armée représente un instrument de domination que l'on voudrait ne pas voir occupé, même marginalement, par les femmes, qui pourraient alors passer du statut de dominées ou de victimes à celui d'agresseurs et d'opresseurs.

La participation des femmes, à la lumière du concept de complémentarité, prendrait la forme de tâches auxiliaires :

Partons, tout d'abord, d'une évidence trop oubliée : l'armée en tant que groupe des *andres* ne peut exister qu'à partir du moment où se trouve constitué, conjointement, celui des *gunaikes*.

Donc

la femme n'est pas laissée à l'écart du cheminement qui conduit aux rangs de la phalange, et, par le soin qu'elle accorde à la préparation de l'équipement du soldat, dont les différentes pièces passent entre ses mains, elle contribue au bon ordre des armées et manifeste une conscience de l'importance qu'il faut lui accorder. Il n'est donc pas impropre de parler en ce sens de participation.<sup>134</sup>

<sup>134</sup> Payen 2004, 5-10.

Bien sûr, certaines femmes ont dû effectuer ces tâches auxiliaires pendant les sièges (mais il ne faut pas oublier qu'elles ne participaient pas aux expéditions militaires en dehors de leur *polis*, porteuses de butin, contrairement aux activités défensives) ;<sup>135</sup> mais la notion de complémentarité annule la disparité et la hiérarchie entre les deux conditions, à partir de l'évidence que ce ne sont pas les femmes qui délibèrent les guerres. S'appeler ou ne pas s'appeler « combattant » ne relève pas seulement de la sphère symbolique et identitaire, mais a une implication très matérielle : la question de la solde militaire, que les femmes ne percevaient pas, n'est pas prise en compte, tout comme la question de la valeur sociale différente qui dérivait de l'utilisation des armes et de la tâche consistant à les fourbir.

En ce qui concerne la participation aux rites, les sources indiquent que les femmes jouaient un rôle religieux important à Athènes et dans les *dèmes* de l'Attique, aussi bien comme fidèles que comme officiantes et dans d'autres rôles cultuels. Comme leurs homologues masculins, les prêtresses accomplissaient les rites au nom de la communauté, le plus souvent au service de divinités féminines ; certaines d'entre elles étaient particulièrement prestigieuses, par exemple la prêtresse d'Athéna Polias sur l'Acropole ou celle de Déméter et Coré à Éleusis, et étaient par conséquent confiées à des représentantes de l'élite athénienne.<sup>136</sup> Le seul cas d'une loi athénienne dans laquelle les hommes et les femmes bénéficient d'un traitement égal concerne la sphère religieuse. Il s'agit d'une norme, citée par Aeschin. *C. Ctes.* 18, qui régleme les examens (εὔθηται) auxquels les prêtres et les prêtresses doivent se soumettre à la fin de leur mandat et qui prévoit les mêmes procédures pour les deux sexes.

Bien que le phénomène appartienne surtout à l'époque hellénistique, les sources épigraphiques montrent que dès le V<sup>e</sup> s. certaines femmes non prêtresses avaient fondé un temple ou dédié des statues et des objets aux divinités.<sup>137</sup> En somme, dès l'époque classique la sphère religieuse était la principale dans laquelle les femmes agissaient en public. De cette manière, elles légitimaient aussi l'importance de leur famille :<sup>138</sup> les exemples de protagonisme féminin dans le domaine religieux devaient donc être en général favorisés par les parents de sexe masculin, ce qui rend pour le moins floue la frontière entre actes indépendants et hétéro-dirigés.

<sup>135</sup> Ducrey 2015 ; Martinez Morales 2021.

<sup>136</sup> Sur les rôles religieux des Athéniennes, Brulé 1987 ; Blundell, Williamson 1998 ; Dillon 2002 ; Goff 2004 ; Cole 2004 ; Georgoudi 2005 ; Kaltsas, Shapiro 2008 ; Bodiou, Mehl 2009.

<sup>137</sup> Voir en particulier Kron 1996.

<sup>138</sup> Van Bremen 1996 ; Augier 2015.

Bien que les fonctions sacerdotales des hommes et des femmes à Athènes fussent les mêmes du point de vue cultuel, administratif et des honneurs attribués, même dans ce domaine le sexe n'était pas indifférent, surtout sur le plan financier. Bien qu'elles aient reçu des rémunérations au même titre que les hommes, les prêtresses devaient passer par le *kyrios* dans les actes légaux liés à leur fonction. Un principe analogue valait pour les femmes qui participaient au culte : par exemple, les dépenses des Thesmophories étaient payées par les maris des participantes, ce qui en dit long sur la portée subversive de l'inversion des rôles durant cette fête, qui jouait le rôle de stabilisateur typique des rituels de renversement et de liminalité davantage que ne l'était l'équivalent des espaces rituels réservés aux seuls hommes. Même dans les thiasés dionysiaques, qui reconnaissent une compétence religieuse prépondérante aux femmes, les responsabilités administratives et financières étaient endossées par des hommes.<sup>139</sup> Bien que les thiasés fussent des associations à caractère privé et indépendantes de l'État, cette exclusion sur le plan administratif est significative en matière de « parité » religieuse justement parce qu'en contradiction avec le protagonisme féminin sur le plan rituel.

Les hommes et les femmes participaient à des formes de culte communes ou séparées : dans les rites, les fêtes et les fonctions sacerdotales les femmes étaient souvent objet d'interdictions dans les espaces rituels ; les restrictions étaient particulièrement fortes dans les espaces sacrés associés à la reconnaissance de l'autorité masculine.<sup>140</sup> D'après ce qu'il émerge des sources, bien que les femmes aient pris part aux rites sacrificiels, elles n'étaient pas admises à tous les partages des viandes : les règlements dits sacrés établissaient les cas dans lesquels elles avaient le droit d'être admises.<sup>141</sup> Souvent les femmes recevaient leur portion de viande à travers la médiation de

<sup>139</sup> Jaccottet 2003.

<sup>140</sup> Cole 2004, 98-102. Les limites culturelles liées aux menstruations comme véhicule d'impureté sont en revanche documentées dans les règlements des temples de façon marginale et à partir du II<sup>e</sup> s. av. J.-C. (Parker 1983, 100-3 ; Augier 2017). Sur les différences de genre dans les règlements dits sacrés, Cole 1992 ; sur l'exclusion féminine des rites militaires, Graf 1984.

<sup>141</sup> E.g. les règlements sacrés de Lindos (*LSS* 88, 89 = *CGRN* 62, 63, V-IV<sup>e</sup> et II<sup>e</sup> s. av. J.-C.), le calendrier sacré de Mykonos (*LSCG* 96 = *CGRN* 156, III<sup>e</sup>-II<sup>e</sup> s.), une inscription d'Élatée (*SIG* 979, V<sup>e</sup> s.) et une de Thasos (*LSS* 63 = *CGRN* 27, V<sup>e</sup> s.) prescrivent l'exclusion des femmes des sacrifices ou de la viande. Le calendrier du deme d'Erchia en Attique, du IV<sup>e</sup> s. (*CGRN* 52), et une inscription de Thasos (*CGRN* 18, IV<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> s.) précisent leur droit à la viande. Dans les règlements les cas d'exclusion sont plus nombreux que ceux d'inclusion, signe que l'exclusion n'était pas la règle (Osborne 1993, 397-8). Sur l'inégalité dans le partage de la viande sacrificielle, voir aussi Parker 2011, 151-3, 240 et suiv.

leurs époux :<sup>142</sup> ce n'équivalait pas à un droit d'accès direct. En tout cas, dans les cités grecques, la participation des femmes au partage de la viande ou au repas sacrificiel n'allait pas autant de soi que celle des hommes, à tel point qu'il était parfois jugé nécessaire de préciser sa légalité dans les règlements. Nous ne savons pas si la portion des femmes équivalait à celle des hommes en quantité et en qualité : en effet, l'idée de la répartition égalitaire de la victime sacrificielle a un caractère supposé, puisque la structure même de l'animal impose que soit établie une hiérarchie des pièces de viande et donc une distribution hiérarchique, parfois corrigée par le tirage au sort des morceaux.<sup>143</sup> Nous observons ainsi comment en Grèce les pratiques politiques interféraient avec l'alimentation : il serait intéressant d'avoir davantage d'informations sur la distribution des viandes sacrificielles pour comprendre dans quelle mesure les hommes contrôlaient les protéines, précieuses dans une société rurale comme la Grèce.

La plupart des sacrifices financés par l'État avaient lieu au sein de groupements politiques et sociaux (dème, phratrie) auxquels les femmes n'appartenaient pas ; le fait que les femmes ne participent pas à tous les banquets publics est significatif aussi sur le plan symbolique, si l'on considère que les banquets renforçaient les liens sociaux et étaient un fondement de la communauté.<sup>144</sup> Il est intéressant de noter que dans les représentations iconographiques des banquets, le seul personnage défini dans son statut est le citoyen mâle, auquel on oppose les femmes et les jeunes, privés de signes iconiques indiquant le statut.<sup>145</sup>

La participation des femmes aux rites servait également à promouvoir leur intégration et leur adaptation à l'idéologie de la cité et aux rôles qui leur étaient assignés : les initiations et les rites civiques,<sup>146</sup> qui symbolisaient l'accès de l'individu à son rôle futur dans la communauté, constituent un indicateur très intéressant pour clarifier la perception grecque des rôles féminins et masculins. Cet indicateur confirme la destination des femmes à des tâches déterminées, dont celle de la reproduction est fondamentale. Les citoyennes grecques étaient initiées à travers des cérémonies spécifiques, différentes de celles masculines, puisque les règles de comportement et le rôle que la communauté attribuait aux deux sexes étaient différents. Les cérémonies ne concernaient souvent pas toute la classe d'âge, comme dans le cas des jeunes hommes, mais uniquement quelques

<sup>142</sup> E.g. le règlement attique des Orgeons (*LSG Suppl.* 20.17-23 = *CGRN* 102, III<sup>e</sup> s. av. J.-C.).

<sup>143</sup> Grottanelli 1988, 32.

<sup>144</sup> Parker 2011, 151-3, 240-3 ; Schmitt Pantel 1992.

<sup>145</sup> Schmitt Pantel 2003. Considérations similaires dans Lissarrague 1990, 231.

<sup>146</sup> Goff 2004.

jeunes filles choisies pour leur *eugeneia*. Les cérémonies étaient caractérisées par une symbolique liée aux fonctions domestiques : les arrhéphores tissaient le péplos pour Athéna, les *aletrides* moulaient le blé pour la fougasse sacrée, et durant les fêtes Plynteria les *kataniptes* lavaient la statue et le péplos de la déesse. Les travaux « naturellement » féminins étaient ainsi sacralisés, en intégrant simultanément les jeunes filles dans l'*oikos* et la *polis*. Le culte, prévoyant des cérémonies et des fêtes différentes pour différents types de femmes selon la classe d'âge et le statut, contribuait lui aussi à renforcer la catégorisation des femmes dans la cité.

L'iconographie également semble indiquer une catégorisation différente pour les hommes et pour les femmes sur la base de l'âge. Les représentations montrent deux systèmes de genre distincts : celles masculines s'articulent en quatre phases (enfance, jeunesse, maturité et vieillesse), parmi lesquelles la jeunesse incarne les qualités de beauté physique et de capacité athlétique et guerrière.<sup>147</sup> Les représentations féminines en revanche sont tripartites et passent de l'enfance à l'âge de la maturité sexuelle, puis à la vieillesse, ce qui rend évident que la classification féminine tourne autour de la question de la reproduction : femmes pas encore fertiles, fertiles et plus fertiles.

\*\*\*

Nous pouvons à présent revenir à la question initiale : face à cette différenciation sur base sexuelle des formes de participation, est-il possible de parler de citoyenneté féminine dans la Grèce classique ?

La réponse est à mon avis affirmative, même au niveau des catégories émiques, que l'on considère la citoyenneté comme identité et sens d'appartenance à une communauté, ou bien comme ensemble de droits, de devoirs et de pratiques. En effet, comme nous le disions, la perception ancienne de la citoyenneté différait de celle moderne et les femmes remplissaient des fonctions perçues comme appartenant au *koinon* : après la loi péricléenne de 451 av. J.-C., la maternité devint encore plus essentielle dans la transmission de la citoyenneté, donc la procréation même d'une descendance légitime dû être bien davantage perçue comme un véritable rôle civique.<sup>148</sup> Cela explique aussi pourquoi, comme nous le verrons, les traités du *Corpus Hippocraticum* considèrent la stérilité comme la principale pathologie féminine ; plus généralement

<sup>147</sup> Ferrari 2002, 176-8. Voir également Frontisi-Ducroux 2004a.

<sup>148</sup> Dans les comédies d'Aristophane, les personnages féminins citent à plusieurs reprises leur statut de mère afin de conférer de l'autorité à leurs opinions (e.g. Ar. *Eccl.* 233-4 ; *Th.* 832-45). Dans Arist. *Pol.* 7.1328b cette fonction n'est pas comprise dans la liste des activités indispensables à la *polis* : elle paraît donc se définir comme un fait biologique naturel plus que comme un rôle social.



l'idéalisation de la maternité est fortement présente dans la littérature grecque.<sup>149</sup>

La question principale est cependant différente, à savoir si la citoyenneté féminine était caractérisée par les mêmes prérogatives que la citoyenneté masculine, sinon identiques, du moins égalitaires. Dans ce cas, la réponse est négative. Le fait que les anciens considéraient les femmes comme des citoyennes, porteuses d'un statut pour leur progéniture, n'implique aucune forme de complémentarité égalitaire : le citoyen avait un grand nombre de droits dont la citoyenne ne jouissait pas, mais pas l'inverse. Le statut masculin était si différent de celui féminin qu'un citoyen, pour se retrouver dans une situation similaire à celle des femmes sur le plan des droits politiques, devait être frappé d'*atimia*. Un détail qui devrait faire réfléchir. Sur le plan symbolique également la citoyenneté s'exprime souvent en termes d'*andreia*, et dans le domaine politique les hommes insultent leurs adversaires en les assimilant à des femmes, comme dans la querelle entre Démosthène et Eschine.<sup>150</sup>

Le concept de complémentarité, à notre avis, est doublement dangereux dans la mesure où, dans l'usage courant et dans nombreuses traditions de pensée, celui-ci est considéré comme « naturel » et interprété comme « répartition égalitaire », se prêtant ainsi à une utilisation comme outil théorique pour masquer les inégalités. Il est intéressant de noter comment cette notion est fréquemment définie sur la base du caractère indispensable des deux rôles au sein d'une société donnée et comment elle néglige la valeur sociale différente dont ces deux rôles sont investis, ainsi que les conditions de vie matérielles qui en découlent.<sup>151</sup> Des textes comme le célèbre monologue de Médée sur le malheur des femmes (Eur. *Med.* 230-51) – quelle que soit sa fonction dramaturgique et quel que soit le jugement d'Euripide sur ce sujet – montrent que l'idée que femmes et hommes avaient des positions sociales différentes et inégales était pour le moins conceptualisable au V<sup>e</sup> s.<sup>152</sup>

**149** L'idée que les femmes sont indispensables au bon fonctionnement de l'État en tant que mères de citoyens est un concept tenace de la rhétorique patriotique et nationaliste. Il n'existe pas dans l'histoire de contradiction entre une patrie qui nie aux femmes les droits politiques, mais les mobilise dans des situations publiques, comme des événements religieux, des parades, des activités caritatives, et les place sur un piédestal comme reproductrices. Le thème de la maternité au service de la patrie et gardienne des vertus de la nation est central aussi bien dans le discours pacifiste que dans celui belliciste.

**150** Selon Loraux (1989), l'exaltation de l'*andreia* cache la préoccupation de définir le citoyen à travers une virilité exempte de tout recours au féminin, en éloignant une tradition qui postule que l'homme est plus viril quand il accueille en lui le féminin.

**151** Sfameni Gasparro (1991, 106) parle de « complementarietà delle funzioni dei due sessi, distinta, ma entrambe indispensabili alla vita comunitaria ».

**152** Également Soph. fr. 583 R. ; Ar. *Th.* 785-845 ; Eur. *Ion* 252-4, 1090-8, fr. 319 Kn. (« Je l'atteste avec toi : en tout domaine nous sommes inférieures (πανταχοῦ λελειμμεθα),

Comme nous le verrons, les représentations littéraires des figures féminines, les théories médicales et la philosophie montrent clairement et avec toutes les variantes possibles – concrètes et symboliques – que les hommes grecs établissaient consciemment et inconsciemment une hiérarchie de valeurs entre eux et leurs femmes,<sup>153</sup> entre *physis*, fonctions psychologiques et cognitives, physiologie, corps et vertus masculines et féminines, et qu'ils attribuaient à l'infériorité féminine la division sexuelle du travail qui avait alors lieu : « Toute épouse vaut moins que son mari » dit le chœur de l'*Œdipe* d'Euripide « même si le pire des hommes a épousé la plus estimée des femmes » (fr. 546 Kn.). Même la vie des femmes compte moins que celle des hommes : « Celui dont la perte, en effet, est regrettée des siens, c'est l'homme », dit Iphigénie, « sans valeur est la vie d'une femme » (*IT* 1005-6) ; « Qu'un seul homme voie la lumière du jour plutôt que mille femmes ! » (*IA* 1394).<sup>154</sup> Des mots similaires sont attestés à propos de la valeur de la vie des esclaves (e.g. Eur. *Andr.* 89-90). Le mythe d'Alceste incarne le même concept ; en outre, différentes femmes tragiques, comme Évadné ou Laodamie, montrent un irrésistible désir de mourir si leur mari vient à disparaître ou est éloigné d'elles, comme si effectivement leur vie sans leur époux n'avait pas de valeur. À propos d'Évadné, Élien commente (*Nat. an.* 6.25) : « Elle a dépassé toutes les autres héroïnes en matière de *sophrosyne* à partir du moment où elle a considéré son époux comme plus important que sa propre vie ».

Cela n'exclut pas du tout que les femmes fussent considérées comme des citoyennes : elles probablement l'étaient, mais sur la base de l'idée d'un équilibre naturel entre les sexes, d'une citoyenneté déclinée de façon différente. Les femmes étaient considérées comme des citoyennes proportionnellement à leur « nature », qui les destinait à être hétéro-dirigées par leur *kyrios*, qui sans doute peut être qualifié de « chef de famille ».<sup>155</sup> De la même manière, elles n'étaient pas considérées comme privées de vertus, mais des vertus

---

nous toutes les femmes, et tenues à l'écart par les hommes », fr. 494. Ici et plus tard, les traductions des fragments d'Euripide (cités selon l'édition Kannicht 2004) sont tirées de Jouan van Looy 1998, avec quelques variations.

**153** Sissa 2021a. *Contra* Sebillotte Cuchet (2016a, 196-7) : « Si distinction il y a entre citoyennes et citoyens, cette distinction opère dans certaines fonctions de la *polis*, pas dans la nature ni la qualité des individus ».

**154** Des concepts similaires dans Eur. *El.* 1024-6, fr. 522 Kn. Diog. L. *V. Phil.* 1.33 attribue à Thalès, qui voulait illustrer sa bonne fortune, une admirable taxonomie des relations hiérarchiques : « Il aimait à dire qu'il remerciait la fortune de trois choses d'être un humain et non une bête, d'être un homme et non une femme, enfin d'être un Grec et non un barbare » (trad. R. Genaille). Pour un examen des sources anciennes qui théorisaient la division du travail sur une base sexuelle, Scheidel 1995-96.

**155** Sebillotte Cuchet (2017, 14) pense au contraire que « Aujourd'hui, plus personne ne peut raisonnablement affirmer que le *kyrios* est 'le chef de famille' ».

qualitativement et quantitativement proportionnelles à leur nature. Dans le discours ambiant, c'est la différence de nature et de vertu des hommes et des femmes qui détermine la distribution du pouvoir et des rôles : mais dans la réalité, c'est la distribution du pouvoir et des rôles qui détermine la perception des différences de nature et de vertu. Les femmes, par exemple, ne sont pas dépourvues d'*andreia* ; cependant « un homme passerait pour lâche s'il n'était courageux que comme une femme courageuse » (Arist. *Pol.* 3.1277b 21-2).<sup>156</sup> Le point n'est pas que les femmes ne sont pas courageuses, donc la guerre ne leur est pas confiée ; au contraire, étant exclues de la guerre, une nature lâche leur est attribuée.

Pour répondre à la question posée précédemment, il faut conclure que les Athéniennes ne jouissaient d'aucun pouvoir de décision finale et globale sur la société identique à celui des hommes, ni même d'un pouvoir de décision finale et globale sur leurs propres vies. Aussi divergent le système de valeurs des anciens soit-il du nôtre, à aucune époque historique le fait de ne pas disposer pleinement de son propre corps et de ses propres biens n'a pas été considéré comme une condition d'infériorité. De la même manière, à aucune époque historique la possession totale ou majoritaire des moyens (armes, droits politiques, biens, ressources primaires) qui rendent possible la survie matérielle des individus peut ne pas être un facteur de valorisation sociale.

La récente visibilisation des activités extra-domestiques des femmes athéniennes, loin d'invalider l'existence d'une domination masculine, nous aide à réfléchir sur sa profondeur : malgré le poids de leur travail et de leur contribution économique au système *oikos-polis*, les Athéniennes ne jouissaient pas de nombreux droits masculins. Le rôle public et considérable des femmes dans la religion nous indique en revanche que la domination masculine (dans l'Athènes classique mais pas uniquement) était compatible avec l'existence de rôles féminins de prestige dans différents secteurs de la société. Cela n'est pas surprenant : la marginalité sociale représente une dimension analytique distincte vis-à-vis des rapports de classe,

<sup>156</sup> Plato *Men.* 71e distingue les vertus de deux sexes : l'*areté* de l'homme consiste en l'« être capable d'administrer les affaires de la cité et, ce faisant, d'assurer le bien de ses amis, le mal de ses ennemis, en se gardant soi-même de tout mal » ; l'*areté* de la femme réside en l'« administrer sa maison pour l'entretenir en bon état, ensuite à obéir à son mari ». Voir aussi Arist. *Pol.* 1.1260a 14-24 et Eur. *Heraclid.* 711. Les épigraphes funéraires, sur lesquelles l'époux confère à la défunte les vertus que la société considère comme convenables pour une femme, présentent un grand intérêt pour analyser la dichotomie entre vertus masculines et féminines, et pour comprendre les modèles de conformité pour les femmes. Les deux sexes peuvent posséder l'*areté* (qui n'est toutefois pas la même), mais la *sophia* et le *kleos* sont des prérogatives presque exclusives des hommes. Les femmes, surtout mariées, peuvent être signalées pour leur *sophrosyne* et leur *eusebeia*, et aussi pour leur beauté et leur diligence. Les références aux *erga gynaikeia* sont très nombreuses, surtout le tissage (Brulé 1987, 342-6 ; Bielman 2003).

puisqu'elle est placée le long de l'axe intégration/exclusion, et non sur l'axe domination/subordination. Un individu ou une classe de sexe peut avoir un degré élevé d'intégration dans le système même dans une situation d'inégalité et de domination.

Mettre en évidence des pouvoirs féminins n'équivaut pas à attribuer aux femmes « le » pouvoir. Quant à l'idée que les femmes grecques avaient du pouvoir en tant que travailleuses et individus essentiels pour la reproduction, qu'il nous soit permis d'évoquer un paradoxe (apparent) : cela reviendrait à dire que les esclaves et les travailleurs manuels salariés avaient du pouvoir en Grèce en tant que personnes essentielles pour l'économie. L'importance productive des femmes et des travailleurs manuels en général, comme l'histoire nous l'enseigne, n'équivalent presque jamais à leur importance sociale. Dans les faits, l'exigence du contrôle par les hommes du travail reproductif féminin et de leur sexualité pour garantir la légitimité de la descendance semble au contraire l'une des raisons de la condition de minorité des Athéniennes.

Au cours de l'histoire, le contrôle de la sexualité féminine pour la reproduction ne se limite pas à profiter de la fécondité « naturelle » : les rapports entre les sexes résident entre la *capacité* de procréer et le *fait* de procréer. En Grèce, cela s'illustre dans le discours sur la gestion par les maîtres de la production des enfants des esclaves (e.g. Xen. *Oec.* 9.5.) ainsi que, si l'on se fie à Xénophon et Plutarque (*Lac. Pol.* 1.7-9 ; *Lyc.* 15.12-13), dans la réglementation lycurgienne de formes d'échange des femmes à Sparte à des fins eugéniques et pour combattre l'*oliganthropia*. Comme le montre Paola Tabet,<sup>157</sup> la reproduction n'est pas seulement un fait biologique, mais aussi un système de contrôle socialement organisé en fonction des exigences d'une société spécifique à un moment donné, dans le sens d'une limitation des naissances ou bien, comme dans les cas athénien et spartiate, dans le sens d'une optimisation des possibilités biologiques, afin de permettre la perpétuation du groupe des citoyens. La nécessité de dompter la sexualité des femmes en canalisant leur désir vers l'hétérosexualité matrimoniale, une obligation qui ne vaut pas pour les hommes, va elle aussi dans ce sens, puisque le désir homosexuelle des hommes, tel qu'il est socialement organisé à Athènes, coexiste sans difficulté avec les exigences de la reproduction du groupe.<sup>158</sup> En effet, dans les sociétés humaines, le mariage s'est révélé être une institution utile à la spécialisation reproductrice de la sexualité féminine, dans la mesure où il assure la régularité de l'exposition au coït. En revanche, l'éros féminin doit être contrôlé : les règles matrimoniales

<sup>157</sup> Tabet 2014, 107-78.

<sup>158</sup> Nous utilisons « homosexuel » et « hétérosexuel » comme des termes descriptifs modernes, conscientes qu'il s'agit de catégories non grecques.

dictent les conditions d'un bon usage du corps féminin, conditions qui consistent à empêcher les femmes de devenir des sujets.<sup>159</sup>

Dans ce sens, ce que nous définissons comme « sexualité » est un domaine fortement traversé par les rapports de pouvoir notamment dans les sociétés dites « before sexuality », bien que les anciens ne définissent pas cette notion et que leurs catégories diffèrent des nôtres. On a parfois l'impression que l'impossibilité d'appliquer de façon pertinente à l'antiquité le paradigme foucauldien de biopouvoir empêche certains historiens de voir qu'il existait de toute façon des mécanismes de disciplinement appliqués aux corps des femmes dans les sociétés anciennes. L'attention portée à la production de « subjectivités », de formes de l'expérience, détourne parfois l'attention des formes de l'exploitation.

Une notion adéquate pour exprimer la condition spécifique d'inégalité décrite jusqu'ici et qui, malgré les nombreuses différences, est similaire à celle des femmes durant les siècles à venir, peut être celle de « domination », déjà théorisée par Max Weber, puis resémantisée dans les études sur l'oppression coloniale et dans les analyses des féministes matérialistes.<sup>160</sup> Le concept d'exploitation est également utile pour définir certains aspects des rapports sociaux de sexe dans l'Antiquité, mais il n'est pas exhaustif.<sup>161</sup> La notion d'*appropriation*, forgée par Colette Guillaumin dans son essai *Pratique du pouvoir et idée de nature* est encore plus adéquate : un rapport social de pouvoir qui ne se limite pas à l'oppression physique et psychologique, ou bien à la limitation des droits ou à l'exploitation de la force-travail d'un autre groupe humain, mais qui consiste en l'appropriation matérielle globale de l'individualité physique et mentale de ce sujet, de son temps, de sa sexualité et des produits de son corps. La caractéristique de l'appropriation, typique des rapports sociaux d'esclavage, de servage et de « sexage », est « qu'il n'existe dans cette relation aucune sorte de mesure à l'accaparement de la force de travail ». <sup>162</sup> L'expression idéologique de ce rapport social est l'« idée de Nature » qui, comme nous le verrons, détermine aussi fortement le discours misogyne et gynécophobe des Grecs.

Pouvons-nous donc conclure que la « différence » entre les sexes était l'un des principaux rapports sociaux qui structuraient la société

<sup>159</sup> Campese 1983, 42.

<sup>160</sup> Sur le débat et l'histoire de la notion de « domination », Apfelbaum 2004.

<sup>161</sup> Le concept d'exploitation n'appartient pas aux catégories émiques des anciens ; plus généralement, les relations sociales que la pensée contemporaine distingue à travers le prisme des catégories économiques étaient considérées par les Grecs à travers leurs implications politiques ou morales (Kyrtatas 2002). Pour une analyse de l'applicabilité de ce concept au monde antique et au travail des femmes, nous renvoyons au dernier chapitre.

<sup>162</sup> Guillaumin 2016, 18.

grecque de l'Athènes classique ? De nombreuses études considèrent que la réponse doit être négative, soit parce qu'elles estiment que l'opposition libres/esclaves est écrasante par rapport à celle hommes/femmes, soit parce qu'elles établissent un parallèle entre la sexualité et d'autres domaines de la vie sociale et utilisent comme paramètre l'identité des individus : « Puisque la différence des sexes ne structure pas les conduites en matière de gestion de plaisirs, il est tout à fait légitime de poser la question de sa pertinence dans d'autres domaines de la vie sociale ». <sup>163</sup> De notre point de vue, le paramètre principal pour établir quel critère possède un rôle organisateur dans un système social dans son ensemble, ce sont les conditions matérielles d'existence de ses composants : il est donc nécessaire d'observer si, dans un système donné, l'opposition masculin/féminin donne lieu à une division du travail, à des rôles, des tâches et des revenus différents et d'une valeur sociale inégale, et donc à une hiérarchie. Cette observation nous montre que, tandis que les oppositions physiques comme gros/maigre ou blond/brun ne sont pas chargées de sens et n'entraînent pas de classifications, le fait d'être doté d'un pénis ou d'un vagin et d'une physiologie reproductive différente donne justement lieu à une classification, à une division du travail, à une diversité des activités et des rôles sociaux, et à une hiérarchie. Alors que dans certaines sociétés étudiées par les anthropologues la distinction entre les sexes dans certaines sphères est faible, <sup>164</sup> dans la société grecque le binarisme sexuel semble opérer dans tous les domaines.

Le fait qu'il existe dans la langue grecque une distinction très ancienne entre masculin et féminin à propos des êtres animés <sup>165</sup> in-

**163** Sebillotte Cuchet 2012a, 164-5. Voir aussi Boehringer 2012, 158 : « La masculinité ou la féminité ne sont pas les balises identitaires antiques ; elles ne sont pas les polarités les plus importantes dans les sociétés antiques où la liberté de disposer de son corps s'oppose aux comportements serviles, auxquels on attribue des caractéristiques culturelles (lâcheté, passivité, déshonneur, etc.). Les oppositions de sexe ne sont pas effacées des perceptions antiques mais elles s'intègrent et se déploient dans des constructions sociales différentes des sociétés contemporaines » ; Boehringer, Lorenzini 2016, 47 : « Dans ces sociétés esclavagistes, en effet, les distinctions statutaires entre libres et non libres étaient trop bien fortes pour permettre aux 'femmes' et aux 'hommes' de se penser comme des groupes de personnes ayant des expériences de vie similaires » ; Druilhe 2016, 121 : « Apparaissent plus pertinentes que la division des sexes la séparation entre les enfants et les adultes, entre les non mariés et les mariés, entre les êtres sauvages et les êtres civilisés ». Selon Foxhall (2013, 158), au contraire, « gender is one of the most important attributes that Greeks and Romans used to create hierarchies, partitions and boundaries in specific ways ».

**164** Une étude de cas approfondie dans Alès, Barraud 2001.

**165** Le processus qui se conclut avec la formation des genres dans les langues indo-européennes se développa au cours d'une longue période, menant à une séparation entre animé et inanimé, puis à une répartition de l'animé entre féminin et masculin ; dans les langues anatoliennes, la branche la plus ancienne de la famille indo-européenne, la distinction entre masculin et féminin n'existait pas. Les modèles à deux et trois genres ne sont pas universels : outre les dichotomies animé/inanimé et masculin/

dique lui aussi que le sexe constituait un critère distinctif de groupes d'éléments similaires entre eux. La marque du genre, c'est-à-dire le fait que soit présent dans les mots un élément morphologique faisant référence au genre (ou au genre en lien avec d'autres catégories, comme le nombre), n'est pas une nécessité naturelle ni universelle de la langue. Sa présence indique que celle-ci est perçue comme classificatrice par les locuteurs.<sup>166</sup> En outre, il n'existe pas dans la société de la Grèce ancienne une catégorie de « troisième sexe » semblable à celles attestées dans d'autres cultures (comme les *berdaches* chez les natifs d'Amérique du Nord), ni un lexique pour exprimer une notion de ce type : l'androgynie et l'hermaphrodite restent confinés au mythe, à la philosophie, à la pathologie médicale.

Une puissance structurante analogue, notamment sur le plan symbolique et métaphorique, est attribuée à Athènes avant tout à l'opposition esclave/libre,<sup>167</sup> puis à celles citoyen/métèque et pauvre/riche,<sup>168</sup> tandis que l'appartenance à une classe d'âge, qui elle aussi possède une capacité classificatrice importante, est toutefois moins coactive dans la vie de chaque individu, dans la mesure où celle-ci est transitoire. Toutes ces dichotomies possèdent une marge de changement, même ténue : dans des situations particulières, l'esclave peut être libéré et les esclaves de guerre ont été libres ; qui appartient aux classes sociales populaires peut parfois élever son *status* ; un métèque qui vit à Athènes n'est pas un étranger s'il retourne dans sa cité d'origine. Les êtres humains dotés d'un vagin, en revanche, restent ainsi quel que soit le lieu et les circonstances. Dans la mesure où leur différence est ancrée dans l'anatomie, elle se prête davantage que d'autres à la naturalisation, comme la couleur de la peau plus tard dans l'histoire.

---

féminin, il existe des classifications liées par exemple à la forme, à la taille, à l'appartenance au genre humain ; certaines langues d'Afrique et d'Océanie connaissent jusqu'à huit genres grammaticaux différents (Aikhenvald 2016).

**166** *Contra* Sebillotte Cuchet 2012b, 587 : « La langue grecque ne livre aucun indice autorisant à penser que ce que nous appelons le sexe fut un critère de distinction aussi fondamental qu'il l'est devenu dans les sociétés contemporaines ». Dans la langue grecque, il n'y a pas de mot correspondant au « sexe » : la différence entre homme et femme est généralement exprimée par l'opposition des adjectifs abstraits τὸ ἄρρεν et τὸ θῆλυ.

**167** Il est bon de rappeler que, comme les femmes, les esclaves eux non plus ne constituaient pas une catégorie homogène à Athènes : bien qu'ayant en commun le *status* juridique de non-libres, ils jouaient des rôles économiques très différenciés.

**168** Nous utilisons ici et plus tard les catégories de « riches » et « pauvres », bien qu'elles soient génériques et non définies sur un plan sociologique, puisqu'aussi bien l'opposition entre propriétaire/non propriétaire de terres, que celle entre le *rentier* et celui qui travaille pour vivre sont insuffisantes pour rendre compte de la stratification sociale dans l'Athènes de l'époque classique. « Riches » et « pauvres », malgré tout, me semblent être des notions plus adaptées pour recouper les différents groupes sociaux, associant d'un côté les grands propriétaires terriens, la composante aisée du *demos* urbain et les métèques riches, et de l'autre les petits propriétaires, les paysans sans terre, les artisans et les travailleurs libres.

Dans les codes comportementaux et vestimentaires<sup>169</sup> et en particulier dans la division du travail, dans l'antiquité le genre d'une personne se superpose dans la grande majorité des cas à son sexe : le fait - tout à fait réel mais à notre avis surinterprété - que la pensée grecque dès Homère joue souvent sur l'échange entre masculin et féminin, sur leur hybridation et sur le renversement des rôles, n'implique pas que dans les rapports sociaux réels il n'y ait pas des rôles sexuels bien définis, à commencer par le fait que l'unique forme matrimoniale prévue en Grèce est celle hétérosexuelle. Plus qu'un effritement des frontières entre masculin et féminin, il s'agit souvent d'un jeu d'échanges et d'inversions entre deux types bien définis de tempéraments et de rôles, qui finit par mettre en évidence le binarisme sous-jacent.

En plus, les corps ne ne doivent pas être considérés uniquement en tant que corps érotisés, mais aussi en tant que corps appropriés ; l'identité - concept par ailleurs très vague - n'est pas déterminée uniquement par la sexualité, mais elle est indissociable des tâches que l'individu effectue chaque jour, de la valeur sociale qui lui est attribuée, et de la façon dont il domine ou est dominé. La notion de « binarisme », bien que non pertinente pour définir les orientations sexuelles des anciens, est donc parfaitement adaptée pour définir leurs rapports sociaux de sexe dans leur ensemble.<sup>170</sup> Un binarisme qui n'est bien entendu pas naturel et ne constitue pas la cause du rapport social d'oppression, mais qui en est au contraire la conséquence idéologique.

Une fois admise l'inégalité de droits et de biens entre citoyens et citoyennes (qu'aucun historien ne nie, par ailleurs), affirmer que notre système de valeurs est différent de celui des anciens et que, par conséquent, l'accès aux magistratures à Athènes ne procurait pas nécessairement une valeur sociale supérieure par rapport à l'accès aux pratiques religieuses, laisse diverses questions sans réponse : comment se fait-il que l'accès aux magistratures, aux biens et aux armes, et non pas la participation culturelle, soit la prérogative exclusive du citoyen mâle ? Pourquoi l'exclusion ou l'inclusion minoritaire des femmes dans ces mêmes sphères est-elle attestée dans presque toutes les sociétés humaines à toutes les époques ? Pourquoi

**169** Les vêtements, loin d'être de simples objets pratiques et d'ornement, contribuent à l'assignation sociale des individus ; en Grèce, ils distinguent davantage les rôles sexuels que la condition de libre/non-libre. Les rites de travestissement, inversant temporairement les genres, ne font que souligner les frontières normales entre les genres et leurs codes vestimentaires respectifs. À ce propos Llewellyn-Jones 2002 ; Gherchanoc, Huet 2008 ; sur la politicit  des gestes et des habits, Bonnard 2019.

**170** *Contra* Boehringer 2013, 32 : « Quant aux relations entre femmes, elles ne sont jamais perçues par les Anciens comme strictement équivalentes aux relations entre hommes - ce qui valide définitivement l'argument d'une inexistence de la catégorie 'homosexualité' et la nécessité de réfuter la notion même de 'binarisme' ».



cette exclusion a-t-elle si souvent été justifiée par l'idée de nature ?

L'attention excessive portée à la sphère du symbolique par rapport à celle accordée aux rapports matériels n'est pas étrangère à l'évitement de ces questions. Dans une juste tentative de confirmer la profonde politicalité du « privé » des femmes anciennes, certaines études sont tombées dans l'« ellipse du politique » que craignait Loraux, obscurcissant l'analyse de l'inégalité et du conflit. La notion de « politique », dont de nombreuses formes de participation civique avaient été exclues pendant plusieurs décennies, s'est finalement vidée de ses composantes matérielles ; le corps érotisé a remplacé le corps approprié, la notion d'identité a estompé les conditions matérielles de vie des individus : « ainsi, on a supprimé de l'histoire tous les éléments matérialistes et l'on peut alors tranquillement lâcher la bride à son destrier spéculatif ». <sup>171</sup> Le phénomène observé par Mathieu en matière d'anthropologie se retrouve également dans les études sur l'antiquité :

Ce sont les aspects idéologiques et symboliques de la domination masculine qui ont été le plus étudiés : il s'agit là de la partie consciente et visible du phénomène. Quant aux mécanismes socio-économiques qui constituent le groupe des femmes en groupe autre et minorisé, l'analyse en est généralement évitée. <sup>172</sup>

D'où vient ce changement de perspective dans les études sur les femmes anciennes ?

#### 1.2.4 Complémentarité ou domination ? Postmodernisme et féminisme *mainstream* en histoire ancienne

Les tendances qui dominent actuellement dans les études de genre sur le monde ancien reposent à notre avis sur deux fondements, philosophique et politique. <sup>173</sup>

Le premier est le postmodernisme, caractérisé par une tendance à la fragmentation des « grand récits », par l'attention portée à la sphère du symbolique au détriment de celle matérielle, par une utilisation changeante de la notion de « pouvoir ». Dans le domaine des études de genre, cette vision, reçue favorablement par une partie du féminisme pour son caractère anti-essentialiste, <sup>174</sup>

<sup>171</sup> Marx, Engels [1846] 2014, 1, 141.

<sup>172</sup> Mathieu 2014, 288.

<sup>173</sup> Un aperçu des problèmes abordés dans ce paragraphe se trouve dans Farioli 2020a.

<sup>174</sup> Flax 1990.

tend à interdire toute généralisation transculturelle ou transclassiale sur les rapports entre les sexes au nom des infinies différences culturelles ou sub-culturelles entre les « femmes » [...]. On nous dit qu'il faut, cette catégorie « femme », la rehausser (*enhance*), lui donner de la force, du « pouvoir » ou de la puissance (*power/empowerment*), mais on ne voit jamais que ce soit la force de se défendre contre quelque chose, contre le pouvoir des hommes encore moins.<sup>175</sup>

De cette façon, la notion d'oppression se dématérialise, tout comme les stratégies de lutte : si la domination masculine est surtout symbolique, comme le considère Bourdieu (1998), ou appartient à une dimension performative, il en dérive que la subversion des normes, la déconstruction des discours et la resignification des rôles et des identités suffisent à l'éliminer, laissant intactes ses racines matérielles. Également, le scepticisme postmoderniste à l'égard de la « vérité » et de la connaissance et le soupçon à l'égard des théories explicatives générales soulèvent des questions non seulement sur la possibilité d'une théorie de la subordination des femmes, mais aussi sur la possibilité d'une description systématique de cette subordination.

De cette fragmentation dérive une résistance à concilier la constatation des transformations historiques avec l'existence de continuités, de sorte que l'accent est davantage mis sur les premières que sur les secondes ; une résistance qui, dans l'histoire des rapports sociaux de sexe, se traduit par une difficulté à penser les expériences changeantes des femmes insérées dans une longue durée caractérisée par la persistance de l'infériorité de leur *status* et de leur disciplinement. Selon l'historienne Judith Bennett, dans certaines tendances de l'histoire des femmes le concept de changement exerce une force narrative puissante. Les historiennes des femmes se concentrent encore fréquemment sur les transformations du statut des femmes, sur les avancées ou les reculs apparents de ce statut au fil du temps plutôt que sur les aspects structurels : en conséquence, elles mettent parfois l'accent sur la transformation alors qu'il serait plus important de parler de continuité.<sup>176</sup> Les concepts de « patriarcat » et de « mode de production domestique » tels qu'ils sont définis par Delphy, sont en revanche des instruments d'analyse précieux pour historiciser les processus, en expliquant la continuité historique du *status* féminin subordonné malgré les différences de sa phénoménologie.

<sup>175</sup> Mathieu 2014, 323. Pour une analyse critique de la relation entre le féminisme et le postmodernisme, Jackson 2010.

<sup>176</sup> Bennett 1997, 74-5, qui propose une distinction entre les *changements* dans les expériences des femmes (« *changes in women's experiences* ») et les *transformations* de leur statut (« *transformation in women's status* ») : « There has been much change in European women's experiences as workers over the last millennium, but very little transformation in their work status in relation to that of man ».

La notion de *genre* elle aussi, dans un tel contexte, a souvent perdu son lien avec les conditions matérielles d'existence, elle est devenue vague et s'est déplacée vers la sphère du symbolique ; elle s'est développée parallèlement à la suppression (dans les médias, le discours politique et la recherche) des rapports de classe et du conflit.<sup>177</sup> Une censure qui affecte toute une syntaxe articulée autour de concepts tels que « classe », « rapports de production », « exploitation ».<sup>178</sup> Le même glissement caractérise aussi le concept d'intersectionnalité, qui au fil du temps a subi un processus de culturalisation et est passé du plan politique et de l'examen des systèmes de domination au plan psychologico-identitaire de subjectivités multiformes.<sup>179</sup>

L'évanescence de la notion de « pouvoir » et le silence sur l'ordre hiérarchique du genre fait que même la frontière entre dominant et dominé devient plus ténue :

Il est importante de préciser que la domination souvent dite « masculine » n'impose pas de contraintes qu'aux femmes : ces contraintes portent également sur les hommes, auxquels on impose un idéal de virilité conquérante. C'est dans ce sens que John Winkler parle de « désir » et de « contraintes » pour les femmes comme pour les hommes.<sup>180</sup>

L'affirmation, largement partagée aujourd'hui et devenue depuis quelques dizaines d'années le mot d'ordre des groupes masculinistes, est à notre avis déconcertante. Si le concept était appliqué à d'autres axes d'oppression et si quelqu'un affirmait, par exemple, que le racisme porte aussi préjudice au raciste car il impose un modèle de « blancheur conquérante », ou que le capitalisme porte aussi préjudice au capitaliste car il lui impose un modèle de « richesse conquérante », on serait au minimum raillé. Quand le discours est appliqué aux rapports entre les sexes, l'affirmation apparaît en revanche appropriée. Mais si les rapports sociaux de sexe en vigueur dans l'Athènes classique – des rapports caractérisés par l'inégalité – portent préjudice aussi bien aux hommes qu'aux femmes, quel est le « pouvoir » nébuleux qui en tire profit ?

Une prétention identique des rapports matériels se trouve dans la rhétorique sur la « crise de la masculinité » bien attestée de l'antiquité à nos jours. Dans celle-ci, la constatation de l'inégalité entre les

<sup>177</sup> Pfefferkorn 2007, en particulier 287-92.

<sup>178</sup> Ardilli 2020, 103.

<sup>179</sup> Pour une critique du concept actuel d'intersectionnalité, Galerand, Kergoat 2014 ; Juteau 2016.

<sup>180</sup> Boehringer, Sebillotte Cuchet 2011, 25. L'essai auquel il est fait référence est Winkler 1990.

sexes change de cible : ce sont les femmes qui oppriment les hommes, qui entrent donc en crise et dont l'identité masculine vacille.<sup>181</sup> Les preuves qui documenteraient une telle crise sont immanquablement d'ordre psychologique : dans un monde où la présence féminine est largement minoritaire au sein des organes de pouvoir, à la tête des entreprises, des partis, des organismes internationaux, des universités, des armées, des hiérarchies religieuses, où les viols, les féminicides et le harcèlement ont une incidence statistique énorme et sont commis de façon unidirectionnelle par l'un des deux sexes aux dépens de l'autre, et où les femmes fournissent les deux tiers du travail mondial et possèdent un centième des biens matériels,<sup>182</sup> certains arrivent à parler sans gêne de « domination féminine ». Ils affirment que les hommes, bien sûr, sont puissants économiquement et politiquement, mais les femmes le sont émotionnellement :<sup>183</sup> la domination est déclinée comme une question de force psychologique qui s'exerce sur un dominé en crise d'identité, et non pas comme contrôle des biens, des ressources et des pouvoirs décisionnels. Les hommes sont en crise parce qu'ils disent qu'ils le sont, et cet indicateur est le seul pris en compte : encore une fois nous nous heurtons à la tendance à réduire chaque conflit à une dimension subjective et psychologique.<sup>184</sup>

Le second fondement de nombreuses études de genre récentes est celui lié aux politiques d'*empowerment*. Au cours des 30 dernières années, les institutions internationales ont mis en œuvre une vaste stratégie de récupération et d'instrumentalisation du mouvement féministe : le mot d'ordre de ces politiques (consacré lors de la conférence de l'Organisation des Nations unies de 1995 à Pékin et présent aujourd'hui dans tous les documents sur la coopération et la lutte contre la pauvreté) est justement le concept d'*empowerment*, présenté dans la *Déclaration de Pékin* (§ 13) comme une stratégie clé du développement. En d'autres termes, les femmes doivent « prendre le pouvoir », renoncer à se poser en victime, acquérir *agency* et estime de soi, en développant des capacités de négociation au niveau domestique et collectif, afin d'obtenir une division des biens plus équitable

**181** Les titres contemporains à ce sujets sont nombreux et évocateurs : *La domination féminine* de V. Dussol (2011) et *The Second Sexism. Discrimination Against Men and Boys* de D. Benatar (2012) n'en sont que deux exemples.

**182** Le rapport de Coffey et al. (2020) évalue à environ 10,8 trillions de dollars la valeur du travail effectué gratuitement à l'échelle mondiale par les femmes, un volume trois fois supérieur à celui de l'industrie technologique mondiale.

**183** Horrocks 1994, 26. Selon Touraine (2005, 321), « les hommes ont le pouvoir et l'argent, mais les femmes ont déjà le sens des situations vécues et la capacité à le formuler ». Comme l'observe Dupuis-Déri 2018, 50, « qu'un sociologue spécialiste des mouvements sociaux évoque alors la 'victoire du féminisme' et même le 'post-féminisme' est pour le moins troublant ».

**184** Sur la psychologisation croissante des relations entre les sexes dans les sciences sociales, McMahon 1993.

et un exercice « différent » du « pouvoir ». La sociologue Jules Falquet synthétise de façon lucide les limites profondes de cette perspective :

Dans son acception actuelle, l'*empowerment* prend à rebrousse-poil les analyses qui présentent les femmes en situation de « non-pouvoir » - jugées trop statiques et victimistes - pour focaliser l'attention sur des luttes de résistance, de subversion et de transformation progressive de cette situation. Concrètement, l'*empowerment* des femmes devrait avoir lieu grâce au meilleur contrôle qu'obtiendraient les femmes sur les ressources matérielles et non matérielles, tout en élevant leur « estime d'elles mêmes ». Le pouvoir que ces femmes gagneraient serait un pouvoir « différent », un « pouvoir-capacité » ou un « pouvoir-faire ». Cependant, cette perspective se heurte d'emblée à deux difficultés : d'abord l'idée de pouvoir sur laquelle elle repose, ensuite prosaïquement la question des ressources matérielles. En effet ce concept suppose que le pouvoir est quelque chose que l'on peut multiplier et partager sans difficulté majeure, et non un rapport de force qui s'exerce nécessairement au détriment de quelqu'un-e. Autrement dit, il ne s'agit pas d'un pouvoir compris comme « jeu à somme nulle » (si je gagne, tu perds), comme l'analysaient Marx ou Weber, mais d'un pouvoir qu'on pourrait décrire avec Foucault comme un « jeu à somme positive ». Ce glissement généralisé vers des conceptions plus foucauldienne et plus post-modernistes, que l'on observe dans toute une partie du féminisme, se combine ici à une sorte de naturalisme idéaliste qui veut que les femmes ne puissent faire qu'un bon usage (féminin, c'est-à-dire altruiste et bienveillant) du pouvoir. [...] Par ailleurs, il reste à prouver que la notion du pouvoir sur laquelle repose l'*empowerment* correspond bel et bien à une réalité empirique - un possible partage plus équitable sans remettre en cause la position des dominant-e-s. [...] C'est pourquoi l'*empowerment* tel qu'il est préconisé ressemble moins à une prise de pouvoir collective par les femmes [...] qu'à un octroi, d'en haut, de certaines parcelles de pouvoir. [...] Le caractère très individualiste de la stratégie de l'*empowerment* telle qu'elle est majoritairement pratiquée à l'heure actuelle [...] repose généralement sur une notion d'autonomie purement individuelle qui pose problème. L'autonomie est désormais présentée comme le résultat d'une dynamique psychologique liant identité et pouvoir dans un travail d'individualisation et d'élévation de l'« estime de soi ». <sup>185</sup>

Une convergence entre postmodernisme, politiques de l'*empowerment* et vulgarisateurs du concept butlerien de *gender trouble* avait

<sup>185</sup> Falquet 2008, 131-3 [italiques dans le texte original]

déjà été observée par Mathieu ; bien que ces discours soient différents entre eux, ils présentent un point commun :

le psychologisme et l'abandon de l'analyse des rapports sociaux concrets. Ainsi ne s'intéresse-t-on plus qu'au *gender*, auquel on donne un contenu uniquement symbolique, représentationnel, et au « corps » individuel qu'on se représente finalement comme pur donné anatomique, même quand on prétend le « dénaturiser ». <sup>186</sup>

L'accent mis sur l'individualité remet en question la possibilité d'adopter une position collective en tant que femmes. <sup>187</sup>

Qu'est-ce que tout cela a à voir avec l'Antiquité ? *De nobis fabula narratur* : en fait, les caractéristiques de cette double racine théorique sont les mêmes qui apparaissent dans certaines études récentes d'histoire ancienne.

La première constante dans ces études est la disparition de l'horizon de l'Athènes antique des rapports matériels au profit de la sphère du symbolique, qui s'accompagne de l'apparition de catégories comme « autonomie », « subjectivité » et « identité » en tant que constructions et dynamiques principalement psychologiques. En second lieu on observe une forte insistance sur l'agentivité des citoyennes anciennes, <sup>188</sup> sur l'identification de leurs savoirs comme formes de résistance anti-hégémonique, sur le concept de « marge » comme catégorie active et positive. <sup>189</sup> En troisième lieu on trouve l'idée selon laquelle mettre en lumière des dynamiques d'oppression des femmes équivaut à nier les autres oppressions, <sup>190</sup> à négliger les différences d'appartenance sociale ou à poser en victime à la fois soi-même et les femmes anciennes ; et alors que « les féministes » (ou leur fantôme) sont accusées de souligner uniquement la domination,

<sup>186</sup> Mathieu 2014, 323.

<sup>187</sup> Jackson 2010, 145.

<sup>188</sup> On peut trouver des exemples de cette tendance dans Canevaro 2018 ; Castiglioni 2019, et parmi les contributions dans Sebillotte Cuchet, Ernoult 2007 et Fabre-Seris, Keith 2015.

<sup>189</sup> « Non luogo di marginalità da fuggire, ma posizionamento strategico, uno spazio di possibilità per articolare un discorso anti-egemonico che è fatto di parole ma anche di modi di vivere, un punto di resistenza, una prospettiva differente dalla quale vedere le cose » (Adorni 2018, 15-16). Le concept de « marge » dans lequel « les opprimés luttent avec la langue », emprunté par des féministes intersectionnelles (comme bell-hooks) et par quelques courants des études post-coloniales, est à notre avis particulièrement inadéquat dans le contexte antique, pour lequel parler d'un « positionnement anti-hégémonique » est anachronique et, jusqu'à preuve du contraire, infondé (différent est le concept de marge dans Montepaone 1999).

<sup>190</sup> Sebillotte Cuchet 2017. Selon l'auteure, qui critique Frölich (2016), mettre en évidence la domination masculine dans l'Athènes classique équivaut à « traiter les citoyennes comme des citoyens de seconde catégorie » (2).

seules les formes de l'*agency* féminine sont mises en évidence. Une opération qui vise non seulement à réaffirmer (légitimement) les rôles actifs et publics des femmes dans l'histoire, mais aussi à attribuer aux femmes de l'Antiquité des pouvoirs et des compétences qui restent à démontrer. Cette tendance est assez marquée, même au prix de contradictions et de défaillances méthodologiques ; en effet, lorsque l'objectif est de réhabiliter l'agentivité des citoyennes antiques, l'importance des « catégories émiques » passe parfois au second plan. Par exemple, dans le cas de la citoyenneté, on prétend définir les femmes de statut libre comme des citoyennes sur la base des catégories émiques, même si les catégories actuelles ne les définissent pas comme telles ; un choix juste, si ce n'est que, dans le cas de la participation militaire, on prétend définir les femmes comme des « combattantes », même si les catégories émiques ne les perçoivent pas comme telles, en vertu du fait qu'elles effectuent des activités militaires auxiliaires qui sont aujourd'hui considérées comme des activités de guerre.

Une dernière constante est l'individualisation des femmes anciennes en tant que sujets non incorporables dans une catégorie (sociale, non biologique) « femmes », ou « classe de sexe », comme si de telles notions péchaient intrinsèquement par essentialisme ou constituaient des catégories rigides, stables, homogènes et impossibles à historiciser. Mais pour quelle raison les critiques d'essentialisme concernant la conceptualisation en termes de classes de sexe prolifèrent, alors qu'on ne rencontre pas de semblables inquiétudes pour les classes, dont on admet pourtant qu'elles ne sont pas homogènes et toujours spécifiques à une formation sociale donnée ?<sup>191</sup>

Le choix d'éviter les généralisations sur les groupes sociaux « hommes » et « femmes » en vertu de l'impossibilité de reconstruire les catégories anciennes ou le contexte pragmatique des sources se traduit ainsi souvent par une renonciation à isoler des structures sociales générales dans les civilisations étudiées et par la tendance à fondre le travail de recherche dans une myriade de subjectivités hétérogènes. En revanche, comme nous le verrons, le concept de classe en application au genre est profondément anti-essentialiste et permet d'éviter l'illusion qui conduit à imaginer ces groupes comme des entités dotées d'une origine extra-sociale, indépendante des rapports de domination qui les unissent. À cela s'ajoute l'utilisation d'un vocabulaire visant à brouiller la perception des antagonismes et à les euphémiser, à les dissoudre en autant de « différences » abstraites des rapports sociaux qui les produisent, notamment ceux basés sur la division du travail ;<sup>192</sup> enfin, l'inversion idéaliste de la relation causale

<sup>191</sup> Juteau 2016, 29. Voir aussi Jackson 2010, 146.

<sup>192</sup> Ardilli 2020, 107 et 103.

entre l'idéologie et le rapport social qui la produit est récurrent, en l'occurrence l'idée que l'idéologie misogyne est la cause et non l'effet de la subordination des femmes dans la Grèce ancienne.

Les études récentes qui adoptent cette perspective le font à des niveaux différents : à côté de travaux structurés, documentés et très utiles à la visibilisation des rôles féminins méconnus sans perdre de vue le contexte patriarcal,<sup>193</sup> il en existe d'autres entachés de faiblesses méthodologiques. La première caractéristique de ces derniers études est la tendance plutôt marquée à homogénéiser et à banaliser les études de genre pour ensuite les subsumer dans la catégorie « les féministes », afin d'opposer, avec un sentiment de supériorité mal déguisé, une historiographie neutre et scientifique à une historiographie militante et partisane.<sup>194</sup> Qui met en lumière les pouvoirs des femmes anciennes est invariablement inclus dans l'historiographie neutre qui se base sur les sources, en revanche qui souligne les structures générales de la domination est invariablement accusé de fonder ses conclusions sur des convictions *a priori*.<sup>195</sup> Cette approche montre une première limite justement dans le remplacement de l'analyse par l'injure, un choix qui permet de se désintéresser non seulement des articulations théoriques des études de genre, mais même des débats sur le genre au sein des sciences de l'antiquité. Preuve en est le fait que les études de genre sont fréquemment critiquées comme s'il s'agissait d'un bloc monolithique<sup>196</sup> et non pas d'un ensemble varié de recherches menées sur la base de présupposés théoriques et méthodologiques hétérogènes, qui produisent des résultats divergents et parfois inconciliables. Cette généralisation arbitraire coexiste souvent avec une certaine carence, parfois revendiquée, concernant l'approfondissement, comme si le sujet ne méritait pas cet effort : encore aujourd'hui certains chercheurs s'élèvent

**193** Voir le bilan équilibré de la question dans Damet, Moreau 2017, 163-80.

**194** Bertelli (2014, 737) sur la « consueta lamentazione femminista sulla società maschilista antica » qui s'oppose à la nature scientifique de la donnée anthropologique. La tendance à mettre en grotesque la thèse des adversaires ne date pas de ces dernières années : déjà Arrigoni 1985, XII se moque de l'« etiologia dell'oppressione della donna e dell'umiliazione della medesima in quanto necessario presupposto alle battaglie ideologiche del femminismo attuale » par opposition à l'approche « strictement historique » de l'auteur. À cette fin, la référence sarcastique aux théories discutables de Keuls 1985, à partir desquelles était faite une généralisation de toutes les études de genre sur l'antiquité, fut pendant longtemps une habitude.

**195** Parmi les censeurs de la soi-disante historiographie militante ne manquèrent pas à l'appel les rédacteurs d'attaques homophobes contre l'histoire des sexualités, accusée d'être « compromise avec la lutte en faveur de l'homosexualité » (Gourevitch 1999, 331-4, qui conclut : « il n'est pas possible à mes yeux d'être à la fois homosexuel militant et historien »).

**196** Dimauro 2014, 10 (« pregiudiziale vittimistica che circola [...] negli studi 'di genere' »), 40 (« rintuzzare le bordate degli studi di genere »), 46 (« le prospettive riduttive 'di genere' »), sans autre précision sur les études ou le courant de référence.



contre le *topos* de l'« Oriental seclusion » des femmes anciennes, comme si le débat était encore figé sur l'article de Gomme de 1925 et comme si les recherches des 30 dernières années n'avaient pas déjà fait place nette de cette vision, en se tournant le plus souvent dans la direction opposée.<sup>197</sup>

D'autres caractéristiques récurrentes dans certaines de ces études sont l'absence d'historicisation (par exemple, les données sur les rôles féminins à l'époque hellénistique sont indûment étendues à l'époque classique) et la conviction culturaliste que les représentations misogynes anciennes n'ont aucun rapport avec la réalité<sup>198</sup> ou qu'elles peuvent être qualifiées de « stéréotypes ».<sup>199</sup> La notion de stéréotype, largement utilisée par le féminisme institutionnel actuel, indique une croyance rigide et préconstituée, transmise par la société, qui ne tient pas compte du lien avec la réalité et n'établit pas de relations causales correctes entre les phénomènes sociaux et l'histoire qui les a produits. Les *topoi* antiques sur la luxure féminine, l'ivresse et la rage meurtrière, qui sont manifestement en contradiction avec la réalité de l'époque, peuvent sans doute être classés comme stéréotypes. En revanche, cette catégorie ne s'applique pas au discours sur l'infériorité féminine, qui a un lien avec la réalité, même s'il n'est pas un lien « naturel » : on ne peut pas parler de stéréotype en présence d'une minorité effective de biens et de droits. Aujourd'hui, définir le discours misogyne comme un stéréotype signifie souvent s'abstenir d'en expliquer la genèse et d'en retracer les causes matérielles, le rabaisant par conséquent à un phénomène culturel et confiant sa déconstruction à une

**197** E.g. Raepsaet-Charlier (2005, 492), qui souligne la tendance des *gender studies* à « minimiser tout ce que la condition de la femme antique avait de positif ». Dix ans après Dimauro (2014, 9-10), souligne l'originalité de son opposition à la « convinzione tetragona, presente in larga prevalenza negli studi del settore, secondo cui ogni segnale di un 'contare' della donna greca sarebbe al massimo, o unicamente, l'espressione di un rovesciamento di ruoli o la manifestazione di un'eccezionalità sorprendente ». Dans cet article et dans Bultrighini 2014, il n'est fait aucune référence au riche panorama des études de genre sur le monde antique en France et aux contributions qui réévaluent les rôles féminins. Parmi les historiens, il y a aussi ceux qui font coexister la croyance en la ségrégation des femmes anciennes avec l'idée de leur pouvoir informel : « Mi sembra in particolare poco appropriato [...] considerare un segno di marginalità e di discriminazione l'elemento della segregazione domestica [...] questo elemento può anche essere visto, in una prospettiva 'cross-cultural', in connessione con una netta separazione tra le sfere di competenza » (Gallo 1984, 23). Un argument dont la logique est correcte, mais seulement si l'on postule que la séparation entre les sphères de compétence existe *kata physin*.

**198** E.g. Gallo 1984, 10-11 ; Madrid 1999, 22-3 et Just 1989, 191-2 : « It must be stressed, however that no direct causal relationship can be posited in either direction between women's position within the organisation of the Athenian polis and the Athenian conception of women's natural characteristics. The most that can safely be said is that the social and legal provisions pertaining to women and the commonplace characterization of female nature were consonant ».

**199** Voir e.g. Sebillotte Cuchet 2022, *passim*.

opération culturelle. Il en va de même dans l'historiographie de la Grèce antique : appliquer la catégorie de « stéréotype de genre » au discours antique sur l'infériorité féminine revient à ne pas en expliquer l'origine.

Une autre caractéristique récurrente de ces études est l'utilisation des notions d'« autorité domestique », de « pouvoir informel » ou de « pouvoir silencieux » (appliqués uniquement aux femmes),<sup>200</sup> dont font partie les pouvoirs du commérage<sup>201</sup> et de la délation,<sup>202</sup> parfois perçus, conformément à l'opinion des anciens, comme des traits *naturellement* féminins ou comme instrument de contre-culture ;<sup>203</sup> et enfin l'idée que, à conditions économiques égales, les femmes grecques avaient les mêmes opportunités que les hommes.<sup>204</sup>

Mais cela ne suffit pas encore : si les femmes exerçaient déjà un pouvoir informel (considéré comme préalablement prouvé), se

**200** Bultrighini 2014 ; Gallo 1984 ; Cohen 1989 ; McHardy, Marshall 2004, 1-6. La notion de « pouvoir informel », empruntée à l'anthropologie fonctionnaliste, pourrait être soumise au même paradoxe utilisé plus haut pour d'autres rapports d'oppression : que dirait-on de ceux qui affirmeraient que les esclaves avaient un pouvoir informel sur les maîtres ou qu'il existait entre eux un rapport de complémentarité ? Le fait que la relation entre hommes et femmes passe par l'affectivité masque la hiérarchie. Les « pouvoirs informels » sont considérés par certains chercheurs comme prépondérants par rapport aux prérogatives statutaires du citoyen : selon Cohen (2002), l'idéal masculin de l'*andreaia*, caractérisé par le mépris des activités banausiques et chrématistiques et du travail salarié, favorisait économiquement les femmes et les esclaves, privant les citoyens d'opportunités d'enrichissement. Mais la majorité de la population masculine athénienne était-elle réellement en mesure, sur le plan économique, de se conformer au modèle idéologique du citoyen idéal, déléguant les activités banausiques et le commerce à d'autres catégories sociales ? Sur les faiblesses du concept de « pouvoir informel », voir Johnstone 2003.

**201** Hunter (1994, 96-119) documente comment le contrôle social et l'injonction à la conformité à Athènes était une prérogative non seulement de l'État, mais de chaque citoyen, par le biais d'arbitrages, de pressions familiales, de commérages, de la délation, de la calomnie et d'autres stratégies. De là à affirmer que les Athéniennes n'étaient pas de « mere passive objects of monolithic masculine domination, but were themselves agents in process of social control that governed both their lives and the lives of men as well » (Cohen 1991, 161) ou que « nell'Atene classica la donna aveva in mano, e credo solo *inter alia*, l'arma micidiale del gossip : un'arma con cui poteva, in linea di massima, distruggere l'uomo. Ossia, guarda un po', il suo presunto oppressore, repressore, carceriere etc. etc. » (Bultrighini 2014, 72-3 ; les segments mis en italique l'ont été par mes soins), l'affirmation est osée. Il convient de rappeler que, comme le montre Hunter, c'est avant tout le commérage masculin qui avait un rôle crucial dans le contrôle social des femmes, même au sein des cours de justice. En outre, dans le cas des hommes les stratégies informelles pouvaient s'ajouter aux droits formels. Le commérage, bien que prérogative des deux sexes, est perçu comme tel et comme subversif uniquement lorsqu'il provient d'un groupe minoritaire, comme les femmes ou les esclaves.

**202** Certaines sources grecques et romaines parlent des femmes dans le rôle d'esponnes et de conspiratrices (Petrocelli 1995).

**203** L'idée que la langue est un lieu privilégié de lutte et de résistance est typique du féminisme post-moderniste (e.g. hooks 1984).

**204** Dimauro 2014, 19 : « Quando il contesto lo consente ed è favorevole, allora in maggior misura si esplica la capacità di intervento diretto della donna sul corso delle cose ; ma, punto nevralgico, questo non crea una distinzione di partenza tra uomo e donna : vale anche per gli uomini ». De même Bultrighini 2014, 87-8 et Antonetti 2016, 32.

demandent certains historiens, pour quelle raison auraient-elles dû aspirer à des droits politiques identiques à ceux des hommes ? « La possibilità che una responsabilità politica diretta in realtà non interressi più di tanto la donna, in grado di esercitare il suo potere in altre forme, non è fuori gioco ». <sup>205</sup> Une simple question d'intérêt entrerait ici en jeu ; un tel choix libre et conscient d'auto-exclusion des institutions serait dicté par des exigences opportunistes :

Occorre interrogarsi, oltre che sul livello reale di emarginazione esclusione segregazione delle donne, sull'interrelazione tra queste condizioni ed i rapporti interpersonali ; soprattutto occorre chiedersi se queste condizioni incidessero realmente sulla qualità della vita femminile, e se non operassero forme di compromesso, di accettazione interessata in quanto abbinate a non dichiarate contropartite [...]. Entrerebbe in gioco un « adattamento » opportunamente gestito, che implica un ruolo tutt'altro che subordinato o ininfluente della donna. <sup>206</sup>

Les personnes sensibles aux anachronismes auraient ici de bonne raison de lever un sourcil : est-il possible que les femmes athéniennes à l'époque classique aient pu ne serait-ce qu'imaginer pouvoir changer leur rôle ? Peut-on parler de « consentement » des femmes à leur propre domination ? Il s'agit d'un thème qui, dans les années 1970, suscite d'âpres discussions dans le champ anthropologique. La réponse est la même que celle que l'on donnerait pour d'autres rapports d'oppression, c'est-à-dire que l'on ne peut en aucun cas parler de consentement dans le cadre d'une relation asymétrique entre sujets inégaux. Quelle réaction susciterait l'affirmation que les esclaves grecs consentaient à leur servitude ? Aucun choix libre n'est possible selon les conditions du dominant :

le minoritaire se trouve en fait intégré dans le système symbolique défini par le majoritaire quels que soient par ailleurs ses essais ou ses échecs à se constituer un système propre. <sup>207</sup>

Enfin, il me semble remarquable que certains chercheurs, à travers des théories comme celles de l'adaptation opportuniste des femmes, trouvent naturel que ces dernières doivent au pire être satisfaites de « s'adapter » ou de « consentir » et non pas d'être elles aussi autorisées à désirer et à faire des choix.

<sup>205</sup> Dimauro 2014, 26.

<sup>206</sup> Dimauro 2014, 10-11.

<sup>207</sup> Guillaumin 1972, 125. Voir aussi Mathieu 2013, 121-208.

L'analyse de ce type d'études fournit un élément de réflexion intéressant : alors que pour affronter un thème philologique ou littéraire, pour constituer un appareil critique ou pour reconstituer un événement historique, une *institutio* et la lecture de la doxographie sont tenues pour acquises, dans le cas des études sur les femmes il est possible de s'improviser spécialiste sans connaître le débat théorique en cours au sein des études de genre. Comme si ces thèmes représentaient un *lusus* dans lequel il suffit de procéder armé d'« un sano ed elementare buon senso ».<sup>208</sup> Un sain et élémentaire bon sens qui a conduit à l'hypothèse que la théorisation aristotélicienne sur l'infériorité de la femme pourrait être « una forma di reazione alla consapevolezza di uno stato di inferiorità, invece, del maschio », « una regola proclamata per reazione, annaspando, da parte di un uomo, magari, caso non peregrino, un tantinello succubo della moglie » ; à l'affirmation qu'Arété commandait sur Alcinoos « un neghittoso ubriacone, fannullone impenitente, apparentemente interessato solo a garantire a sé stesso uno stato di sbronza perenne » ; à croire que le discours d'Andromaque au vv. 654-6 des *Troyennes* (« Ma langue était silencieuse et mon visage serein en présence de mon époux. Je connaissais les cas où il fallait le vaincre et ceux où il fallait lui céder la victoire ») « dice chiaro e tondo che il gioco di copia con Ettore era nelle sue mani ».<sup>209</sup>

Pourquoi alors ne pas supposer que dans la Grèce antique, c'était l'homme qui était opprimé et conscient de sa propre infériorité ?

È poi così bizzarro il diciamo blando sospetto che l'accanimento [par Aristote] nella teorizzazione sia in larga misura una forma di reazione alla consapevolezza di uno stato di inferiorità, invece, del maschio ?<sup>210</sup>

Nous ne sommes pas confrontés ici à une démonstration de *humour* ; il s'agit en revanche de l'application pratique d'une idée diffuse, et parfois verbalisée, selon laquelle les études sur les femmes constituent une activité non-engagée, au sujet de laquelle il n'est pas nécessaire d'argumenter mais il est permis de plaisanter, comme au sujet des femmes elles-mêmes du reste.<sup>211</sup>

**208** Il s'agit d'un outil exégétique et herméneutique récurrent dans Bultrighini 2014, 55 (« il buon senso non può che »), 59 (« facendo ricorso a un sano ed elementare buon senso »), 82 (« a lume di buon senso »), 86 (« si ha la sensazione che »), 87 (« credo che una almeno media conoscenza degli uomini e delle donne e della dialettica dell'esistenza quotidiana lascino il campo alla banale ma schiacciante ipotesi che »).

**209** Bultrighini 2014, respectivement 73, 55, 78.

**210** Bultrighini 2014, 73.

**211** Comme l'a noté Schmitt Pantel (1984, 118-19), lorsqu'il s'agit des femmes, l'imprécision règne : peut-être parce que pour de nombreux spécialistes, le sujet ne relève

### 1.3 Sources et représentations des femmes, du folklore à la philosophie

« Quand, moi, j'emploie un mot », déclara le Gros Coco d'un ton assez dédaigneux, « il veut dire exactement ce qu'il me plaît qu'il veuille dire... ni plus ni moins ». « La question est de savoir si vous pouvez obliger les mots à vouloir dire des choses différentes ». « La question est de savoir qui sera le maître, un point c'est tout ».

(Carroll, L. *De l'autre côté du miroir*. 1872, trad. fr. Paris 2009)

#### 1.3.1 Ombres légères. Les sources sur les femmes anciennes

Après avoir suivi les traces des femmes dans la vie d'Athènes à l'époque classique, il est maintenant nécessaire de retracer brièvement leurs « ombres légères »<sup>212</sup> dans les représentations transmises par les sources, à commencer par Homère et d'autres poètes de différentes régions de Grèce qui ont néanmoins influencé la culture athénienne. Pas toutes les ombres ni toutes les sources cependant : seulement les plus utiles pour reconstruire un cadre général de la façon dont les Grecs pensaient et représentaient les femmes, pour mettre en évidence les raisons pour lesquelles ils les percevaient comme une menace, et pour esquisser les *topoi*, les imbrications, les continuités et les discontinuités de l'idéologie sur les rapports entre les sexes dans une dimension diachronique.

Les limites générales des sources relatives au monde grec sont bien connues : elles sont peu nombreuses, fragmentaires et décontextualisées de leur cadre performatif, qui reste souvent indéchiffrable. De plus, la documentation est unilatérale : dans un vaste monde de *poleis*, elle est en grande partie athénienne ; elle concerne surtout le contexte urbain, dans une civilisation essentiellement rurale ; dans des sociétés caractérisées par l'inégalité, où la majorité des habitants ont été exclus de la citoyenneté, la scène est occupée par la minorité des citoyens libres et, en leur sein, par les classes sociales supérieures. Les sources littéraires ne thématisent d'ailleurs pas les phénomènes sociaux en tant que tels, un manque que les autres sources ne compensent que partiellement. La culture populaire et le *folk-tale* laissent une trace faible, filtrée par la main de l'auteur : cette perte est particulièrement douloureuse pour ceux qui ont affaire à l'idéologie misogyne, car elle empêche d'évaluer sa présence dans la mentalité des Grecs. En outre, il s'agit d'une documentation « normalisée »,

---

pas de la matière noble de la connaissance historique.

**212** L'expression est empruntée à Duby, Perrot (1991) : « Au théâtre de la mémoire les femmes sont ombres légères ».

qui laisse peu de place à l'émergence de cultures minoritaires. Enfin, les sources anciennes fournissent des données et des concepts, mais elles constituent en même temps l'univers de signification de ces concepts, auquel nous sommes obligés de nous référer : nous analysons des textes ou des images afin de reconstruire un contexte qui aide à clarifier les textes et les images eux-mêmes en tant que produits artistiques. Le matériel n'est souvent pas suffisant pour développer des comparaisons entre les sources.

En ce qui concerne les femmes et les rapports entre les deux sexes sociaux, la question devient encore plus compliquée, puisque la vie des femmes intéresse peu les sources anciennes ; les informations sont donc moins nombreuses et leurs noms sont souvent inconnus.<sup>213</sup> Un tel anonymat, outre le fait qu'il dépersonnalise les femmes et accentue leur subalternité, finit par aplatir leurs caractéristiques dans le grand contenant du *genos gynaikon* ; mais si le matériel est limité, il suffit pour révéler que le discours sur les femmes présente une cohérence marquée dans le temps et dans les différents genres littéraires.

Quant aux sources produites par les femmes, elles sont numériquement négligeables, un problème qui ne concerne pas seulement l'histoire ancienne ; ce que nous savons de l'Antiquité provient presque exclusivement de sources produites par les hommes et concerne souvent des femmes qui sont imaginées plutôt que décrites. On parle souvent des femmes pour définir ce qu'elles doivent ou ne doivent pas faire, en fonction des préjugés et des croyances de ceux qui lisent ou écoutent, ou pour juger la manière dont elles s'acquittent de leurs devoirs envers les hommes. Toutefois, les sources produites par les femmes n'auraient pas nécessairement exprimé une pensée divergente, à moins d'accepter l'idée que les hommes et les femmes ont deux manières naturellement distinctes de conceptualiser ce qui les entoure. Il est plus probable que les productions féminines auraient également exprimé l'idéologie dominante, à cause de l'assimilation des dominés dans la sphère idéologique des dominants. En tout cas, l'absence de sources produites par les femmes est un symptôme de l'hégémonie masculine même sur le plan culturel et artistique, déjà fortement soulignée par le chœur de *Médée* (vv. 424-8) et celui d'*Ion* (vv. 1090-8) ; l'une des preuves que le silence recommandé aux femmes respectables par de nombreux auteurs anciens,<sup>214</sup> bien que certainement pas monolithique ni absolu, n'est même pas, comme certains le pensent, un *topos* désincarné de la réalité.

**213** Les orateurs attiques, par exemple suivant le précepte de ne pas mentionner le nom des femmes respectables, l'omettent aussi « pour des femmes qu'ils ont à mentionner des dizaines de fois, ce qui peut leur faire employer des expressions peu claires ou peu naturelles » (Vial 1985, 50).

**214** E.g. Aesch. *Sept.* 232 ; Soph. *Aj.* 293, fr. 64 R. ; Ar. *Lys.* 515-16 ; Eur. *Héracl.* 476-7 sur le silence prescrit aux femmes. Sur le silence sur les femmes (sur lequel McClure 1999, 19-24 et Hunter 1994, 111-16), Thuc. 2.45.2.

Quant à la peur suscitée par les femmes, les sources se réduisent encore davantage. Les images de femmes dangereuses nous sont renvoyées principalement par des sources littéraires ; les épigraphes et les papyrus documentaires, qui sont des outils indispensables pour l'histoire des femmes,<sup>215</sup> dans notre cas, sont de peu d'utilité, tout comme l'archéologie. L'iconographie, qui propose plusieurs figures de femmes menaçantes dont la représentation change au fil du temps, présente plusieurs limites, à commencer par le fait que toutes les catégories de femmes mythiques dangereuses ne sont pas représentées. De plus, pour les femmes comme pour les hommes, il est souvent difficile de distinguer les sujets des images, qu'il s'agisse de mythes ou de la vie quotidienne, et les événements auxquels ils font allusion, ainsi que l'appartenance sociale des personnages.

Une source intéressante est la parémiographie, qui présente un échantillon remarquable de passages sur le danger et les vices des femmes. L'intérêt de cette documentation est souvent sous-estimé, en raison d'une énorme limite de la tradition indirecte, à savoir le fait que les citations sont généralement décontextualisées : on ne connaît que l'auteur, dans certains cas l'œuvre, beaucoup moins fréquemment le cadre thématique dont ils sont issus, l'identité et la spécificité du personnage auquel le discours est attribué, les intentions de l'auteur. Il est donc évident que nous ne pouvons pas utiliser ces textes pour démontrer, par exemple, la misogynie d'Euripide uniquement parce que le savant byzantin Stobée extrapolait à partir de contextes indéchiffrables et insérait dans la section de son anthologie sur les *psogos gynaikon* des textes principalement tirés de cet auteur. En effet, ces passages, insérés dans leur contexte, pourraient prendre des significations différentes de celles qui sont apparentes : par exemple ils pourraient être attribués à un personnage négatif.

L'*Anthologie* de Stobée est un cas intéressant pour comprendre comment il est possible d'utiliser, avec prudence, ce genre de sources. L'ouvrage contient un chapitre (4.22) intitulé *Sur le mariage* (Περὶ γάμου), lui-même divisé en sept parties, dont la dernière, *Le blâme des femmes* (Ψόγος γυναικῶν), contient le célèbre *Iambe sur les femmes* de Sémonide d'Amorgos. Certaines de ces parties examinent le même argument selon des points de vue opposés, selon une procédure habituelle chez Stobée : la *pars prima* sur les avantages du mariage ("Ὅτι κάλλιστον ὁ γάμος), par exemple, est immédiatement suivie d'une *pars secunda* ("Ὅτι οὐκ ἀγαθὸν τὸ γαμεῖν) sur le mariage en tant que mal.

**215** Les épigraphes funéraires, les listes d'affranchissement, les textes financiers, les consécration d'offrandes, les listes de travailleurs et les inventaires fournissent des informations sur l'identité, les professions, les activités et les fonctions civiques des femmes, même esclaves et étrangères. Même ces sources apparemment « neutres » doivent être utilisées avec prudence : elles aussi fonctionnent selon les normes d'un discours spécifique et d'idéaux sociaux partagés.

Mais si l'on examine l'ensemble des deux sections, on s'aperçoit immédiatement que les points de vue ne sont pas vraiment opposés, mais que la même rhétorique sur le vice féminin, homogène dans les arguments et souvent déclinée dans une dimension sentencieuse, est sous-jacente. Face à l'idée que le mariage est mauvais en soi, en raison de la nécessité d'épouser une femme, on dit que le mariage peut être bénéfique si la femme est bonne. La possibilité que le mari puisse également être bon ou mauvais est rarement envisagée. De même, la section de *Περὶ γάμου* consacrée au *Ψόγος γυναικῶν* ne contraste pas avec un *Εὐλογία γυναικῶν* ou même un *Ψόγος ἀνδρῶν*, pour la simple raison que la notion de *genos andron* n'existe pas, mais qu'il existe au contraire un contraste entre l'homme en tant que neutre universel et la femme en tant que groupe particulier. L'ensemble du *Περὶ γάμου* est une véritable mine de citations misogynes et gynécophobiques, ainsi que d'autres chapitres de l'*Anthologie* de Stobée (par exemple le 23<sup>e</sup>, *Γαμικὰ παραγγέλματα*). La raison pour laquelle un pourcentage élevé de ces citations proviennent de la tragédie est une question intéressante : pour l'instant, il suffit de supposer que ces *gnomai* anti-féminines ont en quelque sorte répondu à l'horizon d'attente du public.

Même dans la parémiographie, les proverbes dénigrant les femmes attestent de la même séparation et particularisation du genre féminin : ils sont en effet fréquents, alors que ceux dénigrant les hommes en tant que catégorie n'existent pas. Plus précisément, chez les auteurs inclus dans le *Corpus Paroemiographorum Graecorum*, il n'y a pas de proverbes sur les hommes (*andres*) en tant que *genos*, mais seulement sur des catégories d'hommes spécifiées de temps en temps (*ἀνὴρ ἀτεχνῆς*, *ἀ. σοφός*, le vieil homme qui épouse une jeune femme, l'homme qui épouse une femme plus riche que lui, etc.), alors qu'il y a des citations qui rendent proverbiales les vices des femmes (Diogen. 4.1.3.5 : *γυνὴ στρατεγεῖ, καὶ γυνὴ στρατεύεται· ἐπὶ τῶν δειλῶν*, « Une femme commande et Une femme soldat : pour les vils ») ; *γυναικὸς φρένες· ἐπὶ τῶν ἀνοήτων*, « Pensées de femme : pour les insensés » ; *γυναικῶν ὄλεθροι· ἐπὶ τῶν οἰκτρῶς ἀναιροθμένων*, « Une fin de femme : pour ceux qui meurent misérablement »).

Aux fins d'une évaluation générale de la présence du discours anti-féminin dans les mentalités de la Grèce ancienne, la question de savoir quel personnage prononçait le passage misogyne, ou dans quel contexte, vient en second lieu : la fréquence statistique des passages sentencieux à l'encontre des femmes et l'absence de passages se référant aux défauts des hommes en tant que sexe homogène sont significatives en soi. Dans les textes anciens qui nous sont parvenus, un personnage peut dire « à part celle qui m'a enfanté, je hais toute la lignée des femmes » (Eur. fr. 498 Kn.); mais aucun personnage, même présenté comme méprisable, ne dira la même chose des hommes en tant que lignée. Des expressions fréquentes telles que « les femmes toujours se doivent entr'aider » (Eur. *Hel.* 329) n'ont de



sens qu'en postulant que les femmes sont comprises comme une catégorie distincte d'une généralité, les hommes. Nous ne trouvons pas d'expressions symétriques sur une solidarité entre les hommes en tant que tels. Cela met en évidence un traitement asymétrique des femmes et des hommes en Grèce, à travers les époques et les genres littéraires, et confirme que la binarisation des genres était perçue comme classificatrice. L'utilité de ce type de sources est d'attester que si les caractéristiques et l'intensité des dispositifs misogynes et gynécophobiques changent dans le temps et l'espace, la disparité de traitement demeure.

### 1.3.2 De la sage Pénélope à la « lignée des femmes ». L'âge archaïque

#### 1.3.2.1 Homère

La première source littéraire sur les femmes grecques sont les poèmes homériques et les fragments d'autres poèmes épiques. Les histoires des dieux et des héros de l'épopée, en plus d'avoir une fonction récréative, ont rempli un rôle culturel et pédagogique, en transmettant des mythes, des techniques, des traditions, des valeurs, des modèles de comportement à imiter ou à éviter : donc, à partir d'Homère, nous pouvons tirer, avec prudence, quelques indices sur les formes de mariage et sur l'idéologie concernant les rapports sociaux entre les sexes pendant une période qui va de l'époque mycénienne aux Siècles Obscurs.

Comme on le sait, les figures féminines sont rares dans les poèmes, surtout dans *l'Iliade*, et pas seulement à cause du thème de la guerre : ce sont en effet les événements des dieux et des héros qui prennent une valeur paideutique importante, et non ceux des mortels et encore moins des femmes. Elles appartiennent principalement à trois groupes sociaux, les épouses des héros, les prisonniers de guerre et les esclaves,<sup>216</sup> auxquelles s'ajoutent les figures rencontrées par Ulysse lors de ses voyages et pendant la *Nekya*.<sup>217</sup> Elles représentent des exemples de comportements positifs ou négatifs par rapport aux devoirs et aux valeurs propres au sexe, au statut social et à l'âge de chaque personnage.<sup>218</sup> Si les interférences entre les sphères masculines et féminines ne manquent pas sur le plan psychologique

<sup>216</sup> Thalmann 1998 ; Montepaone 1999, 177-89.

<sup>217</sup> Un aperçu général dans Franco 2012.

<sup>218</sup> Sur l'idéologie des genres dans les poèmes homériques, Wohl 1993.

et comportemental,<sup>219</sup> la répartition des rôles sociaux entre les deux sexes est clairement reconnaissable, tant dans le contexte de guerre de l'*Iliade* que dans l'espace du voyage de l'*Odyssée*.

La femme idéale des poèmes homériques est belle (la majorité des épithètes féminines d'Homère concernent la beauté), s'occupe des tâches domestiques, du tissage et de la surveillance des esclaves,<sup>220</sup> elle est réservée,<sup>221</sup> fidèle,<sup>222</sup> prudente, elle obéit à son mari ou au parent mâle le plus proche<sup>223</sup> et se conforme au rôle qui lui est assigné, comme Andromaque dans la célèbre scène du livre 6. Ce sont des vertus typiques de ceux qui sont subordonnés, même lorsque les femmes possèdent l'autorité, comme Pénélope ou Arété : selon les mots d'Ulysse à Nausicaa il semble y avoir une forme de complémentarité (*Od.* 6.182-4), mais ce gouvernement commun de la maison semble bien concilier la soumission de l'épouse à son mari, même dans le cas d'une figure influente comme la reine Arété (*Od.* 7.66-8 : « Son frère Alcinoos, ayant pris Arété pour femme, l'honora comme pas une au monde ne peut l'être aujourd'hui, parmi toutes les femmes qui tiennent (ἔχουσι) la maison sous la loi d'un époux (ὑπ'ἀνδράσι) »).<sup>224</sup> Même les femmes illustres citées dans la *Nekya* (*Od.* 11.225-330) doivent leur mention, comme le poète lui-même le précise, au fait d'être « épouses et filles » (ou mères) de héros, tout comme les personnages féminins des généalogies du *Catalogue* attribué à Hésiode.

Les femmes diffèrent des hommes sous bien des aspects, non seulement dans leurs activités, mais aussi dans leur tempérament : elles

**219** Une tradition d'études dans ce sens a été inaugurée par Pomeroy (1974) et Foley (1978). Ces échanges sont toutefois temporaires : Pénélope à *Od.* 19.109 est comparée à un « roi parfait » comme substitut de son mari ; dans le cas d'Andromaque et d'Hélène, les éléments de masculinisation sont rapidement réintégrés dans l'ordre normal. Les attributions de traits du sexe opposé sont asymétriques : alors qu'attribuer à une femme des caractères masculins est positif (*Od.* 19.109-14), comparer un homme à une femme est insultant (*Il.* 2.235 et 289-90, 7.96 et 235-6, 8.162-3, 11.389, 16.7-8, 20.251-7), avec quelques exceptions (*Il.* 8.266-72, 17.4-6, 11.269-72). À ce propos Monsacré 1984, 78-94, 124-33.

**220** *Od.* 4.296-9, 6.90-2, 7.236-41, 20.149-54. Dans *Od.* 1.356-9, 7.108-10, 21.350-3 ; *Il.* 6.490-3, les rôles domestiques féminins sont mis en opposition avec les activités masculines de guerre, de navigation, de discours public.

**221** *Od.* 1.330-5, 6.18-19 et 66-7.

**222** L'adultère d'Aphrodite à *Od.* 8.266-366 est un modèle didactique qui montre la punition de la femme infidèle.

**223** Pénélope, par exemple, n'est pas libre de refuser le mariage ; on ne sait pas qui avait le pouvoir de la donner en mariage, son père ou son fils, qui rappelle à sa mère que ce pouvoir lui appartient en l'absence d'Ulysse (*Od.* 1.356-9, 21.350-3).

**224** Le concept est réaffirmé plus loin (*Od.* 11.344-6). Il n'est pas possible d'entrer dans le débat sur les raisons de l'importance d'Arété au sein de la cour des Phéaciens : au-delà du fait que nous nous trouvons dans un monde aux caractères utopiques, Arété n'est pas seulement la femme, mais aussi la sœur d'Alcinoos, donc elle appartient à la même famille royale.

sont peureuses, enclines au trouble d'amour (même si elles sont honnêtes), et même leurs larmes, impuissantes et circonscrites dans la dimension de la lamentation, sont différentes des larmes masculines.<sup>225</sup> L'étude de la voix des femmes dans Homère montre que même dans des poèmes oraux et traditionnels l'aède reflète des différences dans les discours et les récits féminins par rapport aux récits masculins, différences qui correspondent à la hiérarchie entre les sexes : ce sont les hommes qui racontent plus d'histoires que les femmes ; leurs histoires sont des récits d'aventure et de triomphe. Le statut et le sexe donnent aux hommes le droit de parler plus longuement que les femmes ; les histoires que les hommes racontent se déroulent à l'extérieur, tandis que les histoires des femmes se déroulent dans le contexte de la famille.<sup>226</sup>

Même la colère des femmes, comme les pleurs, se déchaîne sans contrôle : dans *Il.* 20.251-5, Énée, s'adressant à Achille, affirme :

Mais sommes-nous forcés de nous disputer, de nous prendre à parti ainsi face à face, comme des femmes en colère (ὥς τε γυναικάς, | αἶ τε χολωσάμεναι) que l'esprit de querelle, qui dévore les cœurs, fait aller en pleine rue se prendre à parti et se lancer mutuellement autant de mensonges que de vérités, le dépit leur dictant les uns comme les autres ?

En plus de la colère, dans ce passage apparaît le thème de la tromperie des femmes, qui mélangent mensonge et vérité. Les femmes homériques sont également décrites comme faibles (*Il.* 5.349 γυναικάς ἀνάγκιδας), comme les hommes peu virils ; elles constituent souvent un terme de comparaison pour indiquer ce qu'un guerrier ne doit pas être, l'antithèse au modèle héroïque.<sup>227</sup> De ce point de vue, les femmes, déjà chez Homère, agissent comme un opérateur pour penser ce que doit ou ne doit pas être un homme.

Se dessine ainsi un catalogue des défauts inhérents à la nature féminine, à partir de leur lâcheté, de leur inconstance et de leur inclination au mensonge. C'est dans ce sens que vont les célèbres mots de l'ombre d'Agamemnon dans *Od.* 11.441-3, qui après avoir raconté son propre meurtre par sa femme conclut : « Par l'exemple averti, sois dur envers ta femme ! Ne lui confie jamais tout ce que tu résous ! Il faut de l'abandon, mais aussi du secret ». Cela ne s'applique pas à la sage Pénélope (vv. 444-6) : « Mais ce n'est pas ta femme, Ulysse, qui ne te donnera jamais la mort : elle a trop de raison, un cœur trop

<sup>225</sup> *Od.* 18.340-2, 6.160, 15.421-2. À ce propos, Monsacré 1984, 166-70.

<sup>226</sup> Minchin 2007, 143-231, 286.

<sup>227</sup> Monsacré 1984, 84. D'autres termes de comparaison en antithèse au modèle guerrier sont les enfants et les animaux femelles.

vertueux, cette fille d'Icare ». Cette confiance est cependant immédiatement désavouée (vv. 455-6) : « Cache toi, ne va pas te montrer au grand jour, quand tu aborderas au pays de tes pères ; aujourd'hui, il n'est rien de sacré pour les femmes ». Dans le même sens vont les mots d'Athéna à *Od.* 15.19-23. La déesse exhorte Télémaque à rentrer bientôt chez lui, afin de ne pas laisser sa mère seule avec les prétendants : « Prends garde ! À ton insu, si quelqu'un de tes biens sortait de ton logis ! Tu sais le cœur des femmes : c'est toujours la maison de leur nouveau mari qu'elles veulent servir ; leur fils d'un premier lit, l'époux de leur jeunesse ne comptent plus pour elles ; il est mort ! C'est l'oubli ! ». Le même soupçon tourmente Télémaque qui, avant de rentrer chez lui, va voir Eumée pour savoir « si ma mère au manoir continua de rester ou si quelqu'un est déjà nouveau mari et si le lit d'Ulysse, en proie aux araignées, n'est plus qu'un cadre vide » (*Od.* 16.33-5). En ce qui concerne la constance des femmes, l'opinion des héros homériques ne semble donc pas élogieuse.

Chez Homère on trouve plusieurs figures féminines dangereuses pour les hommes, comme les esclaves infidèles, Circé, Calypso, Hélène et Clytemnestre *κυνῶπις* ou les redoutables monstres au visage de femme. En ce qui concerne Hélène et Clytemnestre, le jugement, bien que négatif, n'apparaît pas hostile comme dans la littérature postérieure. L'épouse d'Agamemnon, bien que décrite par son mari dans des couleurs sombres (*Od.* 11.405-56), n'est pas tenue entièrement responsable de ses actes (*Od.* 3.265-9) ; de même, Hélène, qui s'accuse elle-même à plusieurs reprises, est justifiée par Priam, qui attribue la responsabilité aux dieux (*Il.* 3.164). En tout cas, la culpabilité dans ces deux exemples, plutôt que de découler de caractéristiques universelles de la nature féminine, semble être liée au caractère individuel des personnages. Ces deux figures, ainsi que Circé *δεινὴ θεός* et Calypso *δολόεσσα*, constituent les archétypes des types de femmes dangereuses par excellence, la tueuse d'hommes, la séductrice, la magicienne.

Comme le montrent les passages mentionnés ci-dessus, même Pénélope, qui est entrée dans l'histoire comme la quintessence de l'épouse fidèle, comporte plusieurs ambiguïtés. Son mari la loue, mais lorsqu'il retourne à Ithaque, il ne révèle pas son identité.<sup>228</sup> Elle seule porte l'épithète *περίφρων*, elle est travailleuse, silencieuse, réservée, soumise à l'autorité masculine, et aussi dotée de *metis*, à tel point qu'on l'a appelée un *alter ego* d'Ulysse, et surtout elle est fidèle :<sup>229</sup> néanmoins, plusieurs personnages font douter de la paternité

<sup>228</sup> À ce propos Murnaghan 1987.

<sup>229</sup> Sur l'*aidos*, *Od.* 18.184, sur la soumission 1.360-1, sur la *metis* 2.94-121, 23.177-206. Sur la fidélité incertaine de Pénélope, Mactoux 1975, 7-15 ; Zeitlin 1996, 19-52 ; Cantarella 2002, 65-72 ; sur d'autres traits du personnage, Felson Rubin 1994 ; Foley 1995.

de Télémaque<sup>230</sup> et attendent la possibilité qu'un second mariage ne soit pas malvenu pour Pénélope. Les contradictions du personnage ont été expliquées en postulant un croisement entre deux traditions, l'une positive et l'autre négative, ou entre deux modèles folkloriques différents : un personnage d'épouse rusée (ou le motif folklorique de l'« épouse perdue à retrouver » et sur le point de se remarier) se superposerait à la caractérisation d'une épouse fidèle.<sup>231</sup> Ou encore, il a été émis l'hypothèse que sur la nécessité de l'épopée de fournir un modèle didactique de « mère dévouée et épouse fidèle », les clichés misogynes de la mentalité de l'époque se sont greffés. Quelles que soient les origines de cette ambiguïté, le message paideutique qui émerge est que les femmes constituent un danger auquel on ne peut et ne doit pas faire confiance : si même la meilleure des épouses est infidèle, cela signifie que le manque de fiabilité et la tromperie sont des traits innés de la nature féminine. Malgré la présence du discours sur les vices des femmes, on n'observe pas chez Homère la virulence envers le *genos* féminin que l'on retrouvera chez beaucoup de poètes ultérieurs. Même les cinquante esclaves infidèles pendues dans le livre 20 de l'*Odyssée* ne témoignent pas d'un jugement sur la nature traîtresse des femmes, puisqu'elles sont opposées à la nourrice et aux autres servantes restées fidèles à leur maître. Surtout, les femmes ne sont pas le centre de l'intérêt de l'*Odyssée* et encore moins du « poème de la force » ; leur relation avec les hommes est perçue dans une complémentarité hiérarchique et leur dangerosité est concentrée dans quelques figures spécifiques. Dans les poèmes, il y a aussi des modèles positifs à imiter et des attestations d'estime envers certaines figures porteuses de valeurs « féminines », comme Hécube, Andromaque, Arété ou Nausicaa, dont on ne trouvera presque pas de trace chez Hésiode.

### 1.3.2.2 Pandore et le *genos gynaikon* chez Hésiode

Le poète d'Ascrea offre, dans *Les travaux et les jours* et dans la *Théogonie*, une description très négative des femmes et de leur ancêtre mythique, Pandore. Le mythe de Pandore est doublement intéressant pour les études sur l'idéologie des rapports entre les sexes en Grèce : en tant que texte clé de la vision des femmes comme *genos* et pour sa grande succès parmi les auteurs des siècles suivants, qui en

<sup>230</sup> *Od.* 1.215-16, 2.274-5, 3.122-3, 16.300. Dans certaines variantes du mythe (Apolod. *Epit.* 7.38 ; Paus. 8.12.5), Pénélope est infidèle à son mari.

<sup>231</sup> Mactoux 1975, 15.

ont fait un véritable « texte sacré » de la *gynaikologia*.<sup>232</sup> La notion de *genos gynaikon* qui émerge dans la *Théogonie* est d'une grande importance pour comprendre la physionomie de la gynécophobie dans le monde grec : en effet, si les femmes sont perçues comme un groupe compact et solidaire, caractérisé par la relation dérivation-filiation qui distingue le *genos*, leur danger potentiel s'intensifie.

L'analyse du texte hésiodique est compliquée par de nombreuses difficultés, à commencer par celle liée au statut des poèmes eux-mêmes. En fait, l'évaluation du contenu, des structures et des aspects formels du texte est différente selon que l'on met l'accent sur le poids d'un « auteur » ou sur leur dimension de poèmes traditionnels des deux œuvres. Ne pouvant entrer ici dans le débat sur le sujet, nous nous limiterons à résumer le présupposé sur lequel se fonde l'analyse, à savoir que la *Théogonie* et *Les travaux* sont des formes d'*epos* traditionnelles, inscrites dans une société encore majoritairement orale mais déjà intéressée par l'écriture, caractérisée par une formularité et par un langage qui présente les caractères d'une *Kunstsprache*. Il est difficile d'établir à quel point le récit hésiodique sur Pandore et le *genos gynaikon* est original et à quel point il dérive des matériaux traditionnels antérieurs, même orientaux. Certes, encore à l'époque de Pausanias (1.24.7), les poèmes étaient perçus comme les textes canoniques sur ce mythe. Quoi qu'il en soit, le débat sur la subjectivité misogynne d'Hésiode manque de pertinence ; il s'agit plutôt de comprendre quelle était la fonction du mythe sur la « race » des femmes dans son contexte d'origine.

Dans le récit hésiodique la création de Pandore fait partie du mythe de Prométhée.<sup>233</sup> en réponse à la tromperie de Mécôné et au vol du feu, Zeus cache aux hommes la nourriture, les obligeant à travailler, et ordonne à Héphaïstos et Athéna (et à Aphrodite et Hermès dans les *Erga*) la création de la première femme. Dans ce mythe, dense et d'une forte valeur étiologique, les statuts des hommes et des dieux sont fixés, à travers quelques étapes, et l'origine mythique de certaines institutions du monde grec est expliquée : le sacrifice,

<sup>232</sup> Savalli 1983, 97. Pour ce mythe, l'iconographie est de peu d'utilité : comme le remarque Lissarrague 2001, la représentation figurative de Pandore est limitée (*LIMC* s.v. « Pandora » 32-3) et ne se caractérise pas par des schémas iconographiques spécifiques, empruntés plutôt à d'autres personnages. Selon Paus. 1.24.7 la naissance de Pandore était représentée sur la base de la statue d'Athéna dans le Parthénon. Même la littérature reprend rarement ce mythe : le poète comique Nicophon écrit une *Pandore*, Sophocle un drame satirique intitulé *Pandore ou les forgerons*, dans lequel les satyres du chœur étaient probablement les aides d'Héphaïstos. L'épisode du vase est apparu dans le *Prométhée porte-feu* d'Eschyle.

<sup>233</sup> Le mythe de Prométhée et la création de Pandore ont fait l'objet d'innombrables études. Nous nous contentons de mentionner ici les analyses fondatrices de Vernant 1974, 177-94, et de Loraux 1981a, 75-117. Voir aussi Blaise, Judet de La Combe, Rousseau 1996, 222-329.

qui marque la séparation entre les mortels et les dieux, et entre les hommes et les animaux ; l'agriculture, qui caractérise les hommes comme des mangeurs de pain et des travailleurs agricoles ; le don du feu, qui permet la cuisson et le développement de techniques artisanales. Le mythe dans son ensemble a également pour fonction d'expliquer la dureté de la condition humaine, ainsi que la nécessité du travail, de la maladie et de la mort. Enfin, la création de Pandore institue la famille monogame et la nécessité du mariage en vue d'une progéniture légitime.

Malgré les nombreuses correspondances narratives, conceptuelles et linguistiques entre les deux récits sur Prométhée et Pandore, ils ne sont pas superposables et, en raison également des différents contextes dans lesquels ils s'insèrent, ils présentent des caractéristiques différentes, qui ont fait l'objet d'une analyse et d'une discussion approfondies au fil des ans. Nous nous limiterons ici à signaler quelques problèmes importants afin de traiter les questions spécifiques abordées dans ce travail, en tenant compte de la nature orale de la diction poétique hésiodique ; en effet, il n'est pas toujours possible de distinguer la réutilisation mécanique des *iuncturae* et des styles épiques de l'adaptation intentionnelle du patrimoine traditionnel à de nouveaux contextes thématiques.

Le passage le plus important et le plus détaillé de la naissance de Pandore et de la « lignée des femmes » sont les vv. 570-602 de la *Théogonie*, qui décrivent la fente finale de Zeus contre Prométhée après le vol du feu :<sup>234</sup>

αὐτίκα δ' ἀντὶ πυρὸς τεῦξεν κακὸν ἀνθρώποισιν.	570
γαίης γὰρ σύμπλασσε περικλυτὸς Ἀμφιγυήεις παρθένῳ αἰδοίῃ Ἴκελον Κρονίδεω διὰ βουλάς. ζῶσε δὲ καὶ κόσμησε θεὰ γλαυκῶπις Ἀθήνη ἀργυφῆ ἐσθῆτι, κατὰ κρήθην δὲ καλύπτρην δαιδαλέην χεῖρεσσι κατέσχεθε, θαῦμα ἰδέσθαι,	575
ἀμφὶ δέ οἱ στεφάνους, νεοθηλέος ἄνθεα ποίης, ἰμερτοὺς περίθηκε καρῆατι Παλλὰς Ἀθήνη. ἀμφὶ δέ οἱ στεφάνην χρυσεὴν κεφαλῆφιν ἔθηκε, τὴν αὐτὸς ποίησε περικλυτὸς Ἀμφιγυήεις ἀσκήσας παλάμησι, χαριζόμενος Διὶ πατρί.	580
ἦ δ' ἐνὶ δαίδαλα πολλὰ τετεύχαστο, θαῦμα ἰδέσθαι, κνώδαλ', ὅσ' ἠπειρος πολλὰ τρέφει ἠδὲ θάλασσα, τῶν ὅ γε πόλλ' ἐνέθηκε, – χάρις δ' ἐπὶ πᾶσιν ἄητο, – θαυμάσια, ζῳίοισιν εἰκότα φωνήεσσιν. αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ τεῦξε καλὸν κακὸν ἀντ' ἀγαθοῖο.	585
ἐξάγαγ', ἔνθα περ ἄλλοι ἔσαν θεοὶ ἠδ' ἀνθρώποι,	

<sup>234</sup> Les éditions de référence sont West 1966 et 1978.

κόσμῳ ἀγαλλομένην γλαυκώπιδος ὄβριμοπάτρης.  
 θαῦμα δ' ἔχ' ἀθανάτους τε θεοὺς θνητοὺς τ' ἀνθρώπους,  
 ὡς εἶδον δόλον αἰπύν, ἀμήχανον ἀνθρώποισιν.  
 ἐκ τῆς γὰρ γένος ἐστὶ γυναικῶν θηλυτεράων, 590  
 τῆς γὰρ ὀλωλὸν ἐστὶ γένος καὶ φῦλα γυναικῶν,  
 πῆμα μέγα θνητοῖσι σὺν ἀνδράσι ναιετάουσιν  
 οὐλομένης πενίης οὐ σύμφοροι, ἀλλὰ κόροιο.  
 ὡς δ' ὀπότε ἔν σμήνεσσι κατηρεφέεσσι μέλισσαι  
 κηφῆνας βόσκωσι, κακῶν Ξυνήονας ἔργων – 595  
 αἱ μὲν τε πρόπαν ἡμαρ ἐς ἥλιον καταδύντα  
 ἡμάτια σπεύδουσι τιθεῖσιν τε κηρία λευκά,  
 οἱ δ' ἔντοσθε μένοντες ἐπηρεφείας κατὰ σίμβλους  
 ἀλλότριον κάματον σφετέρην ἐς γαστέρ' ἀμῶνται –  
 ὡς δ' αὐτῶς ἀνδρεσσι κακὸν θνητοῖσι γυναικάς 600  
 Ζεὺς ὑψιβρεμέτης θῆκεν, Ξυνήονας ἔργων  
 ἀργαλέων.

Aussitôt, en place du feu, il créa un mal, destiné aux humains. Avec de la terre, l'illustre Boiteux modela un être tout pareil à une chaste vierge,<sup>235</sup> par le vouloir du Cronide. La déesse aux yeux pers, Athéna, lui noua sa ceinture, après l'avoir parée d'une robe blanche, tandis que de son front ses mains faisaient tomber un voile aux mille broderies, merveille pour les yeux. Autour de sa tête elle posa un diadème d'or forgé par l'illustre Boiteux lui-même, de ses mains adroites, pour plaire à Zeus son père : il portait d'innombrables ciselures, merveille pour les yeux, images des bêtes que par milliers nourrissent la terre et les mers ; Héphaïstos en avait mis des milliers – et un charme infini illuminait le bijou – véritables merveilles, toutes semblables à des êtres vivants. Et quand, en place d'un bien, eut créé ce mal si beau, il l'amena où étaient dieux et hommes, superbement paré par la Vierge aux yeux pers, la fille du dieu fort ; et les dieux immortels et les hommes mortels allaient s'émerveillant à la vue de ce piège, profond et sans issue, destiné aux humains. Car c'est de celle-là qu'est sortie la li-gnée, l'engeance maudite des femmes, terrible fléau installé au milieu des hommes mortels. Elles ne s'accrochent pas de la pauvreté odieuse, mais de la seule abondance. Ainsi, dans les abris où nichent les essaims, les abeilles nourrissent les frelons que partout suivent œuvres de mal. Tandis qu'elles, sans repos, jusqu'au coucher du Soleil, s'empressent chaque jour à former des rayons de cire blanche, ils demeurent, eux, à l'abri des ruches et engrangent dans leur ventre le fruit des peines d'autrui. Tout de même, Zeus

**235** Nous accueillons ici la traduction « vierge » proposée par Mazon ; cependant le terme *parthenos* désigne une jeune femme non mariée, mais pas nécessairement vierge au sens anatomique.



qui gronde dans les nues, pour le grand malheur des hommes mortels, a créé les femmes, que partout suivent œuvres d'angoisse, et leur a, en place d'un bien, fourni tout au contraire un mal.

Le passage des *Erga* (vv. 53-85) ajoute d'autres détails :

τὸν δὲ χολωσάμενος προσέφη νεφεληγερέτα Ζεὺς·  
 « Ἰαπετιονίδη, πάντων πέρι μήδεα εἰδώς,  
 χαίρεις πῦρ κλέψας καὶ ἐμὰς φρένας ἠπεροπέυσας, 55  
 σοὶ τ' αὐτῷ μέγα πῆμα καὶ ἀνδράσιν ἔσσομένοισιν.  
 τοῖς δ' ἐγὼ ἀντὶ πυρὸς δώσω κακόν, ᾧ κεν ἅπαντες  
 τέρπωνται κατὰ θυμὸν, ἐὼν κακὸν ἀμφαγαπῶντες ».   
 Ὡς ἔφατ', ἐκ δ' ἐγέλασσε πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε·  
 Ἥφαιστον δ' ἐκέλευσε περικλυτὸν ὅτι τάχιστα 60  
 γαίαν ὕδει φύρειν, ἐν δ' ἀνθρώπου θέμεν αὐδὴν  
 καὶ σθένος, ἀθανάτης δὲ θεῆς εἰς ὧπα εἰσκειν  
 παρθενικῆς καλὸν εἶδος ἐπήρατον· αὐτὰρ Ἀθήνην  
 ἔργα διδασκῆσαι, πολυδαίδαλον ἰστὸν ὑφαίνειν· 65  
 καὶ χάριν ἀμφιχέαι κεφαλῇ χρυσέην Ἀφροδίτην  
 καὶ πόθον ἀργαλέον καὶ γυιοβόρους μελεδῶνας·  
 ἐν δὲ θέμεν κύνεόν τε νόον καὶ ἐπίκλοπον ἦθος  
 Ἑρμείην ἠνώγε, διάκτορον Ἀργεῖφόντην.  
 Ὡς ἔφαθ', οἱ δ' ἐπίθοντο Διὶ Κρονίῳνι ἄνακτι.  
 αὐτίκα δ' ἐκ γαίης πλάσσε κλυτὸς Ἀμφιγυήεις 70  
 παρθένῳ αἰδοίῃ ἴκελον Κρονίδεω διὰ βουλᾶς·  
 ζῶσε δὲ καὶ κόσμησε θεὰ γλαυκῶπις Ἀθήνη·  
 ἀμφὶ δὲ οἱ Χάριτες τε θεαὶ καὶ πότνια Πειθῶ  
 ὄρμους χρυσείους ἔθεσαν χροῖ· ἀμφὶ δὲ τήν γε 75  
 ὦραι καλλικόμοι στέφον ἄνθεσι εἰαρινοῖσιν·  
 πάντα δὲ οἱ χροῖ κόσμον ἐφήρμοσε Παλλὰς Ἀθήνη·  
 ἐν δ' ἄρα οἱ στήθεσσι διάκτορος Ἀργεῖφόντης  
 ψεύδεά θ' αἰμυλίους τε λόγους καὶ ἐπίκλοπον ἦθος  
 τεῦξε Διὸς βουλῆσι βαρυκτύπου· ἐν δ' ἄρα φωνὴν 80  
 θῆκε θεῶν κῆρυξ, ὀνόμηνε δὲ τήνδε γυναῖκα  
 Πανδώρην, ὅτι πάντες Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες  
 δῶρον ἐδώρησαν, τῆμ' ἀνδράσιν ἀλφειοτήσιν.  
 αὐτὰρ ἐπεὶ δόλον αἰπὺν ἀμήχανον ἐξετέλεσεν,  
 εἰς Ἐπιμηθέα πέμπτε πατὴρ κλυτὸν Ἀργεῖφόντην 85  
 δῶρον ἄγοντα, θεῶν ταχὺν ἄγγελον·

Et, courroucé, Zeus qui assemble les nuées lui dit : « Fils de Jaпет, qui en sais plus que tous les autres. Tu ris d'avoir volé le feu et trompé mon âme, pour ton plus grand malheur, à toi, comme aux hommes à naître : moi, en place du feu, je leur ferai présent d'un mal, en qui tous, au fond du cœur, se complairaient à entourer d'amour leur propre malheur ». Il dit et éclate de rire, le père des dieux et des

hommes ; et il commande à l'illustre Héphaïstos de tremper d'eau un peu de terre sans tarder, d'y mettre la voix et les forces d'un être humain et d'en former, à l'image des déesses immortelles, un beau corps aimable de vierge ; Athéna lui apprendra ses travaux, le métier qui tisse mille couleurs ; Aphrodite d'or sur son front répandra la grâce, le douloureux désir, les soucis qui brisent les membres, tandis qu'un esprit impudent, un cœur artificieux seront, sur l'ordre de Zeus, mis en elle par Hermès, le Messager, Tueur d'Argos ». Il dit, et tous obéissent au seigneur Zeus, fils de Cronos. En hâte, l'illustre Boiteux modèle dans la terre la forme d'une chaste vierge, selon le vouloir du Cronide. La déesse aux yeux pers, Athéna, la pare et lui noue sa ceinture. Autour de son cou les Grâces divines, l'auguste Persuasion mettent des colliers d'or ; tout autour d'elle les Heures aux beaux cheveux disposent en guirlandes des fleurs printanières. Pallas Athéna ajuste sur son corps toute sa parure. Et, dans son sein, le Messager, Tueur d'Argos, crée mensonges, mots trompeurs, cœur artificieux, ainsi que le veut Zeus aux lourds grondements. Puis, héraut des dieux, il met en elle la parole et à cette femme il donne le nom de Pandore, parce que ce sont tous les habitants de l'Olympe qui, avec ce présent, font présent du malheur aux hommes qui mangent le pain. Son piège ainsi creusé, aux bords abrupts et sans issue, le Père des dieux dépêche à Épiméthée, avec le présent des dieux, l'illustre Tueur d'Argos, rapide messager.

Ce passage est suivi de l'épisode de la « boîte de Pandore » (vv. 86-105), dans lequel la première femme est dépeinte comme l'origine du mal pour les hommes. Pandore est connotée négativement avant même d'entrer en scène : elle est définie comme un κακόν, fruit de la colère de Zeus (*Op.* 53 : χολωσάμενος), envoyé aux hommes pour se venger des tromperies de Prométhée. Le terme est répété plusieurs fois en référence à Pandore et aux maux qu'elle a causés (*Th.* 570, 585, 600, 612 ; *Op.* 57, 58, 88, 89, 91, 101, 103) ; de même, la première femme<sup>236</sup> est appelée πῆμα « fléau » (*Th.* 592 ; *Op.* 56, 82) et δόλος « piège » (*Th.* 589, *Op.* 83), cause de κήδεα λυγρά « tristes soucis » (*Op.* 95). La nature même de Pandore est une tromperie, puisque l'acte de sa création est différent de tous les actes de génération de la *Théogonie* : elle n'est rien d'autre qu'un artefact, un δαίδαλον, « tout pareil à une chaste vierge » (*Th.* 572, *Op.* 63 et 71). Cet aspect trompeur, résumé par δόλον αἰπύν, ἀμήχανον « piège, profond et sans issue » (*Th.* 589 ; *Op.* 83), qui souligne sa force irrésistible, s'accompagne du

**236** Pandore est la première femme de la nouvelle société humaine séparée des dieux après la crise de Prométhée, mais pas le premier être féminin. Dans les *Erga*, il est dit que dans la race d'argent, les enfants naissent des mères (*Op.* 130) ; dans la *Théogonie*, plusieurs divinités féminines sont mentionnées, mais aussi des créatures mortelles, comme Méduse (vv. 276-8).

mensonge, de la ruse du voleur (*Op.* 78 : ψεύδεά θ' αἰμυλίου τε λόγους καὶ ἐπικλοπον ἦθος) et l'impudence (*Op.* 67 : κύνεον [...] τε νόον). La « voix d'un être humain » que lui a insufflée Héphaïstos (*Op.* 61) sera utilisée pour mentir ; la beauté, qui chez la femme homérique est un attribut positif,<sup>237</sup> devient chez Pandore un moyen de tromperie, auquel s'ajoutent les ornements que les déesses lui offrent, la χάρις, le πόθος, le γυιοβόροι μελεδώναι (*Op.* 65-6) et la capacité de persuasion.<sup>238</sup> Le diadème et les bijoux en or sont des éléments d'attraction appartenant également à Aphrodite (e.g. *Od.* 6.1 et 7),<sup>239</sup> et l'effet d'émerveillement et d'admiration causé par Pandore sur les hommes, et même sur les dieux (*Th.* 588 : θαῦμα), est le même que celui causé par la déesse de l'amour (*Hymn. Hom. Aphr.* 2.18), dont la naissance (*Th.* 191-206) présente des caractéristiques (χάρις, αἰδώς, ἦμερος) qui l'assimilent à celle de l'ancêtre du *genos gynaiikon*.

Ces caractéristiques font de Pandore, avec Hélène, l'archétype de la séductrice féminine à la beauté dangereuse, une menace et une source d'angoisse pour le genre masculin en raison de la force irrésistible de son charme : χάρις et ἦμερος sont associés au δόλος et à ἀπάτη (« déception ») déjà chez Homère, notamment dans la scène de la séduction de Zeus par Héra dans *Il.* XIV. Le danger ambigu de cette beauté et le désir qu'elle inspire sont exprimés par le syntagme oxy-morique « ce mal si beau » (*Th.* 585) et, plus ouvertement encore, par les paroles de Zeus dans *Op.* 57-8. Une ambiguïté qui découle également du fait que Pandore est un symbole de la nouvelle condition humaine, où il n'y a pas de biens sans maux. La séduction de Pandore, et de toutes les femmes qui en descendent, n'est que l'apparence extérieure d'une intériorité sournoise, d'une nature menteuse, effrontée et profiteuse (*Th.* 593 et 601-2).

Dans les *Erga*, le récit se poursuit avec un développement du mythe absent de la *Théogonie* : le mal envoyé par Zeus ne consiste

**237** Sauf dans le cas d'Hélène, dont la beauté est, comme celle de Pandore, un fléau pour les hommes (*Il.* 3.50 : μέγα πῆμα).

**238** Parmi les dieux qui président à la création de Pandore figurent les Charites et Péitho (*Op.* 73), souvent liés à Aphrodite.

**239** *Th.* 578 : στεφάνην χρυσέην ; *Op.* 74 : ὄρμους χρυσείου. La tiare de Pandore porte des « images des bêtes » sculptées (*Th.* 581-2) : comme le note West 1966, 328, la description rappelle les diadèmes funéraires à décor zoomorphe du VIII<sup>e</sup> s. trouvés à Athènes et Érétrie, mais il est difficile de ne pas penser que les κνώδαλα font également référence au danger du θαῦμα nouvellement créé, d'autant plus qu'eux aussi, comme Pandore, sont équipés de χάρις (v. 583) et constituent une imitation trompeuse de la réalité (v. 584 : ζῴοισιν εοικότα φωνήεσσιν). De même, le voile est un élément qui cache, à la frontière entre l'apparence et la réalité, et il est typique d'autres femmes dangereuses, comme Calypso (sur les significations sociales et symboliques du voile, Llewellyn-Jones 2003). Tant Pandore que le diadème et le voile sont définis, avec une *iunctura* homérique, θαῦμα ἰδέσθαι ; comme Pandore est un *daidalon* vivant, la καλύπτῃν est δαιδαλέην et le diadème porte δαίδαλα πολλὰ. Sur le *daidalon*, Frontisi-Ducroux 1975, 72-8.

pas seulement dans le fait que Pandore sera la progénitrice de l'infâme lignée féminine (*Th.* 591 : ὀλώϊον), mais aussi dans l'ouverture de la jarre contenant la mort et les maux qui affligent les hommes, qui se répandent ainsi sur terre.<sup>240</sup> La création de Pandore, comme celle d'Ève dans la tradition judéo-chrétienne, est l'un des nombreux mythes qui créent la femme comme une catégorie secondaire ; dans de nombreux cas, cette création est associée au début de la condition humaine, à la mort et à la douleur, à la nécessité de travailler et à la fin du bonheur primitif.<sup>241</sup> Les différences entre le mythe grec et le récit biblique sont innombrables,<sup>242</sup> à commencer par le fait que dans les deux récits attribués à Hésiode, il n'existe pas de mythe anthropogonique antérieur à la naissance de Pandore ; les hommes pré-existent, tandis que la femme naît seule. Le récit hésiodique structure donc déjà une première disparité et une altérité entre les deux sexes.

Cette donnée est importante. Le genre féminin dans le mythe grec est né au nom de la séparation et continue de constituer un écart et une spécificité par rapport à un neutre universel préexistant. La présence chez Hésiode de termes comme γένος et φύλα, lignée et tribu, pour indiquer les groupes de femmes, est intéressante : « En ces termes qui désignent de grandes unités sociales, perçues à la fois dans leur clôture et dans le rapport qu'elles entretiennent avec d'autres unités analogues se lit le statut des femmes, complémentaire en même temps qu'isolé ».<sup>243</sup> Un trait qui qualifie le *phyla* est leur solidarité interne (*Il.* 2.362-3), une autre caractéristique attribuée par les sources à l'ensemble des filles de Pandore.

Le traitement du genre masculin n'est pas symétrique : une seule occurrence dans la littérature ancienne exprime cette notion,<sup>244</sup> mais le contenu du passage dans lequel elle est incluse justifie l'exception. Dans le premier *stasimon* de la *Médée* d'Euripide, qui suit l'épisode

**240** Sur l'identification du *pithos* et l'interprétation de *elpis*, voir la bibliographie dans Ercolani 2010, 154-8.

**241** Thompson 1955-58, A1331.2.1. L'idée que c'est la faute d'une femme qui porte la mort à l'humanité est développée dans les mythes de l'Afrique Noire ; chez les Guro de Nouvelle Guinée, c'est la Mort en personne qui donne aux hommes la première femme (Otte 2017, 445, 564-6). Sur les mythes sur l'origine des femmes, Guarducci 1927 ; Penglase 1994 ; Otte 2017, 437-632.

**242** Pour une comparaison entre Ève et Pandore, voir Schmitt 2001.

**243** Loraux 1981a, 91, selon laquelle l'isolement des femmes est également exprimé par l'idée que la fille est fille d'abord de sa mère (*Hes. Th.* 448 ; *Aesch. Sept.* 791 ; *Arist. HA* 7.586a ; Detienne 1976).

**244** Dans d'autres cas, γ. ἀνδρῶν est utilisé dans le sens de γ. ἀνθρώπων (par opposition à γ. θεῶν) ou se trouve dans des expressions qui opposent les deux sexes (comme τὸ τῶν ἀνδρῶν καὶ τὸ γυναικῶν γ. = « hommes et femmes »), dans d'autres, il est accompagnée d'un adjectif (*Il.* 12.23 : ἡμιθέων γ. ἀνδρῶν ; *Hes. Op.* 159 : ἀνδρῶν ἠρώων θεῶν γ. ; *Theogn.* 1.1141 : εὐσεβέων δ' ἀνδρῶν γ.). L'expression ἀνδρῶν φύλον n'est pas non plus attestée.

dans lequel la protagoniste prononce la *rhexis* sur le malheur du sexe féminin, le chœur espère un avenir meilleur, dans lequel la vie des femmes aura une bonne réputation (vv. 421-8) : « Les poèmes des antiques chanteurs cesseront de célébrer ma perfidie. Il n'a point doté notre esprit du chant inspiré de la lyre, Phoibos, le maître des mélodies ; sans quoi j'aurais retourné l'hymne contre la lignée des mâles (ἀρσένων γέννα, poétique pour γένος) ». Le chœur est dans une position symétrique à celle des poètes anciens : tout comme ces derniers calomniaient le *genos gynaikon*, les femmes calomnieront le *genna arsenon*. Une fois la position des calomniateurs rendue symétrique au sein d'un rapport de force inversé, dans un avenir qui ressemble à un *adynaton*, la notion qui définit le groupe calomnié est elle aussi rendue symétrique : ainsi l'inconcevable *genos andron* est fugitivement nommé. De la même manière et dans un contexte similaire, le chœur du *Ion* déplore les calomnies que les poètes adressent aux femmes, affirmant qu'elles gagnent en vertu l'ἄδικον ἄροτον ἀνδρῶν (v. 1095).

Contrairement à Ève, qui est créée comme compagne d'Adam, Pandore naît comme une punition pour les hommes, et constitue donc un mal par sa nature même. Comme l'ont fait remarquer de nombreux commentateurs, Pandore est en vérité irréprochable en ce qui concerne le sort des hommes : le premier responsable est Prométhée, qui initie la chaîne de tromperie, le second est Zeus, qui crée Pandore en tant que *kakon*, le troisième est Épiméthée, qui ignore l'avertissement de Prométhée de ne pas accepter de cadeaux de Zeus. De plus, bien que certaines versions plus récentes du mythe attribuent l'ouverture de la jarre à un acte d'indiscrétion coupable de Pandore, rien dans le texte d'Hésiode ne révèle que Pandore avait l'interdiction d'accomplir un tel acte, contrairement à Ève.

La question de la descendance est l'un des aspects les plus intéressants de ce mythe. Comme l'indiquent les vv. 590-1 de la *Théogonie*,<sup>245</sup> Pandore n'est pas la mère de l'humanité, mais la mère de la « lignée des femmes » ; qu'il s'agisse d'une métaphore ou d'une filiation concrète, c'est une reproduction « en circuit fermé » que le texte suggère.<sup>246</sup> Il n'est pas facile d'expliquer comment Hésiode entendait ce circuit. Le γένος est un groupement basé sur l'origine commune des membres, généralement un ancêtre en lignée masculine,<sup>247</sup> et qui se reproduit en son sein : dans ce cas, le terme exprime bien les

<sup>245</sup> Ces vers sont débattus. Certains éditeurs effacent le premier vers, d'autres le second, soit sur la base de questions textuelles, soit en les considérant comme une version alternative l'un de l'autre (sur les différentes hypothèses, West 1966, 329-30).

<sup>246</sup> Loraux 1981a, 91. *Contra* Rudhardt 1986, 240 : « En affirmant que les femmes procèdent de Pandora, Hésiode veut simplement dire que, dans les sociétés humaines telles que la crise prométhéenne les a constituées, les femmes ressemblent à celle qui fut alors façonnée pour y prendre place ».

<sup>247</sup> Benveniste 1969, 1, 315.

descendants de l'ancêtre commun des femmes. La signification de φύλα est controversée : il semble indiquer des unités plus petites que celles de γένος, comme le montre le *Iambe contre les femmes* de Sémonide. Les *genos* représenteraient l'unité de la lignée des femmes en tant que *kakon*, différenciée cependant en son sein par des degrés (femmes plus ou moins intensément dangereuses) ou par une typologie (caractères féminins qualitativement différents).<sup>248</sup>

L'interprétation de γένος γυναικῶν est également débattue : Violaine Sebillotte Cuchet estime par exemple qu'il est erroné de définir Pandore comme « la première femme » ou l'ancêtre de la « race des femmes », car le terme γυνή désignerait non pas les femmes en général, mais une réalité plus circonscrite, celle de l'épouse légitime. Au centre de l'intérêt du poète ne serait pas le sexe féminin, mais le dilemme de la reproduction humaine.<sup>249</sup> Les conséquences d'une telle hypothèse sont substantielles : en circonscrivant les γυναῖκες de *Th.* 590-2 à un groupe social spécifique, l'historienne nie l'existence d'une catégorie générale de « femmes » dans Hésiode et donc dans la tradition ultérieure. Sebillotte Cuchet ne fournit pas de preuves à l'appui de cette interprétation du terme, qui est déjà couramment utilisé chez Homère, puis dans la littérature grecque archaïque et classique pour désigner les femmes en général et aussi les femmes en dehors du statut de l'épouse légitime.<sup>250</sup> Le syntagme γένος γυναικῶν est interchangeable dans les sources avec γυναικείον γένος et θῆλυ γένος,<sup>251</sup> où l'adjectif θῆλυς, qui est également utilisé pour les

**248** La faiblesse apparente de cette thèse réside dans le fait que dans le vocabulaire politique γένος correspond à une plus petite unité de φυλή (Benveniste 1969, 1, 317). Φύλον, cependant, n'est pas exactement synonyme de φυλή, et a d'autres significations plus génériques que celle technique de « tribu », e.g. celui de « peuple » (Hom. *Il.* 2.840 φύλα Πελασγῶν), ou celui de « genre », « lignée », « espèce », ou de groupe de personnes réunies par la même activité (*Il.* 5.441 : φ. θεῶν ; *Od.* 8.481 φ. ἀοιδῶν). Le syntagme φύλα γυναικῶν désignant le sexe féminin est déjà dans *Il.* 9.130, 272 et, au singulier, dans Hes. *Th.* 1021, puis dans Ar. *Th.* 786 : τὸ γυναικείον φ.

**249** Sebillotte Cuchet 2012a, 170-1. Du même avis est Osborne 2001, 50.

**250** Γυνή signifie principalement 1) une personne de sexe féminin (rarement un animal) par opposition à une personne de sexe masculin (*LSJ* s.v. « woman, opp. man » ; Bailly s.v. : « sans considération d'âge ni de condition ; mariée ou non », comme dans *Il.* 9.134, 15.683, 20.252) ; 2) l'épouse légitime (déjà dans Homer en concurrence avec δάμαρ, et ἄλοχος) par opposition à παρθένος ou à ἐταῖρα (les concubines sont définies γυναῖκες dans Hom. *Il.* 24.497 et aussi les esclaves dans *Il.* 9.127 et 366, 19.195 ; Eur. *Ion* 747 et *Hipp.* 656) ; 3) la mortelle en opposition à la déesse (Hom. *Od.* 10.235 ; voir Chantraine s.v. et *LSJ* s.v.). Parfois en union avec un nom ou un adjectif γ. précise la catégorie féminine à laquelle il se rapporte (e.g. *Il.* 6.390 γ. ταμίη, *Od.* 7.347 γ. δέσποινα ; Eur. *Phoen.* 278 ξέναι γυναῖκες).

**251** E.g. Aesch. *Sept.* 188 ; Eur. *Hec.* 885, 1184 ; *IT* 1298, fr. 16, 111, 401, 498, 493, 1061 Kn. ; Plato *Resp.* 454d 8 etc. Ces syntagmes sont souvent utilisés de façon désobligeante dans la tragédie (Bruit Zaidman 2007).

animaux et les plantes, ne se réfère pas uniquement aux épouses.<sup>252</sup>

Plusieurs passages attestent de la valeur générale de ces expressions, en référence aux femmes dans leur ensemble, sans distinctions particulières ; parmi eux, les vv. 355-6 des *Phéniciens* d'Euripide « C'est pour les femmes un lien étrangement fort que l'enfantelement dans la douleur, et l'amour maternel est pour ainsi dire commun à tout leur sexe (πᾶν γυναικείον γένος) », ou le passage d'Hérodote (2.85.1) sur les coutumes funéraires des Égyptiens : « Lorsque, dans une maison, un homme de quelque considération vient à mourir, toutes les femmes de la maison (τὸ θῆλυ γένος πᾶν τὸ ἐκ τῶν οἰκίωον) s'enduisent de boue la tête ou même le visage ». Plus significatif encore est le fait que des phrases sentencieuses sur les caractéristiques et les vices typiques « des femmes » font référence aux femmes esclaves (e.g. *IT* 1061-2, où les femmes esclaves et les femmes libres sont unies par la solidarité mutuelle, *Ph.* 196-7 et *Hipp.* 661-8) ou aux filles non mariées : Antigone, souvent appelée κόρη ou παῖς chez Sophocle, devient une γυνή lorsqu'Ismène l'assimile au groupe des femmes (vv. 61-2). Même dans le fr. 494.12-23 Kn. de la *Melanippe enchaînée* d'Euripide les deux syntagmes *thely genos et gynaikeion genos* sont utilisés en référence aux prêtresses vierges puis aux femmes en général.<sup>253</sup>

Bien sûr, au sein du *genos gynaikeion*, il existe des distinctions importantes liées à la classe d'âge et au statut matrimonial : les sources littéraires grecques traitent principalement des citoyennes mariées, puisque la phase fondamentale de la vie d'une femme est considérée celle où elle devient épouse et mère ; c'est aussi la période où elle doit être mieux contrôlée afin de garantir la légitimité de sa progéniture. Il s'ensuit que le terme se réfère très souvent à cette catégorie et que, comme dans d'autres langues, le même terme indique également en grec la « femme » et l'« épouse », superposant le genre à la fonction considérée comme principale.<sup>254</sup>

<sup>252</sup> L'adjectif θήλυς, corradical de θηλή « sein », indique un aspect fonctionnel « celle qui allaite » (Benveniste 1969, 1: 22-3) et signifie « féminine », par opposition à ἄρσιν, pour les personnes et les animaux. À *Th.* 590 l'expression γένος γυναικῶν θηλυτεράων est formulaire (Hom. *Od.* 11.386 et 434, 15.422, 23.166, etc.) et l'adjectif, redondant, signifie simplement « féminine », avec suffixe -τερο, pour marquer l'opposition.

<sup>253</sup> Un passage intéressant sur le *genos gynaikeion* en tant que « race » se trouve dans la *Physiognomie* pseudo-aristotélicienne dans laquelle les femmes sont traitées comme un peuple étranger à part (812a 12-14) : « Ceux qui sont trop sombres ont peur : voyez les Égyptiens et les Éthiopiens. Mais ceux qui sont trop clairs sont aussi craintifs : voyez les femmes ». Dans Plato *Leg.* 6.781a, l'altérité et la séparation du *genos gynaikeion* de celui des *anthropoi* sont accentuées : « Au contraire, cette moitié de l'espèce qui est la nôtre, déjà plus naturellement dissimulée et plus artificielle en raison de sa faiblesse, le sexe féminin (τὸ θῆλυ), a été à grand tort abandonnée à son désordre par cette reculade du législateur » (trad L. Brisson).

<sup>254</sup> Dans certains passages, il est clair que *gynaikeis* désigne spécifiquement les épouses et non les femmes en général (e.g. Eur. fr. 463 et 464 Kn). Dans ces cas, cependant, le syntagme *genos gynaikeion* ou un de ses équivalents n'est pas utilisé.

L'hypothèse de Sebillotte Cuchet repose également sur une autre hypothèse, à savoir que en Grèce l'opposition homme/femme n'était pas structurante et classificatrice : « Pandore n'est pas l'ancêtre des femmes car les femmes comme catégorie homogène n'existent pas ». <sup>255</sup> Le fait que les femmes dans la réalité ne constituent pas un groupe homogène n'a jamais empêché au cours des siècles qu'elles soient représentées en tant que telles : au contraire, la notion de *genos gynai-kon* est un excellent exemple de la façon dont on peut unifier et « racialiser » une catégorie sociale, même si elle est hétérogène, afin de la dominer. Même la caractérisation de Pandore pousse à croire que le discours hésiodique se réfère aux femmes dans leur ensemble, sans distinction sociale ni d'âge : l'artefact voulu par Zeus est en effet décrit comme « semblable à une *parthenos* », <sup>256</sup> qui, comme nous le verrons, constitue une forme de féminité problématique et inquiétante. Dans l'*excursus* consacré aux descendants de Japet (*Th.* 513-4), Hésiode dit d'Épiméthée : πτώτος γὰρ ῥα Διὸς πλαστήν ὑπέδεκτο γυναικᾶ | παρθένον ; l'expression semblait contradictoire à plusieurs spécialistes, qui proposaient des traductions parfois forcées <sup>257</sup> en se basant sur le fait que *gyne* et *parthenos* sont des expressions utilisées en opposition l'une à l'autre lorsque *gyne* désigne la « femme mariée ». Mais si le terme est interprété dans le sens primaire de « femme », le passage s'explique facilement : « En recevant le premier sous son toit la vierge formée par Zeus ».

Ainsi, si l'avènement de la première femme a sanctionné l'institution du mariage et l'a définie comme nécessaire à la reproduction, rien n'est plus étranger à Pandore (bien que définie γυναικᾶ, *Op.* 80) que la figure de l'épouse reproductrice : toute référence à l'acte sexuel et à la fonction maternelle est omise, même dans le choix des déesses qui parrainent sa naissance, car Aphrodite est la déesse de l'amour, et non du mariage ou de l'accouchement, et Athéna est vierge, comme Pandore, et tout comme elle, elle est un produit de Zeus. <sup>258</sup> Dans les deux récits, Pandore est préparée par Athéna comme une jeune fille à la veille de son mariage. <sup>259</sup> Bien

<sup>255</sup> Sebillotte Cuchet 2012a, 171. Voir aussi Rudhardt 1986, 142-3.

<sup>256</sup> Dans *Op.* 62, Pandore est assimilée à une déesse : ἀθανάτης δὲ θεῆς εἰς ὧπα εἴσκειν, qui rappelle *Il.* 3.158 sur Héléne.

<sup>257</sup> Pour un résumé de ces interprétations, Loraux 1981a, 87 note 62.

<sup>258</sup> Loraux 1981a, 84. Zeus seul donne naissance à Athéna, mais selon Hésiode (fr. 343, 13-18 M.-W.) la déesse avait une mère, Métis. Sur les analogies entre Pandore et Athéna, voir déjà Dumézil 1924, 89, 224.

<sup>259</sup> Sur le rôle de la ceinture dans le changement d'état de *parthénos* à épouse, voir Schmitt Pantel 1977 et 2012.



que faite de terre, Pandore n'imité pas la terre fertile.<sup>260</sup> et sa force destructrice<sup>261</sup> de *parthenos* et de séductrice l'emporte sur sa force reproductive.

Le statut de la première femme est donc ambigu et problématique : plus généralement chez Hésiode il y a une contradiction entre l'affirmation de la nécessité de la femme pour une reproduction légitime et la dissimulation de son rôle maternel. Même le *ponos* de l'accouchement n'est pas envisagé, le *ponos* n'est que masculin, à la fois professionnel et sexuel. Même la sexualité est décrite par Hésiode comme un danger, celui de la dessiccation provoquée par la femme-γαστήρ – gorge et désir insatiable – qui dévore le fruit du travail de son mari et lui vole sa force (*Op.* 702-5) :

Il n'est pas pour l'homme de meilleure aubaine qu'une bonne épouse, ni, en revanche, de pire malheur qu'une mauvaise, toujours à l'affût de la table (δειπνολόχης), qui, si vigoureux que soit son mari, le consume sans torche (εΰει ἄτερ δαλοῖο) et le livre à une vieillese prématurée.

L'extorsion de la force vitale masculine est l'un des nombreux discours gynécophobiques qui auront une certaine vitalité dans la littérature ultérieure, accompagné de l'image de la dessiccation et de la femme comme feu : que le trait pertinent soit la femme et non les rapports sexuels est suggéré par le fait que la question ne se pose pas en ces termes dans les relations homoérotiques.<sup>262</sup>

À la peur de l'affaiblissement s'ajoute la peur de l'adultère, également bien documentée dans la littérature ultérieure : la femme ne doit pas être lubrique, mais elle ne doit pas non plus refuser de procréer. Compte tenu de la tendance naturelle des femmes à mentir, l'anxiété de contrôler la légitimité de la lignée, et donc la sexualité féminine, est forte ; à cela répond l'indication d'épouser une vierge, qui peut être mieux éduquée et contrôlée :

Épouse une vierge, afin de lui donner de sages principes (ἦθεα κεδ-  
vā). Et épouse de préférence qui habite près de toi ; mais d'abord

**260** Nous n'entrerons pas dans la question problématique de la relation de Pandore avec la terre ; nous faisons référence à la synthèse de West 1978, 164-6, Casanova 1979, 62-89 et à la bibliographie dans Ercolani 2010, 151-2.

**261** Sur la contiguïté entre la *parthenos* et la mort, Kahn, Loraux 1981, 121-3.

**262** La peur de la dessiccation est également présente au v. 586 des *Erga* où il est dit qu'en été μαχλόταται δὲ γυναῖκες, ἀραιρότατοι δὲ τοὶ ἄνδρες, « les femmes sont plus ardentes et les hommes plus mous ». L'idée de dessiccation émerge dans le vers suivant « Sirius leur brûle la tête et les genoux, la chaleur leur sèche la peau ». Sur la femme en tant que feu, e.g. Eur. fr. 429 Kn. ; Aristoph. fr. 469 K.-A. ; AP 9.167 (où Palladas associe la métaphore à Pandore).

examine bien tout, afin de ne pas épouser de la risée pour tes voisins. (*Op.* 699-701)<sup>263</sup>

Cette prescription, au goût de sagesse populaire, répond à une logique de réduction des risques : Hésiode admet l'existence de « bonnes femmes », mais comme la vie de l'homme est marquée par le *ponos* et que la lignée des femmes est naturellement « défectueuse », elles peuvent tout au plus garantir à leur mari une existence où « le mal compense le bien » (*Th.* 609). Très précis dans le ciselage de l'image négative de la femme, le poème ne donne cependant pas de détails sur les vertus de la bonne épouse.

L'image de la femme-*gaster* et de sa relation économique plutôt que reproductive avec l'homme (consommateur contre producteur) revient dans la célèbre similitude avec les faux-bourçons, qui caractérise le genre féminin pour son attitude parasitaire : alors que les hommes se fatiguent comme des abeilles pour fournir le *bios*, les femmes « s'en-grangent dans leur ventre le fruit des peines d'autrui » (*Th.* 599).<sup>264</sup> La juxtaposition entre les couples femelle/mâle, faux-bourçon et abeille est d'autant plus significative que, dans la pensée zoologique des Grecs, le bourdon et l'abeille ne sont pas le mâle et la femelle de la même espèce, mais appartiennent à des γένη séparés vivant ensemble dans la ruche ;<sup>265</sup> la séparation est précisément l'une des caractéristiques du *genos gynaiikon*. Un concept similaire sur l'inaction des femmes est exprimé dans *Op.* 373-5 : « Qu'une femme n'aïlle pas non plus, avec sa croupe attifée, te faire perdre le sens : son babil flatteur (αίμιλλα κωτίλλουσα) n'en veut qu'à ta grange ; qui se fie à une femme se fie aux voleurs ». La forme proverbiale du dernier vers montre comment le texte juxtapose des matériaux sapientiels ; l'avertissement de ne pas faire confiance au genre féminin est répandu dans de nombreuses civilisations, même sous la forme d'un proverbe, comme également la caractérisation des femmes comme avides et profiteuses.<sup>266</sup> Ces défauts justifient le contrôle exercé sur les femmes que Hésiode recommande à son auditoire (*Op.* 701 : πάντα μάλ' ἀμφὶς ἰδῶν).

<sup>263</sup> Γείτοσι χάριμα (« de la risée pour tes voisins ») indique que la femme ne doit pas être l'objet de bavardages ou est une allusion à l'adultère et aux voisins qui se moquent du mari trompé ; ou bien la risée vient du fait que la femme se donne aux voisins. Il existe de nombreux passages parallèles, e.g. Archil. fr. 478a, 42-3 *PMG*.

<sup>264</sup> Sur la valeur métaphorique de l'abeille et de la ruche, Roscalla (1988) selon lequel, de tous les aspects auxquels la métaphore de l'abeille fait allusion, la relation homme-femme est l'un des plus récurrents. Sur l'attitude parasitaire des femmes, voir aussi Aesch. *Co.* 912-21 : « Le dur labeur de l'homme nourrit les femmes, qui vivent oisives à la maison ».

<sup>265</sup> Une illustration de cette question dans Roscalla (1988, 23-36), auquel nous nous référons pour les sources.

<sup>266</sup> Voir Ercolani 2010, 274-5.

Nous sommes loin de la description des laborieuses femmes homériques ; la stigmatisation de l'improductivité semble particulièrement grave dans une société paysanne. Il ne faut pas oublier qu'Hésiode dans les *Erga* s'efforce de démontrer que le travail, voulu par la *dike* de Zeus, ennoblit l'homme ; en excluant la femme du *ponos*, voire de l'accouchement et même du tissage comme activité féminine par excellence (bien présente chez Homère), on l'exclut aussi de l'ennoblissement qui en résulte. Cette caractérisation apparaît encore plus intéressante si l'on considère qu'elle ne répond vraisemblablement pas à la réalité : que dans une société paysanne comme celle vers laquelle se tourne Hésiode, les femmes n'aient effectué aucun travail semble irréaliste.<sup>267</sup> Il faut plutôt supposer que le travail des femmes a été dévalorisé et dissimulé, dans le poème d'Hésiode comme plus généralement dans les sources de l'époque archaïque et classique.

En fait, l'image de la femme inopérante, solidement articulée dans les sections narratives des deux poèmes,<sup>268</sup> est entaillée par certaines allusions qui apparaissent dans les sections plus techniques et moins élaborées, où la juxtaposition parfois mécanique de matériel sapientiel donne lieu à des incohérences. Nous nous référons en particulier aux vv. 405-6 des *Erga*, qui mentionnent une femme qui « suit les bœufs » (οἶκον μὲν πρόωιστα γυναῖκά τε βοῦν τ' ἀροτήρα, | κτητῆν, οὐ γαμετῆν, ἥτις καὶ βουσίην ἔποιτο) « Ayez d'abord une maison, une femme et un bœuf de labour – une femme achetée, non pas épousée, qui, au besoin, puisse suivre les bœufs »<sup>269</sup> et aux vv. 777-9, où sont définis les jours du calendrier dans lesquels « la femme dresse son métier et entame son ouvrage ».

Quant à la virulence contre les femmes, de nombreux chercheurs se sont interrogés sur les raisons de cette attaque. L'hypothèse de la misogynie du poète a aujourd'hui disparu, et les causes ont été liées de diverses manières aux changements dans le mode de production agricole lors de la transition de l'époque mycénienne aux Siècles Obscurs, à la différence entre la mentalité aristocratique et la mentalité paysanne, à la perte de pouvoir des femmes avec l'essor de la cité,<sup>270</sup> auxquels il faut ajouter les différences de thèmes, de public et

<sup>267</sup> Sussmann 1978.

<sup>268</sup> La mention (*Op.* 63-4) de l'enseignement du tissage par Athéna à Pandore reste isolée.

<sup>269</sup> Le passage est controversé : le v. 406, absent dans une partie de la tradition, est parfois supprimé ; l'activité de « suivre les bœufs » a été lue par certains non pas comme une référence au labourage, mais aux soins de l'étable, ce qui resterait de toute manière un travail ; enfin γυναῖκά [...] κτητῆν a été diversement interprété comme « esclave » ou « femme achetée » (pour désigner le mariage accompagné des *hedna*, plus apte à garantir le pouvoir marital).

<sup>270</sup> Ce qu'était l'horizon sociologique de la poésie d'Hésiode est débattu : la conception qui voyait en Hésiode un petit paysan s'adressant à ses pairs a fait place à l'idée

de finalité entre les poèmes héroïques et les poèmes didactiques.<sup>271</sup> Le jugement reste difficile, étant donné l'absence de certitude sur le contexte de production et de transmission des œuvres attribuées à Hésiode : ce qui est certain, c'est que le discours sur les femmes rendu canonique par celles-ci continuera à être un point de référence pour les auteurs ultérieurs, bien au-delà des VIII<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> s.

Le mythe de Pandore est le seul récit grec sur l'origine des femmes, auquel la tradition ultérieure n'apporte pas de variations. Face à cette unanimité, il est essentiel de noter qu'il n'en va pas de même pour l'homme, dont l'origine est matière aux récits les plus divers : de nombreuses régions et cités de Grèce fabriquent l'histoire de leur « premier homme » comme symbole de leur identité.<sup>272</sup> Même le mythe de Deucalion et Pyrrha, qui décrit également une renaissance contemporaine des hommes et des femmes à partir des pierres après le déluge, maintient séparées les deux lignes génératrices. Selon l'idée que le semblable naît du semblable, les hommes s'élèvent des pierres lancées par Deucalion et les femmes de celles lancées par Pyrrha, qui est la fille de Pandore.<sup>273</sup> Encore une fois, pour le dire avec Pindare, « sans l'aide du lit » (*Ol.* 9.43-4). Même dans les discours sur les origines, la polarité entre les sexes est donc rigide : comme nous le verrons, les mythes de l'autochtonie ou de la production d'enfants par le père seul sont souvent caractérisés comme dichotomiques *ad excludendum*, en tant que naissances « sans femmes ».<sup>274</sup> En revanche, les femmes autochtones n'existent pas.

Sur cette base, on peut conclure que la conceptualisation de la « lignée (séparée) des femmes » est non seulement existante, mais aussi très bien ancrée dans la littérature archaïque et classique. Cette « race » se présente dès le début comme étant naturellement encline au mal et un des éléments de sa dangerosité réside précisément dans

---

que le propriétaire foncier abordé dans les *Erga* était tout sauf modeste et que la vision d'Hésiode contenait des éléments d'idéologie aristocratique. Selon Will 1965, le tissu social présupposé par les *Erga* serait celui de propriétaires moyens ; en tout cas, l'idée d'un travail ennoblé dans une dimension éthique ferait appel à un public plus large.

**271** Même les interprétations psychologiques ne faisaient pas défaut, tantôt liées à des invariants (la terreur de la sexualité féminine), tantôt historicisées : selon Madrid 1999, 121-8, pendant l'avènement de la *polis* les Grecs se seraient éloignés de leur « pensée sauvage », liée à la religiosité chthonique ; cela aurait provoqué un sentiment de culpabilité, dont le bouc émissaire serait la femme, représentée comme la cause de tout mal.

**272** Loraux 1981c ; Bonnard 2004.

**273** Le mythe est attesté déjà dans Hés. fr. 234 M.-W. ; voir aussi Pind. *Ol.* 9.40-6, Apollod. 1.7.2.

**274** Le mythe connaît quelques naissances sans père dont Héra est la protagoniste. Seules les naissances d'Héphaïstos et de Typhon sont issues d'une tradition ancienne et toutes sont accompagnées de variantes qui effacent le manque de fécondation paternelle. À cet égard, Detienne 1976.

l'unité de leurs *genos*, qui évolue vers une complicité dans les pires actions.<sup>275</sup> Le texte d'Hésiode montre également qu'il n'y a pas de symétrie dans l'évaluation morale des hommes et des femmes, comme le pense Rudhardt, selon lequel non seulement la partie féminine de l'humanité est vicieuse, mais aussi la partie masculine.<sup>276</sup> Il est vrai qu'il y a des hommes vicieux et des femmes vicieuses, ainsi que des hommes vertueux et des femmes vertueuses, mais l'origine de ces différences n'est pas la même : chez l'homme, la dimension morale est un trait individuel ; les femmes, au contraire, sont marquées par des vices inhérents à leur *genos*, qu'elles parviennent parfois à atténuer en devenant de bonnes épouses. Cette différence trouvera sa plus grande preuve chez Sémonide d'Amorgos.

### 1.3.2.3 La poésie lyrique. Sémonide d'Amorgos et le *Blâme des femmes*

La poésie du VII<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s., née et exécutée par des hommes dans des cercles essentiellement masculins (à l'exception de Sappho, des quelques autres poétesses et des parthénées d'Alcman), présente un intérêt intermittent pour le monde féminin. Les destinataires sont souvent des hommes et les lieux d'action sont généralement des milieux masculins tels que les banquets. Dans la poésie lyrique, seule une faible trace des rôles sociaux féminins apparaît, tandis que les rôles masculins des citoyens, des combattants et des athlètes, sont présents. Les femmes sont mentionnées en tant que personnages de la mythologie (surtout dans la lyrique chorale), comme des personnages réels (ou fictifs mais proposés comme réels) ou en tant que catégorie générale. Leur présence est faible dans les œuvres de poètes tels que Tyrtée et Callinos, qui placent la guerre au centre de leurs compositions. Même Solon, qui dans ses élégies consacre de nombreuses réflexions à la condition humaine, ne semble pas croire que les femmes en font partie ; cela est significatif compte tenu du fait que l'activité législative de Solon a eu pour objet la vie des femmes dans plusieurs cas. Théognis fait peu référence à des figures féminines, ce qui n'est pas surprenant compte tenu du contenu de ses poèmes et de son contexte performatif. Les iambographes, au contraire, dirigent le *ψόγος* typique de ce genre contre les femmes, non pas en tant que catégorie, mais en tant que personnages, comme la Néoboulé d'Archiloque ou l'Arété d'Hipponax ; mais les attaques

<sup>275</sup> Sur la solidarité parmi les femmes, souvent dirigée contre les hommes, Semon. 7.90-1 W. ; Eur. *IT* 1060-2 ; *Hel.* 830 et 1627-41, fr. 108 Kn. Sur les actions criminelles ou trompeuses des femmes agissant en groupe, Eur. *Hec.* 1052, 1061-75 ; *Ion* 1113-16 ; Hdt. 4.146.

<sup>276</sup> Rudhardt 1986, 142-3.

contre les figures féminines ne diffèrent pas de celles qui visent les personnages masculins. De même, Anacréon et Alcée font allusion à des femmes, des ivrognes, des hétaires ou d'autres objets de désir, sans toutefois universaliser leurs caractéristiques.

Il ne reste dans les fragments que quelques indices de la sagesse populaire anti-féminine : il ne faut pas faire confiance aux femmes (Archil. fr. 184 W.) ; le chagrin est propre aux femmes (Archil. fr. 13.10 W.) ; les prostituées dévorent la richesse (Archil. fr. 302 W.) ; les épouses ne rendent les hommes heureux que pendant deux jours, celui du mariage et celui de leur mort (Hippon. fr. 68 W.) ; la jeune épouse avec un vieux mari est comme un bateau indocile, ayant besoin d'un gouvernail pour ne pas « accoster » ailleurs (Theogn. 1.457-60) ; « en une femme aucun compagnon ne peut croire ; elle accueille toujours l'homme du moment », tandis que « la gratitude est la vertu du jeune amant » (Theogn. 3.1367-8). L'antithèse est forte, car pour Théognis, la loyauté et la constance représentent des valeurs fondamentales (1.601-2). L'intérêt pour le mythe prévaut dans la lyrique chorale, où les femmes apparaissent comme des filles et des mères de héros. Dans les odes de Pindare, nous trouvons, parfois seulement par allusions, certaines des criminelles du mythe : Médée (*Pyth.* 4.213-52), l'épouse d'Acaste (*Nem.* 5.27-31), Ériphyle (*Nem.* 9.16), les Amazones (*Ol.* 8.47-8 et 13.88-9, *Nem.* 3.37-9) et les femmes de Lemnos (*Ol.* 4.19-28, *Pyth.* 4.252), Clytemnestre (*Pyth.* 11.16-37). Chez Bacchylide, on trouve Althée (*Ep.* 5.137-44), Déjanire (*Dyth.* 2.23-35), les filles de Proétos (*Ep.* 11.82-112), mais sans les accents de réprobation. Hélène apparaît enfin dans l'œuvre homonyme de Stésichore, puis dans la *Palinodie* (187-91 et 192-3 PMG) et dans un fragment d'Ibycos (282.5 PMG).<sup>277</sup>

Mais le poème le plus célèbre de la poésie archaïque au sujet des femmes est le fr. 7 W de Sémonide d'Amorgos (VII<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s.), auquel s'ajoute le court fr. 6 qui développe le thème traditionnel des avantages pour un homme de la bonne épouse et des inconvénients de la mauvaise (Γυναικὸς οὐδὲν χρῆμ' ἀνὴρ λητίζεται | ἐσθλῆς ἄμεινον οὐδὲ ῥίγιον κακῆς, « Il n'y a pas de bien pour un homme à conquérir plus grand qu'une femme vertueuse : que la mauvaise femme, il n'y a rien de plus effrayant au monde »).<sup>278</sup> Le fr. 7, également connu sous le nom de *Iambe sur les femmes* ou *Blâme des femmes*, est composé de 118 trimètres iambiques dans lesquels le poète propose un catalogue de dix types de femmes, dont neuf sont très négatives, mises en relation de dérivation avec un animal ou un élément naturel ; le contexte

<sup>277</sup> Des considérations sur les figures féminines dans la poésie lyrique se trouvent dans Degani 1987 et Madrid 1999, 129-76.

<sup>278</sup> Le fragment est si semblable à Hes. *Op.* 702-4 qu'il en constitue presque une métaphore en trimètres iambiques. En fait, le passage est cité par Clément d'Alexandrie pour démontrer l'inclination des païens au plagiat.

d'exécution de la composition était probablement symposiaque. Le texte, qui s'inscrit dans la tradition hésiodique, présente d'innombrables problèmes de nature textuelle et interprétative : nous nous limiterons ici à discuter des questions pertinentes pour la définition de la catégorie de *genos gynaiikon* et de son danger.<sup>279</sup>

χωρίς γυναικὸς θεὸς ἐποίησεν νόον τὰ πρῶτα. τὴν μὲν ἐξ ὑὸς τανύτριχος, τῇ πάντ' ἀν' οἶκον βορβόρω πεφυρμένα ἄκοσμα κεῖται καὶ κυλίνδεται χαμαί· αὐτὴ δ' ἄλουτος ἀπλύτοις ἐν εἴμασιν ἐν κοπρίησιν ἡμένη πιαίνεται.	5
τὴν δ' ἐξ ἀλιτρῆς θεὸς ἔθηκ' ἀλώπεκος γυναῖκα πάντων ἴδριν· οὐδέ μιν κακῶν λέληθεν οὐδὲν οὐδέ τῶν ἀμεινόνων· τὸ μὲν γὰρ αὐτῶν εἶπε πολλάκις κακόν, τὸ δ' ἐσθλόν· ὀργὴν δ' ἄλλοτ' ἀλλοίην ἔχει.	10
τὴν δ' ἐκ κυνός, λιτοργόν, αὐτομήτορα, ἣ πάντ' ἀκοῦσαι, πάντα δ' εἰδέναι θέλει, πάντη δὲ παπταίνουσα καὶ πλανωμένη λέληκεν, ἦν καὶ μηδέν' ἀνθρώπων ὄρα. παύσειε δ' ἄν μιν οὔτ' ἀπειλήσας ἀνὴρ, οὐδ' εἰ χολωθεὶς ἐξαράξειεν λίθω ὀδόντας, οὐδ' ἂν μείλιχος μυθεόμενος, οὐδ' εἰ παρὰ ξείνοισιν ἡμένη τύχη, ἀλλ' ἐμπέδως ἀπρηκτον αὐονὴν ἔχει.	15 20
τὴν δὲ πλάσαντες γῆϊνην Ὀλύμπιοι ἔδωκαν ἀνδρὶ πηρόν· οὔτε γὰρ κακόν οὔτ' ἐσθλόν οὐδὲν οἶδε τοιαύτη γυνή· ἔργων δὲ μοῦνον ἐσθίειν ἐπίσταται. κῶταν κακόν χειμῶνα ποιήσῃ θεός, ρίγῳσα δίφρον ἄσσον ἔλκεται πυρός.	25
τὴν δ' ἐκ θαλάσσης, ἣ δὴ ἐν φρεσὶν νοεῖ· τὴν μὲν γελᾷ τε καὶ γέγηθεν ἡμέρη· ἐπαινέσει μιν ξείνος ἐν δόμοις ἰδῶν· οὐκ ἔστιν ἄλλη τῆσδε λωῶν γυνή ἐν πᾶσιν ἀνθρώποισιν οὐδὲ καλλίων· τὴν δ' οὐκ ἀνεκτὸς οὐδ' ἐν ὀφθαλμοῖς ἰδεῖν οὔτ' ἄσσον ἐλθεῖν, ἀλλὰ μαινεται τότε ἄπλητον ὥσπερ ἀμφὶ τέκνοισιν κύων, ἀμείλιχος δὲ πᾶσι κάποθυμῆ	30
ἐχθροῖσιν ἴσα καὶ φίλοισι γίνεται·	35

**279** Le texte est celui de West 1972, la traduction (avec de légères modifications) est celle de M.-A. Colbeaux (<https://insula.univ-lille3.fr/2010/10/traduction-semonide-amorgos/>).

ὥσπερ θάλασσα πολλάκις μὲν ἀτρεμῆς ἔσθηκ', ἀπήμων, χάρμα ναύτησιν μέγα, θέρ<εο>ς ἐν ὥρῃ, πολλάκις δὲ μαίνεται βαρυκτύποισι κύμασιν φορ<εο>μένη.	40
ταύτη μάλιστ' ἔοικε τοιαύτη γυνὴ ὀργήν· φυὴν δὲ πόντος ἀλλοίην ἔχει. τὴν δ' ἔκ τ' τε σποδιῆς τ' καὶ παλιντριβέ<ο>ς ὄνου, ἢ σὺν τ' ἀνάγκῃ σὺν τ' ἐνιπῆσιν μόγις ἔστερξεν ὧν ἅπαντα κάπονῆσατο	45
ἄρεστά· τόφρα δ' ἐσθίει μὲν ἐν μυχῶ προνύξ προῆμαρ, ἐσθίει δ' ἐπ' ἐσχάρῃ. ὁμῶς δὲ καὶ πρὸς ἔργον ἀφροδίσιον ἐλθόντ' ἐταῖρον ὄντινων ἐδέξατο.	50
τὴν δ' ἐκ γαλῆς, δύστηνον οἰζυρὸν γένος· κείνη γὰρ οὐ τι καλὸν οὐδ' ἐπίμερον πρόσεστιν οὐδὲ τερπνὸν οὐδ' ἐράσμιον. εὐνῆς δ' ἀληνῆς ἐστὶν ἀφροδίσης, τὸν δ' ἄνδρα τὸν περῶντα ναυσίῃ διδοῖ.	55
κλέπτουσα δ' ἔρδει πολλὰ γείτονας κακά, ἄθυστα δ' ἰρὰ πολλάκις κατεσθίει. τὴν δ' ἵππος ἀβρῆ χαιτέεσσ' ἐγείνατο, ἢ δούλ' ἔργα καὶ δύην περιτρέπει, κοῦτ' ἂν μύλης ψαύσειεν, οὔτε κόσκινον ἄρειεν, οὔτε κόπρον ἐξ οἴκου βάλοι,	60
οὔτε πρὸς ἵπνον ἀσβόλην ἀλ<εο>μένη ἵζοιτ'. ἀνάγκῃ δ' ἄνδρα ποιεῖται φίλον· λοῦται δὲ πάσης ἡμέρης ἅπο ρύπον δίς, ἄλλοτε τρίς, καὶ μύροις ἀλείφεται, αἰεὶ δὲ χαίτην ἐκτενισμένην φορεῖ	65
βαθεῖαν, ἀνθέμοισιν ἐσκιασμένην. καλὸν μὲν ὧν θέημα τοιαύτη γυνὴ ἄλλοισι, τῶ δ' ἔχοντι γίνεται κακόν, ἦν μή τις ἢ τύραννος ἢ σκηπτοῦχος ἦ, ὅστις τοιοῦτοις θυμὸν ἀγλαΐζεται.	70
τὴν δ' ἐκ πιθήκου· τοῦτο δὴ διακριδὸν Ζεὺς ἀνδράσιν μέγιστον ὥπασεν κακόν. αἰσχίστα μὲν πρόσωπα· τοιαύτη γυνὴ εἴσιν δι' ἄστ<εο>ς πᾶσιν ἀνθρώποις γέλωσ· ἐπ' αὐχένα βραχεῖα· κινεῖται μόγις· ἄπυγος, αὐτόκωλος, ἅ τάλας ἀνήρ	75
ὅστις κακὸν τοιοῦτον ἀγκαλίζεται. δὴν<εα> δὲ πάντα καὶ τρόπους ἐπίσταται ὥσπερ πίθηκος· οὐδέ οἱ γέλωσ μέλει· οὐδ' ἂν τιν' εὖ ἔρξειεν, ἀλλὰ τοῦτ' ὄρᾳ καὶ τοῦτο πᾶσαν ἡμέρην βουλεύεται, ὅκως τι κῶς μέγιστον ἔρξειεν κακόν.	80



τὴν δ' ἐκ μελίσσης· τὴν τις εὐτυχεῖ λαβῶν κείνη γὰρ οἷη μῶμος οὐ προσιζάνει, θάλλει δ' ὑπ' αὐτῆς κάπαέξεται βίος,	85
φίλη δὲ σὺν φιλέοντι γηράσκει πόσει τεκοῦσα καλὸν κῶνομάκλυτον γένος. κάριπρεπῆς μὲν ἐν γυναιξὶ γίνεται πάσῃσι, θεΐη δ' ἀμφιδέδρομεν χάρις. οὐδ' ἐν γυναιξὶν ἴδεται καθημένῃ	90
ἔκου λέγουσιν ἀφροδισίους λόγους. τοίας γυναῖκας ἀνδράσιν χαρίζεται Ζεὺς τὰς ἀρίστας καὶ πολυφραδεστάτας· τὰ δ' ἄλλα φύλα ταῦτα μηχανῇ Διὸς ἔστιν τε πάντα καὶ παρ' ἀνδράσιν μένει.	95
Ζεὺς γὰρ μέγιστον τοῦτ' ἐποίησεν κακόν, γυναῖκας· ἦν τι καὶ δοκέωσιν ὠφελεῖν ἔχοντι, τῷ μάλιστα γίνεται κακόν· οὐ γὰρ κοτ' εὐφρων ἡμέρην διέρχεται ἅπασαν, ὅστις σὺν γυναικὶ τ'πέλεται,	100
οὐδ' αἶψα Λιμὸν οἰκίης ἀπώσεται, ἐχθρὸν συνοικητῆρα, δυσμενέα θεῶν. ἀνὴρ δ' ὅταν μάλιστα θυμηδεῖν δοκῇ κατ' οἶκον, ἢ θεοῦ μοῖραν ἀνθρώπου χάριν, εὐροῦσα μῶμον ἐς μάχην κορύσσεται.	105
ἔκου γυνὴ γὰρ ἐστὶν οὐδ' ἐς οἰκίην ξεῖνον μολόντα προφρόνως δεκοῖατο. ἦτις δέ τοι μάλιστα σωφρονεῖν δοκεῖ, αὕτη μέγιστα τυγχάνει λωβωμένη· κεχηνότος γὰρ ἀνδρός, οἱ δὲ γείτονες χαίρουσ' ὀρώντες καὶ τόν, ὡς ἀμαρτάνει.	110
τὴν ἦν δ' ἕκαστος αἰνέσει μεμνημένος γυναῖκα, τὴν δὲ τοὔτερου μωμήσεται· ἴσῃν δ' ἔχοντες μοῖραν οὐ γινώσκομεν. Ζεὺς γὰρ μέγιστον τοῦτ' ἐποίησεν κακόν, καὶ δεσμὸν ἀμφέθηκεν ἄρρηκτον πέδιον, ἐξ οὗ τε τοὺς μὲν Ἀΐδης ἐδέξατο γυναικὸς εἶνεκ' ἀμφιδηριωμένους...	115

C'est à part que le dieu créa l'esprit de la femme tout d'abord. L'une, sur le modèle du cochon aux longues soies ; tout dans sa maison, souillé de boue par elle, gît en désordre et roule à terre ; mais elle, sans se laver, dans ses habits sales, au milieu des ordures, engraisse. Le dieu posa une autre femme, sur le modèle du renard malfaisant, roublarde accomplie : du mal ni du bien, rien ne lui échappe. En effet, elle dit souvent « c'est mal », « c'est bien », sans distinction. Elle est d'humeur toujours différente. Une autre, sur le modèle de la chienne : elle court vite. Est le vivant portrait de sa

mère. Elle veut tout entendre, tout voir et partout scrute et rôde en aboyant, quand bien même elle ne voit personne. Un homme ne la ferait cesser, pas même sous la menace, pas même si, en colère, il lui arrachait d'un coup de pierre les dents, pas même par des paroles de miel, pas même si parmi les hôtes, elle se trouve assise. Au contraire, fermement, elle continue son cri contre lequel on ne peut rien. Une autre, après l'avoir façonnée avec de la terre, les Olympiens la donnèrent à l'homme, estropiée : une telle femme ne connaît rien de mauvais ni de bon ; le seul travail qu'elle connaisse est manger. Et lorsque le dieu prépare un hiver mauvais, frissonnante, elle tire un siège près du feu. Une autre, sur le modèle de la mer. Celle-ci a deux pensées dans son esprit : un jour, elle rit et se réjouit. L'hôte qui la verra chez elle la louera ! « Il n'y a pas de femme meilleure dans toute l'humanité, ni de plus belle ! » Un autre jour, la voir ou l'approcher est insupportable. Elle est alors furieuse, inabordable comme une chienne autour de ses petits. Elle devient sans miel, odieuse avec tous, pareille avec les ennemis comme les amis. Comme la mer qui souvent reste calme, bienveillante, grande réjouissance pour les matelots, pendant la saison de l'été, mais qui souvent aussi est furieuse, se portant çà et là, avec des vagues retentissantes. C'est à celle-ci que ressemble une telle femme, pour son humeur, mais la mer prend des apparences différentes. Une autre, sur le modèle de l'âne, couleur de cendre, frottée encore et encore. Elle n'a pas besoin de la contrainte ni des menaces pour aimer tout et se donner du mal à l'agréable ; et elle mange au fond de la maison, pendant ce temps, nuit et jour, et elle mange près du foyer. De la même façon, elle reçoit au travail d'Aphrodite n'importe quel compagnon qui vient. Une autre, race misérable et lamentable, sur le modèle de la belette : en effet, n'émane d'elle rien de beau, ni d'aimable, ni d'agréable, ni de désirable. Pourtant, elle est folle de la couche d'Aphrodite, mais elle donne la nausée à l'homme présent. Par ses vols, elle nuit beaucoup à ses voisins et souvent elle dévore des offrandes qui n'ont pas été consacrées. Une autre, c'est une cavale délicate, à la longue crinière, qui l'engendra. Elle repousse les travaux serviles et les peines sur les autres et ne pourrait toucher à la meule, ni lever le crible, ni sortir les ordures de la maison, ni s'asseoir près du fourneau. Elle évite la suie ! Et elle contraint l'homme à être son amant : elle se lave chaque jour pour enlever la crasse, deux fois, tantôt trois, et elle s'enduit d'huiles parfumées. Toujours elle porte, çà et là, sa crinière peignée, abondante, ombrée de fleurs. Beau spectacle donc qu'une telle femme, pour les autres ! Mais elle devient pour l'homme à qui elle appartient un mal, à moins que ce soit un tyran ou un porte-sceptre, qui, en son âme, s'enorgueillit de tels trésors. Une autre, sur le modèle du singe. Assurément, c'est le plus grand mal que Zeus a donné

aux hommes par cette décision. Le visage le plus laid. Une telle femme va à travers la ville pour le rire de tous les hommes. Elle a un petit cou ; elle bouge avec peine ; sans fesse, on ne voit que ses bras et ses jambes. Ah, malheureux l'homme qui embrasse un tel mal ! Mais elle connaît tous les desseins et tous les tours, comme un singe, et peu lui importe de faire rire. Elle ne pourrait faire de bien à quiconque. Au contraire, elle voit et cherche toute la journée comment faire le plus de mal possible. Une autre, sur le modèle de l'abeille : l'homme qui l'a prise en mariage est heureux. Elle seule, en effet, le blâme ne s'attache pas. La vie, grâce à elle, est florissante et prospère. Chère, elle vieillit avec son époux qui la chérit, après avoir engendré une descendance belle et renommée. Elle est remarquable, parmi les femmes, toutes autant qu'elles sont ; la grâce divine règne autour d'elle. Et elle ne se réjouit pas d'être assise parmi les femmes où l'on parle d'amour. De telles femmes Zeus gratifie les hommes, de celles qui sont les plus belles et les plus avisées. Ces autres tribus, c'est selon le plan de Zeus qu'elles existent, toutes, et elles restent près des hommes. Zeus, en effet, a créé ce très grand mal, les femmes : si l'une semble avoir quelque utilité pour celui qui la tient, assurément, elle devient pour lui un mal. En effet, il ne passe pas le jour entier le cœur léger, celui qui est avec une femme, et il n'écartera pas facilement la Faim de sa demeure, ennemie qui habite sous son toit, malheur venu des dieux. Si un homme, semble-t-il, se réjouit vraiment dans sa maison, par la volonté divine ou grâce à la faveur d'un pair, sa femme trouve un motif de blâme et elle s'arme pour le combat. Où se trouve une femme, on ne pourrait recevoir avec empressement l'étranger qui vient dans sa maison. Et celle qui semble la plus sage, se trouve provoquer les plus grands outrages : alors que l'homme est bouche bée, les voisins se réjouissent de voir comme il se trompe, lui aussi. Chaque homme louera, en se souvenant, sa propre épouse, mais il blâmera celle de l'autre : nous avons le même lot et nous ne le savons pas ! Zeus, en effet, a fait ce très grand mal et il a mis autour des pieds des liens infrangibles, à partir du jour où Hadès a reçu ceux qui combattaient pour une femme...

Le texte présente de nombreux thèmes traditionnels et est influencé par différents genres littéraires. La première partie (vv. 1-95) constitue un catalogue,<sup>280</sup> structurellement similaire aux catalogues épiques, et comparable pour le sujet au catalogue des femmes dans *Od.* 11.225-332 et aux *Éhéés* : τὴν μὲν... τὴν δέ... τὴν δέ... τὴν δέ qui marquent le texte, remplissent la même fonction que ἡ οἴη dans le

**280** Sur la logique d'organisation du catalogue de Sémonide, voir Anderson 2018, qui rend compte des hypothèses à cet égard.

poème d'Hésiode. De l'épopée, Sémonide s'inspire également du langage, surtout dans certaines sections ; la principale référence pour le contenu est Hésiode. À la tradition de l'*ainos* on doit plutôt la juxtaposition des types humains aux animaux, tandis que le *psogos* qui constitue le fil rouge du poème est lié au genre iambique ; sur ce dernier se greffe la misogynie de la culture populaire et de la tradition sapientielle. L'imbrication de toutes ces suggestions met en évidence l'opération d'intertextualité réalisée par le poète et révèle le manque de vraisemblance de l'hypothèse qui fait de ce dernier un membre des classes populaires ou un banal imitateur d'Hésiode.<sup>281</sup> La physionomie traditionnelle de la composition ne permet pas d'utiliser le texte – comme cela a été fait récemment – comme une source historique utile pour reconstruire les rapports sociaux de sexe dans la Grèce du VII<sup>e</sup> s.<sup>282</sup>

Reprenant la conception d'Hésiode de la femme comme mal envoyé par Zeus, Sémonide commence par affirmer que « le dieu » créa la femme « à part ». Le premier problème d'interprétation concerne l'adverbe *χωρίς* en *incipit* : les femmes sont-elles séparées des hommes ou l'une de l'autre ? La multiplicité des catégories de femmes qui suivent, et que le poète définira plus tard *φύλα* (v. 94), nous amènerait à penser à une séparation entre elles : chaque femme, qui est issue d'un animal ou d'un élément naturel,<sup>283</sup> présente en effet une physionomie qui lui est propre. En controverse avec Hésiode, Sémonide briserait l'unité du *genos* des femmes, remplacé par la multiplicité et la variété des *phyla*.<sup>284</sup>

À y regarder de plus près, il reste cependant des éléments ambigus dans le texte qui ne sont pas clarifiés par cette interprétation, à commencer par le fait qu'avant d'introduire son catalogue de *phyla*, au v. 1, Sémonide parle du tempérament féminin (*νόον*) au singulier : cela suggère une nature typique de l'ensemble du *genos gynai-kon*. Comme Loraux, nous pourrions laisser à *χωρίς* son ambiguïté, pour indiquer à la fois la diversité des personnages entre eux et la séparation du *νόον* féminin du *νόον* masculin. Par ailleurs, il ne semble

<sup>281</sup> Pour une critique de cette hypothèse, Roscalla 2003.

<sup>282</sup> Osborne 2001, 47 ; Morgan 2005.

<sup>283</sup> La relation exacte entre les animaux/éléments et les femmes est incertaine : s'agit-il d'une filiation ? S'agit-il d'une dérivation d'un autre type ? D'une similitude ? D'une métaphore ? Cette relation est introduite dans huit cas par *ἐκ* « qui vient de » (ce qui peut indiquer une dérivation par filiation, fabrication ou métamorphose), sans mentionner les sujets créateurs ; de la femme qui vient de la terre on dit que les dieux l'ont façonnée, tandis que pour la femme-cheval, une filiation est indiquée (*τὴν δ' ἵππος [...] ἐγένετο*) et la chienne est définie *αὐτομήτορα* « le vivant portrait de sa mère ». Ce n'est que dans le cas de la femme-mer qu'une similitude est utilisée (*ὡσπερ θάλασσα*).

<sup>284</sup> Loraux 1981a. Sur les ambiguïtés dans l'utilisation de *χωρίς*, *γένος*, *φύλα*, voir Anderson 2018.

pas que Sémonide ait voulu souligner l'opposition conceptuelle entre *genos* et *phyla* en accordant une attention particulière au lexique, puisqu'au v. 50 il utilise *genos* pour indiquer le *phylon* de la belette, comme s'il s'agissait de synonymes ; l'utilisation de *phylon* comme synonyme de *genos* est également attestée ailleurs (e.g. Soph. fr. 591 R.). Il ne s'agirait donc pas d'une substitution du *genos* par le *phyla*, mais d'un *genos gynaikon* unitaire au sein duquel s'articulent différentes espèces de typologies féminines, qui incarnent les différents vices des femmes.

Au lieu de définir le fragment de Sémonide à travers le prisme d'une controverse présumée avec la tradition hésiodique, il faudrait plutôt signaler une variation du modèle dans la continuité, une différence liée à une question d'accent mis sur les enjeux et non à une divergence substantielle dans l'inspiration. Le catalogue de Sémonide basé sur les *phyla* nous semble répondre à des besoins liés au genre littéraire et à la relation avec le public : alors que dans les deux poèmes hésiodiques, la dépréciation du *genos gynaikon* s'insérerait dans un contexte plus large, mythique et sapientiel, et était déjà suffisamment justifiée et déclinée à travers le mythe de Pandore, le choix de Sémonide – qui concentre sa satire dans une courte composition probablement destinée au public d'un symposium –, <sup>285</sup> est de privilégier la *poikilia* des *phyla*. En reprenant le modèle, il compose une variation sur le thème principal, de manière à déployer le *psogos* et l'ironie pour le plaisir des auditeurs, qui ont certainement apprécié le filon du blâme des femmes. D'une dimension traditionnelle, nous passons à une dimension d'auteur dans laquelle ce n'est pas tant le « moi » individuel de Sémonide qui s'exprime que le « nous » communautaire composé du poète, de son public et des hommes en général (v. 114 : γινώσκομεν) ; tous ces derniers sont également railés parce qu'ils sont des proies faciles pour les femmes.

La complémentarité entre *genos* et *phyla* et la continuité avec Hésiode est confirmée par le fait que, à y regarder de plus près, la notion de *genos gynaikon* n'est pas vraiment niée, mais apparaît à plusieurs reprises dans le texte, à la fois explicitement et implicitement. Après le catalogue des dix typologies féminines, dont une seule est bonne pour les hommes, le poète commence en fait une variation sur le thème hésiodique de la mauvaise nature des femmes (vv. 96-118). Dans cette invective, les femmes sont traitées comme une unité compacte, et il ne semble pas y avoir d'exception, même pour le seul type positif. À partir de la formule Ζεὺς γὰρ μέγιστον τοῦτ' ἐποίησεν κακόν encadrant le passage (v. 96 et v. 115), la référence à Hésiode est explicite : la faim qui accompagne la femme vue comme un ventre

<sup>285</sup> Selon Seelentag (2014) le contexte de l'exécution étaient les fêtes rurales auxquelles participaient les petits propriétaires fonciers.

oisif, le blâme et le rire des voisins, la force de séduction comme δεσμών ἄρρηκτον, la création de la femme comme μηχανή, la dure nécessité du destin masculin, la nature féminine trompeuse...

Plus intéressante encore est la présence implicite du *genos gynai-kon* dans la première partie : si l'on observe les caractères féminins répertoriés et esquissés par Sémonide et si l'on réunit les tesselles de la mosaïque, on s'aperçoit que de la somme des vices de ces catégories féminines émerge le portrait du *genos gynai-kon* hésiodique, résumé par la figure de Pandore et ici décliné du point de vue grotesque : la méchante ruse du renard, expert en tout (πάντων ἴδρι-ν),<sup>286</sup> mais qui, en proie à son instabilité, ne distingue pas le bien du mal ; l'impudence de la chienne (qui rappelle le κύνεόν νόον de Pandore), curieuse et bavarde ; l'avidité et la paresse de la femme moulée dans la terre, qui, bien que semblable à Pandore dans sa fabrication, rappelle plutôt la femme-faux bourdon de la *Théogonie*. La femme de la terre est aussi πηρός (v. 22), ce qui signifie littéralement « mutilée », dans le corps ou dans l'esprit : l'idée du manque de capacité de la femme, de la femme en tant que mâle mutilé, se répandra surtout à l'époque classique à côté de l'idée archaïque de l'extranéité entre les deux sexes. L'inconstance et la duplicité d'esprit constituent la spécificité de la femme qui vient de la mer, qui alterne entre la gentillesse et la fureur (vv. 33 et 39, μαίνεται), une nature ambiguë comme celle de Pandore, un *dolos* parfois caché sous de douces apparences. La comparaison avec la chienne réaffirme ici la « chiennerie » comme caractère du genre féminin.<sup>287</sup> La paresse revient dans la figure de la femme-ânesse, qui ne travaille que si elle est forcée : comme la femme hésiodique, l'ânesse de Sémonide (et peu après la jument) n'aime pas le *ponos*. Elle est au contraire encline à la gourmandise, soulignée par l'exaspération grotesque avec laquelle les rythmes des repas sont indiqués (v. 47 : προνὺξ προῆμαρ), et par la répétition de ἐσθίει en deux vers contigus et dans la même position métrique (vv. 46-7) : cette femme se goinfre non seulement ouvertement, mais aussi secrètement ἐν μυχῷ, confirmant la tromperie de la nature féminine. Typiquement féminine est aussi l'inclination à la luxure, qui dans les textes anciens (et dans Hésiode aussi), va de pair avec la glotonnerie, et que l'ânesse possède au point de s'accoupler avec celui qui se trouve à sa portée : le souvenir revient à la femme-*gaster* hésiodique, qui ne produit rien, mais consomme les fruits du travail du mâle. La luxure et la gourmandise sont également des défauts caractéristiques de la belette, δύστηνον οἰζυρὸν

<sup>286</sup> Ἄλιτρος peut avoir une valeur positive, « astucieux », mais il signifie plus souvent « méchant » (Hom. *Il.* 8.361 ; Theogn. 1.377). Ἴδρις indique habileté et prévoyance, mais aussi la ruse (Hom. *Od.* 23.82).

<sup>287</sup> Sur la « chiennerie » des femmes, voir *infra*, chap. 2.3.1.2.

γένοϛ<sup>288</sup> qui dégoûte l'homme par son insatiabilité, nuit aux voisins et va même jusqu'à dévorer les offrandes sacrificielles. La femme-jument, belle et vaniteuse, est le type féminin le plus proche de Pandore, un « beau mal » qui subjugué les hommes avec la force sans issue de sa séduction (v. 62 : ἀνάγκη) ; elle non plus n'aime pas travailler,<sup>289</sup> et passe le temps à se laver et à se coiffer. En contrepoint avec la jument gracieuse, le principal défaut de la femme issue du singe est la laideur : le poète semble considérer la disharmonie physique au moins aussi grave que les défauts moraux, puisqu'il la décrit avec une richesse de détails et avec un sarcasme plus extrême que celui réservé aux autres types de femmes. L'idée que les défauts physiques reflètent ou annoncent les défauts moraux est, du reste, grecque. La femme-singe est à l'opposé de la beauté parfaite des femmes homériques mais aussi de la femme à la « croupe attifée » d'Hésiode : qu'elle soit trop belle ou trop laide, la femme jette le ridicule sur son mari. Mais cela ne suffit pas : cette femme tente par tous les moyens de nuire aux autres.

Les neuf catégories féminines de Sémonide résumant donc les clichés hésiodiques et, plus généralement, le discours misogynie sur le *genos gynaikon* : la femme-truie semble être l'exception, car le trait de la saleté n'est pas un *topos* répandu. L'exception, cependant, n'est qu'apparente : le trait pertinent de la truie n'est en fait pas la saleté mais l'indolence poussée à l'extrême, dont la saleté est une conséquence. De cette façon, tous les *phyla* recomposent ainsi un ensemble, le *genos* dangereux des femmes. Les défauts qui leur sont attribués ne sont souvent pas les vices par excellence de chacun des animaux choisis par le poète,<sup>290</sup> mais au contraire, l'animal prototype perd son autonomie et devient porteur de défauts typiquement féminins. Cela explique pourquoi certains vices ne sont pas typiques d'une seule typologie d'animaux/éléments, mais de deux ou plusieurs. Ces vices, exprimant ce que la femme ne doit pas faire, proposent en filigrane les bonnes règles du comportement féminin : tempérance, chasteté et fiabilité, les vertus subsumées sous la catégorie de *sophrosyne* et qui seront décrites quelques siècles plus tard dans l'*Économique* de Xénophon.

**288** Le poète est féroce à propos de cette catégorie : δούστηνος est utilisé par Sémonide (fr. 1 W.) pour indiquer les maladies qui touchent les mortels, οἰζυρός est ce qui produit οἰζύς, la misère. La belette était pour les Grecs un animal de mauvais augure ; selon Degani 1987, 86-7, ce serait plutôt une mouffette qui dégoûte l'homme par son odeur, comme les femmes de Lemnos.

**289** Les travaux ménagers sont définis δούλι' ἔργα : est-ce le point de vue du poète ou de la jument ? Le type de travail effectué par les femmes est-il assimilé à celui des esclaves en raison de sa faible valeur ?

**290** Sur les clichés anciens liés à ces animaux, Egoscózábal 2003. Selon Anderson (2018), les types féminins du catalogue constituent une collection assemblée à partir d'une variété de modèles archaïques.

Le *psogos* de Sémonide exprime donc trois niveaux de critique. Le premier est générique : les femmes sont naturellement vicieuses et dangereuses pour les hommes. Le second exprime la caractéristique commune de ces vices, à savoir le fait qu'ils sont en antinomie avec tout ce que la société juge approprié pour une femme ; on préfigure ici l'idée, à laquelle les philosophes donneront une forme théorique, selon laquelle la femme, dépourvue de rationalité, est par nature la proie des passions. Enfin, nombre de ces vices conduisent à la violation des normes de la morale de l'époque : les femmes ne permettent pas à leurs maris de respecter les règles de l'hospitalité (vv. 19, 106-7) ; elles n'honorent pas la règle selon laquelle il faut « faire du bien à ses amis et du mal à ses ennemis » (vv. 35, 22-3) ; elles se moquent du *gelos* qui s'abat sur leur mari à cause d'elles, ce qui est une cause de déshonneur, transgressant le principe selon lequel on ne doit pas pouvoir parler des femmes honnêtes (vv. 74, 79, 110-11) ; elles négligent les tâches domestiques qui leur sont assignées (vv. 3-6, 44-5, 58-61) ; elles volent et même commettent l'impiété en mangeant la nourriture des offrandes (vv. 55-6). Elles constituent donc une menace non seulement individuelle, mais aussi sociale et politique : par le rire et en utilisant des sujets misogynes traditionnels, le poète ravive ainsi la gynécophobie de son public.

Ce n'est pas une coïncidence si aucune de ces femmes n'est liée à la maternité et aux activités connexes, de la même manière que leur ancêtre Pandore ne l'était pas. Comme chez Hésiode, dans le fr. 7 de Sémonide également le *ponos* des femmes est gommé ; au contraire, l'insistance sur la paresse féminine le nie. Une sorte de *lapsus* de l'auteur nous en restitue pourtant les traces à travers la liste des travaux domestiques « féminins » qu'il cite lui-même pour dire que la femme-jument les rejette. Plus tard Phocylide brisera le silence en mentionnant le travail des femmes et leur devoir d'être laborieuses.

Il reste une catégorie à examiner dans le catalogue de Sémonide, une exception à la vision déclinée jusqu'à présent : la femme-abeille, la bonne épouse, qui concentre en elle toutes les vertus féminines, l'inverse de Pandore, avec laquelle elle partage cependant la *χάρις*. Fidèle et irréprochable, la *melissa* fait fructifier la fortune de son mari, qu'elle aime et dont elle est aimée en retour, et elle n'assiste pas aux réunions de femmes. Elle engendre des enfants – elle, le fait – beaux et illustres, dans le cadre d'un mariage légitime : des enfants « semblables à leur père », aurait dit Hésiode. Pour elle, le langage du poète s'élève à travers le style épique.

Comment expliquer l'incohérence entre l'éloge de la *melissa* et la véhémence de l'invective contre l'ensemble du *genos gynaiikon* ? Ce contraste a conduit dans le passé certains interprètes à disjoindre les deux parties du texte, en supposant que la seconde était le début d'une nouvelle composition ou une interpolation. L'incohérence est cependant apparente : la femme-abeille est autant hésiodique que



les autres. Comme nous l'avons vu, même le poète d'Ascra admet l'existence d'une bonne épouse, qui fait la fortune de son mari : le *topos* sera répandu parmi les auteurs ultérieurs.<sup>291</sup> Chez les deux poètes, cette possibilité est cependant minoritaire et – comme l'affirme Hésiode et comme le théoriserait plus tard Xénophon dans l'*Économique* – l'existence d'une telle épouse est subordonnée à une éducation préalable par son mari, qui devra épouser une jeune femme, la modeler et garder son danger potentiel sous contrôle. Après tout, même chez Sémonide, la *melissa* reste intacte parce qu'elle n'a aucun contact avec d'autres femmes, présentées une fois de plus comme un groupe de solidarité :<sup>292</sup> ni bavarde, ni objet de bavardage, dans un contexte idéologique où le discours entre femmes est considéré comme dangereux. Dans un certain sens, la *melissa* n'est pas une vraie femme, et c'est peut-être précisément pour cette raison qu'elle est qualifiée de vertueuse, au moins partiellement éloignée du *genos gynaikon*. Cette exception coexiste avec l'idée que la femme est un mal, bien que nécessaire, et que la nature féminine est défectueuse : en effet, le rêve interdit de l'homme grec, maintes fois répété dans les proverbes et les auteurs, n'est jamais qu'il n'y ait que de bonnes épouses, mais qu'on puisse procréer sans femmes. Un passage d'Euripide (fr. 463 Kn.) montre la compatibilité entre l'existence d'une épouse vertueuse et le jugement négatif sur les femmes en général : « Jamais un homme, s'il est sage, ne doit lâcher la bride à sa femme, ni par faiblesse la laisser commander ; car en elle rien de fiable. Quand on trouve une femme vertueuse, on a de la chance dans son malheur » (εὐτυχεῖ κακὸν λαβῶν).

Après avoir parlé de la *melissa* et avoir à nouveau décliné le thème de la femme comme *kakon*, le texte du fr. 7 est interrompu par le souvenir d'Hélène, archétype mythique de la dangerosité féminine ; la composition est peut-être incomplète, comme le suggère τοὺς μὲν, sans son corrélatif.

Parler du succès de Sémonide est compliqué, comme dans le cas d'Hésiode : en l'absence de références ponctuelles, il est difficile d'établir si, au cours des siècles, certains discours sur les femmes reprennent ce poète ou si elles se réfèrent à une tradition misogyne plus générique. Le fr. 2 G.-P. de Phocylide, de datation incertaine, appartient probablement à la première catégorie. Selon les éditeurs de Sémonide, il constitue une imitation intentionnelle, une métaphore

**291** D'innombrables exemples se trouvent dans la *pars secunda* du *Sur le mariage* de Stobée.

**292** Sémonide ne prescrit pas la ségrégation des femmes, mais, comme pour les neuf autres types, on peut déduire de son contraire le bon modèle de comportement. Le thème de la nécessité de contrôler les épouses est courante à l'époque archaïque et classique (e.g. Aesch. *Sept.* 200-1 ; Eur. *Héracl.* 474-7 ; *Hipp.* 645-50 ; *Andr.* 876-8 et fr. 111, 521, 1061, 1063 Kn.).

sélective et synthétique du fr. 7 du trimètre à l'hexamètre.<sup>293</sup> Phocylide répertorie quatre φῦλα de femmes, issues de la chienne, de la truie, de la jument et de l'abeille :

Et ce qui suit est de Phocylide : de ces quatre types sont issues les espèces des femmes (φῦλα γυναικείων) : une de la chienne, une de l'abeille, une de la truie féroce, une de la jument à la crinière touffue. Elle est robuste, rapide, vagabonde, la meilleure pour l'apparence. Celle qui vient de la truie féroce n'est ni mauvaise ni bonne ; celle qui vient de la chienne est dure et sauvage ; celle qui vient de l'abeille est douée pour administrer la maison et sait travailler ; c'est cette dernière, cher ami, que tu dois souhaiter avoir pour le mariage séduisant.

Dans la figure de sa *melissa*, Phocylide effectue un changement par rapport à Sémonide : les qualités de la *gyne oikonomos*, administratrice qui « sait travailler » dans l'*oikos*, sont définies.

### 1.3.3 L'altérité féminine du *mythos* au *logos*. L'âge classique

#### 1.3.3.1 Le théâtre athénien

Les genres dans lesquels les femmes – et en particulier celles dangereuses – sont le plus représentées à l'époque classique sont la tragédie et la comédie :<sup>294</sup> chœurs de femmes, drames dédiés à une femme, tueuses de maris et d'enfants, *parthenoi* héroïques sacrifiées pour leur patrie, épouses dévouées, adultères, femmes soldats et grévistes sexuelles se relaient sur la scène du théâtre de Dionysos entre le V<sup>e</sup> et le IV<sup>e</sup> s. Par rapport aux autres genres, l'accent mis sur la différence entre les sexes comme moteur de conflit s'intensifie. Face à l'asymétrie des rôles sociaux qui caractérisait Athènes à l'époque, d'innombrables chercheurs se sont interrogés sur la raison de cette présence féminine exubérante au théâtre : une présence caractérisée par une extraordinaire puissance expressive dans la représentation des protagonistes, rarement égalée par des personnages masculins.

La question est profondément et peut-être irrémédiablement problématique, aussi parce qu'elle est liée à des enjeux plus générales concernant le théâtre de l'âge classique. Dans quelle mesure, par exemple, la dimension politique, la dimension religieuse-rituelle et

<sup>293</sup> Pellizer, Tedeschi 1990, XXXV-VI.

<sup>294</sup> Les représentations des femmes dans l'ethnographie, l'historiographie et l'art oratoire seront brièvement discutées dans la partie centrale de cet ouvrage en relation avec les différentes catégories de femmes dangereuses.

le côté ludique se croisaient-ils dans les pièces ? Quelle était la fonction des œuvres par rapport au contexte historique et avec l'idéologie de la cité ? Dans quelle mesure leurs messages étaient-ils conformes aux attentes éthiques du public ?<sup>295</sup> Ces questions générales – et bien d'autres – sont cruciales et préliminaires pour clarifier les raisons de la présence des femmes au théâtre, de même que l'angle adopté pour l'interprétation du fait tragique et comique est discriminant, selon que l'on privilégie une approche ritualiste, psychanalytique, historiciste, structuraliste, etc.<sup>296</sup> La question est d'une ampleur immense : nous nous limiterons donc à définir de façon synthétique les fondements que nous prenons comme base théorique, et nous aborderons ensuite, tout aussi brièvement, le débat sur les personnages féminins du théâtre.

Pour commencer, une évidence : le théâtre d'Athènes est une institution politique au sens large du terme, organisée par la *polis* en l'honneur d'un dieu de la *polis* et à laquelle la *polis* favorise l'accès, notamment après l'institution du *theorikon* ; les œuvres sont sélectionnées par les archontes, financées, et jugées par des citoyens. De cette façon, la communauté est à la fois le client et le destinataire des pièces, et les représentations constituent un événement religieux et social. En l'absence d'un appareil d'État stable et d'une classe permanente de professionnels politiques, la production intellectuelle joue également une fonction créative dans le système idéologique et joue un rôle important dans la cohésion de la *polis*. Les efforts déployés par l'État pour encourager la participation des citoyens aux concours montrent comment ceux-ci constituent une forme de ciment social et insufflent un partage de valeurs à la fois rassurant et stabilisateur ; la propagande de l'idéologie démocratique et de ses valeurs fondatrices consolidait l'image de la « cité des égaux », basée sur l'isonomie et l'iségorie, indivisible et en paix avec elle-même.

Comme cela a été largement souligné, les tragédies reflètent les transformations de la société dans laquelle elles surgissent. Elles projettent à l'horizon du mythe et de l'espace géographique d'Athènes, à travers un processus de médiation artistique, des problèmes actuels d'ordre philosophique, politique, social, religieux, ainsi que des débats sur la condition humaine et ses limites.<sup>297</sup> Une projection similaire se produit, bien que sous des formes différentes, dans les mondes fantastiques et les événements irréalistes de la comédie. Sur

**295** La bibliographie sur l'idéologie de la cité et le discours civique est sans fin. Nous n'en rendons pas compte ici, pas plus que nous ne rendons compte de la vaste bibliographie sur les interprétations du théâtre antique.

**296** On trouvera un bref aperçu des principales approches critiques de la tragédie dans Goldhill 1997.

**297** Vernant, Vidal-Naquet 1972.

cette base, ces représentations ne pouvaient que constituer une courroie de transmission importante de la mémoire historique d'Athènes et de son idéologie, qui a favorisé le consensus, consolidé l'identité civique et le sentiment d'appartenance autour de valeurs communes, et renforcé la stabilité des classes dirigeantes. Elles ont également fourni une image d'Athènes aux citoyens des *poleis* alliées qui ont afflué aux Dionysies au printemps.

Des textes et des contextes idéologiquement disciplinés, pourrait-on dire. Et pourtant, ce n'est pas exactement le cas ; à y regarder de plus près, tout ce qui a été dit jusqu'à présent ne suffit pas à définir le théâtre classique. En fait, il s'agit d'une forme polyvalente et dialogique par excellence, le porte-parole de contradictions et d'ambiguïtés irréductibles à une seule ligne d'interprétation ; il donne la parole à des hommes du peuple, comme les héros comiques, ou à des groupes marginaux comme les femmes et les esclaves, il est traversé par des courants souterrains que l'idéologie de la cité nie et rejette : la conscience de l'existence de conflits dans la *polis* et des apories de la rhétorique nationale, la tension entre l'égalité en tant que principe politique et l'inégalité économique réelle, les menaces internes à l'ordre social. Un ordre que le théâtre innerve et dont il met en même temps en évidence les contradictions, surtout dans les dernières décennies du V<sup>e</sup> s. Les valeurs fondatrices de la communauté et les thèmes que l'on pourrait définir comme « universels » sont sans cesse repris, réinterprétés, resémantisés, remis en question et même subvertis ; le rire comique attaque les politiciens et les institutions, désacralise les dieux. En ce sens, le théâtre intègre le conflit et constitue une plate-forme continue de négociation des valeurs pour une communauté qui, en l'espace d'un siècle, a été confrontée à des changements radicaux, accompagnés des incertitudes et des fluctuations que cela entraîne sur le plan moral, culturel, religieux.

Le théâtre devient l'un des lieux où les citoyens athéniens greffent le débat sur ces changements, au fil des années et à travers de nombreux ouvrages et auteurs : le passage de l'ordre aristocratique à la démocratie, le passage d'une vision mythique-religieuse et des valeurs héroïques aux formes de pensée et aux pratiques de la cité, la relation de cette dernière avec l'ordre cosmique et divin, la question de la responsabilité et de la culpabilité dans les actions humaines, la justification de l'impérialisme, la métamorphose de la *parrhesia* en persuasion manipulatrice, le statut ambigu de la guerre comme source d'honneur et d'horreur, jusqu'à la fissuration des valeurs civiques et la défaite d'Athènes à la fin de la guerre du Péloponnèse. Le théâtre reflète également l'évolution des rapports de force au sein de la communauté : la démocratie s'est progressivement imposée à Athènes et ce régime n'a pas la pleine approbation de tous les citoyens, mais seulement d'une partie, tandis que la partie conservatrice, qui est la plus impliquée dans la production et l'organisation de

spectacles, est restée longtemps tiède, sinon hostile, dans certaines phases, à cette forme de gouvernement.

Avec la réforme solonienne, la *polis* est née comme une réponse à une crise économique, un conflit social et une crise politique des *gene* aristocratiques ; l'articulation censitaire de la citoyenneté est une forme de médiation entre les parties et une solution - plus politique qu'économique - à la crise. Le théâtre contribue à poursuivre cette forme de médiation entre les intérêts des différentes classes sociales, en aidant la démocratie athénienne à se définir, à se préserver, à se remettre en question : à travers la représentation des conflits et des débats, la tragédie et la comédie offrent une contribution au rétablissement d'un équilibre.<sup>298</sup> En fait, le statut de *Gesamtkunstwerk* du théâtre antique lui permet de susciter des émotions et une interaction symbolique par l'*opsis* et la musique, ce qui augmente ses capacités didactiques par rapport aux autres genres.

Tout comme il est simpliste de définir le théâtre comme un simple moyen de propagande, il serait naïf de penser que l'extraordinaire puissance expressive, l'ambivalence incessante et l'ouverture polyphonique - et antiphonique - des drames anciens aux personnages « sans voix » étaient incompatibles avec leur fonction idéologique. En effet, l'idéologie s'exprime non seulement à travers des distillats de propagande, comme le cinéma stalinien des années 40 ou les essais de Francis Fukuyama,<sup>299</sup> mais aussi dans d'immenses œuvres d'art qui sont tout sauf monolithiques. Il serait irréaliste de faire remonter toutes les représentations fictionnelles à un système idéologique unitaire et préétabli dont la cohérence serait postulée : il ne s'agit pas d'un plan diabolique des classes dirigeantes d'Athènes en collusion avec des poètes complaisants, mais d'un dispositif, d'un mécanisme inconscient d'auto-préservation par une forme politique basée sur le consensus, très différente des régimes orientaux contemporains, basés plutôt sur une franche répression de la dissidence. Les poètes créent des œuvres qui nécessitent l'approbation du public et du jury pour gagner un concours : ils sont donc appelés à construire des intrigues convaincantes, mais aussi porteuses de contenus qui rencontrent la faveur et représentent le bon sens du plus grand nombre de spectateurs, des personnes qui se sentent appartenir à une communauté politique et qui partagent pour la plupart ses valeurs.

La tragédie est imprégnée d'idées visant à perpétuer les structures principales de la cité démocratique. Elle véhicule notamment trois principes clés de la société athénienne, qui correspondent à

<sup>298</sup> Ober, Strauss 1990 ; Hall 1997, 117.

<sup>299</sup> Nous faisons référence à l'essai *The End of History and the Last Man*, New York 1992.

trois rapports matériels d'oppression : la suprématie athénienne sur les autres cités, la suprématie des citoyens sur les esclaves, la suprématie des hommes sur les femmes. La déploration de la « condition féminine » ou l'affirmation de l'humanité des esclaves, ne vient jamais – et la prétention serait anachronique – remettre en cause les inégalités inscrites dans la « nature », allant ainsi miner le rapport social matériel d'oppression sous-jacent. Pourtant, d'une certaine manière, la tragédie fait sa réflexion dans une forme qui est plus avancée politiquement que la société qui la produit.<sup>300</sup> La perception de cette non-conformité est attestée par les anciens eux-mêmes, à commencer par Aristophane, qui, accusant Euripide de démocratie excessive pour avoir donné la parole aux femmes et aux esclaves (*Ran.* 948-51), semble révéler inconsciemment la contradiction entre la rhétorique démocratique sur l'isonomie et l'exclusion de ces deux groupes sociaux.

Il en va de même pour la comédie, qui est elle aussi étroitement liée à la réalité contemporaine. Sur la scène comique, les événements et les débats théâtraux et philosophiques de l'Athènes contemporaine, mais aussi les questions générales liées à la vie en communauté, comme l'éducation des jeunes ou la religion, ont été proposés à travers le prisme déformant de la satire et la pluralité des tons typique du *spoudaio geloion*. Comme la tragédie, la comédie se caractérise également par des ambiguïtés telles qu'elle a été diversement considérée au fil des ans comme une forme de divertissement désengagé, un exemple de littérature carnavalesque, une forme de compensation modératrice des tensions, un rituel d'auto-célébration du corps social, le genre par excellence de l'idéologie de la *polis*, produit de poètes démocratiques modérés ou à l'opposé des élites conservatrices et traditionalistes ou encore des composantes pro-oligarchiques.<sup>301</sup> La nature politique de l'*archaia* ne fait aucun doute : bien que les seules comédies conservées dans leur intégralité soient celles d'Aristophane, ce fait est confirmé à la fois par des fragments de comédies perdues d'autres poètes,<sup>302</sup> et par l'opinion des anciens, qui considéraient l'attaque des puissants comme le trait pertinent de ce genre.

Même en ce qui concerne la comédie, il est inutile de se demander si le but des dramaturges était de gagner un concours ou plutôt d'éduquer/endocliner le public, comme s'il s'agissait de vocations et

**300** Hall 1997, 125. L'affirmation selon laquelle la tragédie suggérerait une vision égalitaire de la société, nous semble excessive.

**301** Un bilan sur les interprétations anciennes et modernes de la fonction politique de la comédie dans Olson 2010. Au panorama présenté par Olson, il faut ajouter au moins l'interprétation de Rösler, Zimmermann 1991 et celle de Riu 1999.

**302** Olson (2010, 59-69) est dubitatif quant à la nature politique des comédies avant 430 av. J.-C. ; mais il nous semble que des personnalités comme celles de Cratinos et Eupolis sont révélatrices du caractère politique de l'*archaia* dans son ensemble.

d'objectifs alternatifs et opposés. Le poète n'était pas un *agit-prop* et son œuvre consistait avant tout à faire rire, à remporter une victoire si possible : mais la manière la plus appropriée de faire rire dans une communauté comme l'Athènes du V<sup>e</sup> s. était de mettre en scène la communauté elle-même, les types humains, les personnages, les événements, les coutumes que les spectateurs connaissaient bien, dans lesquels ils s'identifiaient ou qu'ils dépréciaient, dont ils comprenaient les facettes.<sup>303</sup> Quoi que pensaient les poètes comiques – trop souvent calqués sur le profil politique d'Aristophane – et qu'ils aient eu ou non une volonté pédagogique,<sup>304</sup> il est certain que le rire et les thèmes politiques allaient de pair, surtout en conjonction avec les formes typiques de l'*archaia* comme le « langage du ventre », la scatologie, les renversements de rôles, les aventures surréalistes des hommes de la rue qui devenaient des protagonistes-héros. La violence de l'attaque et le sarcasme devaient rendre le spectacle encore plus agréable : les différents niveaux de comédie s'adressaient aux différentes couches sociales du public, qui avaient un niveau d'éducation hétérogène et étaient soumises à des stimuli différents.

Si le poète veut faire rire le public et gagner ses faveurs, il doit plaire au plus grand nombre et non aux *élites* dissidentes. Faire plaisir au plus grand nombre signifie se mettre à l'écoute du public, utiliser des stéréotypes culturels répandus, parler sa propre langue, partager sa mentalité, proposer des discours populistes.<sup>305</sup> Mais, comme le montrent les genres satiriques au fil des siècles et même la satire politique contemporaine, plaire à la plupart des gens signifie avant tout savoir combiner la moquerie des puissants et la dissolution temporaire des hiérarchies avec l'intouchabilité des structures politiques et économiques au sein desquelles les hommes politiques se relaient et que l'idéologie dominante consacre : dans le cas d'Athènes, la propriété privée, l'esclavage, l'appropriation des femmes, l'impérialisme, l'inévitabilité des hiérarchies sociales. Ce qui peut être critiqué, ce sont tout au plus les modalités de gestion de ces structures.<sup>306</sup> Blâmer le *statu quo* n'équivaut donc pas à remettre en cause le système démocratique : il faut s'attaquer aux puissants, aux philosophes, aux poètes, aux devins, aux charlatans mais sans remettre

**303** Même les œuvres qu'une habitude bien établie fait entrer dans la typologie de la *Märchenkomödie* ou de la « parodie mythologique » doivent être rangées dans la catégorie de « politique », même si elles n'ont pas exercé l'*onomasti komodein* avec la férocité de Cratinos ou d'Aristophane.

**304** Le débat sur la question est varié : quelle que soit la manière dont on y réfléchit, l'hypothèse correcte pour commencer n'est pas l'idée d'une incompatibilité *a priori* entre l'art de faire rire et le désir d'influencer la vision politique des spectateurs.

**305** Olson 2010, 55.

**306** E.g. les critiques d'Aristophane contre les politiques oppressives envers les alliés (Ach. 641-5) se gardent bien de remettre en cause la fonction hégémonique d'Athènes.

en cause la bonne santé morale du peuple. Ce type de discours permet aux spectateurs de se considérer comme innocents en tant qu'individus, bien que naïfs en tant que communauté, et de croire que, si la base est saine, les erreurs des politiciens sont réformables.<sup>307</sup> La conviction de former une communauté en opposition à un petit nombre de dirigeants, détourne l'attention du fait que cette communauté, malgré une égalité politique formelle, est marquée intérieurement par l'inégalité économique entre les citoyens, dont les intérêts sont divergents.<sup>308</sup>

Comme tous les rituels, spectacles et genres qui inversent le rapport haut/bas, l'*archaia* dilue aussi les conflits potentiels au moyen d'une revanche temporaire sur les puissants et de l'illusion de choisir des dirigeants et de se moquer d'eux. Émotions qui, en dernière analyse, ne font que renforcer l'ordre établi.<sup>309</sup> Cela explique aussi pourquoi les critiques violentes des poètes comiques n'ont jamais orienté l'opinion publique au point de nuire à la fortune de quelques hommes politiques, sinon à long terme, en s'insérant dans des processus politiques et sociaux déjà en cours et en participant à la production d'une idéologie par une interaction dialectique lente et complexe ; c'est pour cette raison que la comédie n'a pas été substantiellement censurée.<sup>310</sup> Dans ce cas également, comme pour la tragédie, il n'est pas nécessaire de postuler un projet politique d'endoctrinement des masses par le théâtre, mais de reconnaître un dispositif inconscient de perpétuation du système. Les attentes du public, qui changent dans le temps,<sup>311</sup> contribuent à façonner plus ou moins consciem-

**307** Une observation similaire est faite par l'auteur de la *Constitution des Athéniens* du pseudo-Xénophon (2.18). Selon Henderson 1993 et Ober, Strauss 1990, le théâtre comique contribue à maintenir l'équilibre entre les masses et les élites : la structure de l'intrigue comique (un héros ordinaire qui triomphe) soutient la vision selon laquelle c'est le *demos* qui a le contrôle de l'État.

**308** Selon Ober 1989 et Ober, Strauss 1990, les oraisons politiques et le théâtre sont des formes de discours congruentes dans le but d'innover l'*homonoia*. Sur le populisme de la comédie et son appel à une unité sentimentale entre les classes, Henderson 1993.

**309** En ce sens, la comédie a été comparée (Carrière 1979 ; Rösler, Zimmermann 1991 ; Farioli 2001, 233-9 ; Platter 2007) à la catégorie du « carnivalesque » théorisé par Bakhtine comme rire libérateur, désintégration temporaire des hiérarchies et évacuation des normes sociales qui canalise les instincts subversifs sous une forme contrôlée.

**310** Un moyen de censure préventive pourrait être mis en place lors du choix des drames à présenter aux concours. Nous avons connaissance de deux mesures de censure de l'*onomasti komodein*, le décret de Morychides et celui de Syracosios. Ces mesures - dont on discute non seulement la datation, mais aussi l'existence même (Halliwell 1991) - semblent avoir été émises à des moments particulièrement délicats (440-438 av. J.-C., guerre contre Samos et 415-414, expédition en Sicile). Leur but était peut-être de sauvegarder l'image d'Athènes devant les alliés présents aux Dionysies plutôt que de limiter le débat entre les citoyens.

**311** Selon Sommerstein 1998b, 50, la comédie au V<sup>e</sup> s. est devenue plus conservatrice en rapport avec les changements dans la composition sociale du public. Selon Olson



ment les drames. La double nature de la gifle comique explique pourquoi un esprit profanateur, une profonde hostilité envers le pouvoir et un conformisme politique tout aussi profond coexistent souvent dans la comédie.

L'identité complexe des deux principaux genres théâtraux se reflète également dans la représentation des personnages féminins. Dans la remise en cause générale du patrimoine mythique opéré par le théâtre, ces figures subissent, comme celles masculines, un changement de physionomie et de fonction : dans ce cadre, le héros « cesse de se présenter en modèle, comme il était dans l'épopée et la poésie lyrique : il est devenu problème ». <sup>312</sup> Les héroïnes tragiques et comiques participent pleinement à ce statut problématique : leurs actes sont par certains aspects intégrables au rôle que l'idéologie leur attribue et, par d'autres aspects, en totale contradiction ; leurs discours sont parfois contredits par leurs actions, du moins en apparence ; les *gnomai* misogynes sont à leur tour désavouées par les actes héroïques ou par les valeurs politiques dont certains personnages féminins sont les porte-paroles, par opposition à des figures masculines médiocres. L'idéologie athénienne sur les relations entre les sexes propose, à travers quelques figures, l'adaptation à un modèle féminin approprié ; mais le développement des drames met souvent ce modèle en crise, et voici qu'apparaissent sur la scène des femmes dangereuses, dont l'émotivité est connotée comme un facteur de désordre politique. En fait, les conflits intrafamiliaux qui découlent de ces situations, souvent dus à des actes masculins mais exagérés par les femmes, sont aussi une remise en question de la cité, une attaque contre les dieux qui garantissent la parenté et l'*oikos* en tant que cellule de l'État. <sup>313</sup> Les discours incontrôlés des femmes, qui émergent souvent dans des intrigues où le chef de famille est absent ou inconscient, perturbent la famille et la communauté (sauf pour être canalisés sous une forme rituelle) et se manifestent sous des formes d'éloquence persuasive associées aux hommes, mais non sans rapport avec la séduction féminine.

De nombreux chercheurs au cours des dernières décennies ont remis en question la spécificité du discours théâtral sur les femmes, cherchant dans certains cas une réponse univoque concernant les fonctions de « la femme » tragique et comique. Les problèmes de ce point de vue sont également innombrables, à partir du rapport des personnages féminins avec la réalité historique et avec le discours

---

2010, 55, en revanche, les comédies d'Aristophane, bien que dotées de traits conservateurs, maintiennent des apparences populistes, ce qui laisserait supposer un public moyen de démocrates radicaux.

**312** Vernant, Vidal-Naquet 1986, 84.

**313** Damet 2012a, 403.

public sur les relations entre les sexes. Les chercheurs se sont interrogés, par exemple, sur la raison du déséquilibre entre la grande présence féminine dans un genre écrit par les hommes et représenté devant d'autres hommes<sup>314</sup> et la présence publique minoritaire des citoyennes dans l'Athènes classique. Ces problèmes ont été de plus en plus abordés au cours des dernières décennies, notamment à la suite de l'entrée des études de genre dans la recherche sur le théâtre. Trop souvent, cependant, ces études se sont limitées aux drames qui nous sont parvenus dans leur intégralité, omettant d'étendre systématiquement l'investigation aux textes fragmentaires ; ces derniers permettent souvent d'intégrer et parfois de remodeler les conclusions tirées sur la base des seules œuvres intactes, mais aussi de proposer de nouvelles questions et de nouvelles approches aux textes dramatiques.<sup>315</sup>

Les interprétations du rôle des femmes dans le théâtre sont hétérogènes. Considérée au départ comme un miroir de la réalité et donc utilisée pour affirmer que la vie des femmes athéniennes était beaucoup plus libre qu'on ne le pensait,<sup>316</sup> la présence féminine dans la tragédie a été analysée en cherchant une réponse unificatrice tantôt dans les éléments structurels du genre, tantôt dans le rapport avec le contexte historique, tantôt dans les peurs de la psyché masculine. Certains chercheurs ont tenté de clarifier le rôle des femmes tragiques en attirant l'attention sur la relation entre l'*oikos* et la *polis*, longtemps considérées comme des institutions conflictuelles : dans les conflits tragiques intrafamiliaux, la femme, porte-parole de l'*oikos*, serait la protagoniste du choc avec la *polis*, dirigée par l'homme.<sup>317</sup> D'autres interprétations lient la présence féminine à des éléments structurels du théâtre tragique, comme sa dimension religieuse. Étant donné la centralité de la mort dans la tragédie, le rôle religieux des femmes, notamment dans les rites et les lamentations funèbres, expliquerait leur protagonisme.<sup>318</sup> L'attention des chercheurs s'est surtout portée sur la dimension dionysiaque, qui favoriserait

**314** Malgré de nombreuses tentatives de démontrer la présence ou l'absence de femmes dans le public à l'âge classique, la preuve définitive n'existe dans aucun des deux sens.

**315** McHardy, Robson, Harvey 2005 et Finglass, Coe 2020 (une introduction méthodologique aux 1-16), montrent à quel point les jugements basés uniquement sur des drames complets peuvent s'avérer arbitraires.

**316** Gomme 1925.

**317** Selon Shaw 1975, les héroïnes tragiques sont contraintes par le comportement anormal des héros de quitter la sphère de l'*oikos*, mettant en œuvre une « intrusion » dans la dimension publique (*contra* Foley 1982). Une critique des dichotomies nature/culture et *oikos/polis* pour exprimer la polarité féminin/masculin est déjà présente dans Foley 1981b.

**318** Hall 1997, 106.

l'expression de l'altérité : Froma Zeitlin, par exemple, met en relation l'hyper-présence des femmes sur la scène tragique avec la féminité de Dionysos, avec le travestissement et la transgression des normes de son culte, avec les inversions symboliques de genre dans le rituel et avec le rôle des femmes comme « autre » de l'identité masculine. Selon Zeitlin, « jouer les autres » sur la scène serait une façon d'explorer l'identité masculine : les femmes, véhicule de tensions que les hommes préféreraient supprimer ou contrôler, serviraient d'agents pour penser le masculin et le collectif.<sup>319</sup> Si les héroïnes étaient principalement un moyen de parler du masculin, l'importance qui leur est accordée perdrait beaucoup de sa singularité.

La présence des femmes dans la tragédie est liée par d'autres chercheurs au contexte historique, et plus précisément aux rapports entre les sexes sociaux dans la société athénienne de l'époque classique : la mise en scène des femmes serait l'occasion de discuter de leurs changements, de parler de la différence entre les sexes dans la cité ou, plus largement, de la conflictualité du politique.<sup>320</sup> Selon Helen Foley, l'asymétrie entre les hommes et les femmes et les enjeux matrimoniales et héréditaires auraient été un problème tellement contraignant à Athènes qu'ils se seraient traduites dans le théâtre par des schémas beaucoup plus conflictuels que les vrais, à travers les désaccords créés par les figures féminines agissant indépendamment : la tragédie représenterait en ce sens une sorte de reflet accentué de la réalité.<sup>321</sup> La relation entre le traitement tragique des femmes et la société contemporaine peut également être interprétée en termes de « normalisation » idéologique : à travers ses protagonistes féminins, la tragédie mettrait en scène le discours misogyne traditionnel pour avertir le public du danger que représentent les femmes et de la nécessité de les contrôler.<sup>322</sup> Dans ce sens, le théâtre légitimerait les rapports sociaux de sexe et autres hiérarchies,<sup>323</sup> structurant une réaction adéquate du public face à la débauche féminine. Cette explication, satisfaisante pour justifier le grand nombre de personnages féminins négatifs, n'explique cependant pas l'abondance sur la scène d'héroïnes porteuses de valeurs positives.

**319** Zeitlin 1996, 341-74 ; Arthur Katz 1994 ; Goldhill 1990. L'une des caractéristiques du genre tragique serait précisément l'interférence de ce que la cité sépare dans le discours officiel, comme le masculin et le féminin. Un bref résumé des échanges entre masculin et féminin lors de la tragédie se trouve dans Madrid (1999, 197-209). L'idée que les femmes dans la pensée grecque constituaient un opérateur pour parler du masculin a été déclinée par Loraux (1989). Sur le lien entre la violence tragique et le dionysisme, Schlesier 1993.

**320** Loraux 1989.

**321** Foley 1981b, 149-50.

**322** Cantarella 1981, 94-103 ; Foley 2001, 333-8.

**323** Hall 1997, 118.

D'autres interprétations vont dans le sens opposé, en dissociant le théâtre de son contexte historique. Selon Sinnøve Des Bouvrie,<sup>324</sup> les protagonistes des tragédies ont une fonction symbolique générale : celle de représenter les valeurs et les institutions de la société grecque, comme la famille et le mariage, qui sont brisées ou inversées au cours de l'action scénique, puis restaurées. De telles valeurs ne seraient pas débattues au théâtre, mais célébrées presque rituellement. Les femmes, en tant que représentantes des forces irrationnelles de la nature et dominatrices de l'univers symbolique de leur culture, seraient des instruments du genre tragique pour contribuer au pouvoir émotionnel de la représentation, et leurs actes violents découleraient de la nécessité d'inverser symboliquement l'ordre reconnu. Cette fonction, étant connotée comme une simple création culturelle dans l'univers symbolique de la tragédie, expliquerait l'apparente contradiction entre la vie « réelle » et les actions des personnages féminins.

Cependant, une telle procédure est abstraite et réductrice : dans chaque contexte, la sphère symbolique est en fait déterminée par l'histoire, ainsi que les attentes des spectateurs et les présupposés culturels et idéologiques sur la base desquels le public interagit avec la représentation. Plus généralement, les thèses qui confinent le théâtre à un monde d'invention sont, selon nous, à rejeter : une juste mise en garde contre les interprétations et simplifications allégoriques qui font coïncider point par point les représentations avec des événements historiques précis ne doit pas conduire à un scepticisme absolu sur la possibilité de les utiliser comme « indicative evidences », point de départ d'une enquête plus approfondie et d'une confirmation des informations obtenues par d'autres moyens.<sup>325</sup> En ce sens, le théâtre de l'époque classique peut fournir de précieuses indications sur les rapports entre les sexes entre le V<sup>e</sup> et le IV<sup>e</sup> s. et surtout sur l'idéologie qui les justifie.

Le fait que les femmes soient considérées par les anciens comme les plus soumises à des passions intenses, a également été jugé comme un élément pertinent pour expliquer la multiplicité des personnages et des chœurs féminins dans la tragédie :<sup>326</sup> ce seraient les figures les plus appropriées pour catalyser des événements tragiques générant des réponses émotionnelles.<sup>327</sup> En effet, les chœurs féminins, représentant les victimes d'un abus, les complices de la

<sup>324</sup> Des Bouvrie 1990.

<sup>325</sup> Saldutti 2013, 175, qui est en accord avec les conclusions de Pelling 1997. Sur le débat sur le rapport entre histoire et théâtre, voir aussi Goff 1995 ; Beltrametti 2011 ; Perusino, Colantonio 2012.

<sup>326</sup> Lanza 1997, 148.

<sup>327</sup> Hall 1997, 106.

protagoniste ou les spectateurs participant à son destin, sont souvent connotés émotionnellement par la pitié, l'anxiété, la peur. Il est indéniable que les personnages féminins favorisent les processus tragiques, bien que l'étincelle réside généralement dans les actions des hommes. Il est également indéniable qu'elles transgressent fréquemment les règles en l'absence, permanente ou temporaire, de leur mari. Si l'une des fonctions des émotions tragiques est de mettre en garde le public contre les excès du *thymos*, représentant des transgressions et des formes d'*hybris* qui dépassent même les liens familiaux, les femmes et leur débauche « naturelle » sont les sujets idéaux pour exercer cette fonction.

Plusieurs des hypothèses interprétatives que nous venons de résumer présentent des éléments intéressants : mais est-il vraiment possible d'inclure dans une explication univoque la présence féminine dans la tragédie ?

Commençons par dire que cette présence dépend d'un choix précis des auteurs, chez certains plus que chez d'autres : sur 32 tragédies conservées dans leur intégralité, 18 sont dédiées à des personnages féminins et dans 21 le chœur est composé de femmes, souvent en solidarité avec la protagoniste. Même dans les tragédies fragmentaires d'Eschyle, de Sophocle, d'Euripide et d'autres poètes, les titres qui font référence aux mythes caractérisés par la centralité des femmes sont nombreux. Dans plusieurs cas, la perspective de l'action tragique est celle de la protagoniste. Beaucoup de ces femmes sont dangereuses pour les hommes : elles sont les protagonistes d'un très grand nombre de tragédies et de comédies entre le V<sup>e</sup> et le IV<sup>e</sup> s. S'il est vrai que ces personnages ne sont pas une invention des tragédiens, mais qu'ils dérivent du mythe, et s'il est vrai que la forte présence des conflits intrafamiliaux implique une participation féminine, il est également vrai que le choix de certains mythes au lieu d'autres dépend du poète, ainsi que de la manière dont le mythe est resémantisé et de l'accent mis sur les actions des protagonistes : les innovations des tragédiens du V<sup>e</sup> s. semblent en effet accentuer la dangerosité de leurs héroïnes, même en changeant le récit traditionnel. L'exceptionnalité des protagonistes féminines à cette époque et leur fréquente caractérisation comme dangereuses est donc hors de question. Outre les femmes redoutables, il y a aussi des jeunes filles, des épouses, des mères, qui affrontent courageusement la mort et agissent pour le bien commun ou en vertu d'un dévouement à leurs parents masculins : certaines agissent de manière appropriée à leur sexe, comme Éthra et Alceste, d'autres de manière non conforme, comme Antigone.

Ce protagonisme est-il vraiment une aporie, comme on l'a souvent dit ?

La réponse est banale, à moins de vouloir considérer le théâtre comme un reflet de la réalité plutôt que comme une remise en

question de celle-ci : dans des drames se déroulant dans un passé mythique simultanément idéalisé et dysfonctionnel,<sup>328</sup> s'alternent du cannibalisme, de l'inceste, des matricides et d'autres monstruosité,<sup>329</sup> les femmes qui agissent, tuent des hommes et discutent de questions importantes de manière rhétorique ne semblent pas si déplacées. La tragédie est marquée par une certaine hétérogénéité sociale : même les esclaves y occupent un espace qui a peu à voir avec leur condition réelle.<sup>330</sup> Les femmes dangereuses de la tragédie sont des éléments d'un grand impact scénique, propres à susciter les émotions. Comme le dit Aristote dans la *Poétique* (9.1452a 3-4), « ces passions sont émues surtout lorsque ces faits se produisent contre notre attente (ταῦτα δὲ γίνηται καὶ μάλιστα ὅταν γένηται παρὰ τὴν δόξαν) » : dans cette catégorie, on pourrait inclure les épouses dévouées qui se transforment en meurtrières. Plus loin (11.1452b 10-13), Aristote définit le *pathos* comme « une action qui fait périr ou souffrir, par exemple les agonies exposées sur la scène, les douleurs cuisantes et blessures et tous les autres faits de ce genre » ; il définit enfin (14.1453b 14-26) « de nature à provoquer la crainte et de nature à provoquer la pitié » les actions qui sont produites « entre personnes amies [...] par exemple un frère qui tue son frère, est sur le point de le tuer, ou commet contre lui quelque autre forfait de ce genre, un fils qui agit de même envers son père, ou une mère envers son fils, ou un fils envers sa mère, ces cas-là sont précisément ceux qu'il faut rechercher ».

Il s'ensuit que les meilleurs agents d'actions terribles et compatissantes sont le groupe social auquel la mentalité attribuée à la fois une centralité dans la famille pour son rôle reproductif et des caractéristiques naturelles de débauche, d'émotivité, de violence. Ce qui est représenté ne correspond pas littéralement à la vie réelle : il s'agit plutôt de mettre en scène ce qui est conceptualisable et problématique dans la *polis* démocratique, dans un espace archaïsant et anachronique où la distance chronologique permet de projeter les doutes et les conflits contemporains. En ce sens, souligner le hiatus entre les héroïnes tragiques et les « vraies » femmes risque d'avoir peu de pertinence. Il semble plus utile de se concentrer sur leur fonction, ou plutôt leurs fonctions, car aucune explication ayant une seule cause ne peut rendre compte de la complexité de ces personnages, sauf à un niveau extrêmement général. En outre, pour renoncer à toute

**328** Hall 1997, 99 ; Foley 2001, 333-8.

**329** Sur les violences familiales tragiques, Belfiore 2000 et Damet 2012b, 79-131. Déjà Isocr. *Panath.* 121-2 ; Arist. *Poet.* 13.53a 17-22 ; puis Hyg. 238-46 présentent des listes de crimes familiaux du mythe transposés en tragédie.

**330** La polyphonie du discours tragique accorde la parole et l'initiative aux esclaves, parfois qualifiés de nobles et courageux (e.g. Soph. *Tr.* 61-3, fr. 591 R. ; Eur. *Ion* 854-6 ; *Hel.* 728-73, fr. 57, 495, 511, 831 Kn.).

volonté uniformisatrice, il suffit de considérer la largeur de l'intervalle de temps qui sépare la première tragédie d'Eschyle conservée de la dernière d'Euripide : en soixante-dix ans se succèdent à Athènes la création de la ligue de Délos et l'expansion de l'impérialisme athénien, les réformes d'Éphialtès et de Périclès, et la guerre du Péloponnèse, un événement fondamental pour l'histoire d'Athènes. De la *polis* d'Eschyle, triomphante dans les guerres médiques, qui a consolidé ses institutions démocratiques, à la cité en crise d'Euripide, jusqu'à la veille de la défaite. Une crise qui jette une ombre de plus en plus sombre – et bien visible aussi chez Aristophane – sur les figures héroïques, les institutions et les valeurs de la *polis* : parmi elles les rapports entre les sexes sur lesquels, volontairement ou non, émergent des doutes et des inquiétudes, qui se reflètent aussi dans la réflexion philosophique contemporaine sur la nature et le statut des femmes. Ce sont des décennies au cours desquelles la famille, pilier de la société grecque, évolue, est le théâtre de conflits (entre la famille d'origine et la famille d'accueil, entre les épouses et les concubines, entre les secondes épouses et les enfants du premier mariage, etc.) et constitue certainement l'un des nombreux éléments problématiques que le théâtre absorbe et soumet à la réflexion : la fréquence des thèmes concernant les rapports entre les sexes dans le théâtre du V<sup>e</sup> s. s'enracine également dans cet aspect.

Les trois grands tragédiens attribuent des fonctions différentes à leurs femmes : mais même au sein de la production du même auteur, ces figures semblent ne pas pouvoir être réduites à une unité. La tendance à la polysémie du théâtre du V<sup>e</sup> s. échappe ici aussi à la simplification et empêche une évaluation univoque de ce que l'auteur veut exprimer. Les ambiguïtés sont nombreuses. On peut se demander, par exemple, si les actions féminines dans la tragédie remettent en question l'idéologie de la *polis* sur les femmes ou plutôt la confirment et si le protagonisme féminin incite le spectateur à réfléchir sur la condition malheureuse des citoyennes ou si, au contraire, il renforce ses certitudes quant à la justesse de leur subordination. Il est également difficile d'évaluer le sens des discours à l'égard des femmes par rapport aux personnages négatifs qui les prononcent<sup>331</sup> et de comprendre si, lorsque les héroïnes s'approprient le discours masculin, le poète entend-il censurer le discours féminin ou critiquer la décadence de la rhétorique démocratique dans l'Athènes des

**331** Dans les cas d'Hippolyte, coupable de *hybris* envers Aphrodite, ou de la filicide Médée, ou du discours misogyne d'Étéocle (Aesch. *Sept.* 187-90), délégitimé, selon Bruit Zaidman 2007, par la folie de celui qui l'a prononcé. Cependant, il est important de souligner ces ambiguïtés dans les deux sens : Nancy 1984, par exemple, souligne le manque de crédibilité du discours misogyne d'Hippolyte en tant que rebelle contre Aphrodite, mais ne fait pas de même en ce qui concerne la tirade pro-féminine de la meurtrière Médée, qu'il considère comme une authentique « remise en cause du discours masculin » (126).

démagogues. Le fait fréquent que les femmes affirment leur devoir de silence et passivité et le violent immédiatement après<sup>332</sup> témoigne-t-il de leur inconstance ou transmet-il la voix du poète qui les investit d'une fonction positive ? Et surtout : est-il vraiment nécessaire de effacer toutes ces ambiguïtés ?

Les réponses à ces questions et à d'autres ne peuvent être les mêmes dans toutes les œuvres et pour tous les auteurs, mais elles doivent être discutées tragédie par tragédie, également en relation avec la dramaturgie, le sens général de chaque œuvre et le contexte de leur mise en scène.<sup>333</sup> Nous aurons l'occasion d'évaluer plus avant si le discours théâtral sur les femmes et l'utilisation de la misogynie hésiodique qu'il contient jouent également (mais pas seulement) un rôle commun dans les drames.

Quant à la comédie, le discours est à bien des égards similaire. Les héroïnes comiques sont parfois tirées du mythe, parfois ce sont des personnages inventés, même si elles sont influencées par des modèles tragiques, dont elles développent la parodie. Elles possèdent un formidable potentiel comique, permettant à la fois des allusions sexuelles et un discours misogynne, une large sphère de clichés à partir desquels le public pourrait non seulement s'amuser, mais aussi vérifier avec satisfaction sa propre compacité idéologique. Un coup d'œil aux titres et aux fragments des comédies jouées entre le V<sup>e</sup> et le IV<sup>e</sup> s. suffit pour vérifier une présence pertinente en leur sein de chœurs et de protagonistes féminins, dont beaucoup sont liés à des mythes dans lesquels la dangerosité du *genos gynaikon* est mise en avant : la fonction pédagogique du théâtre devait se décliner en eux sous le signe de la gynécophobie - même burlesque.

En ce qui concerne Aristophane, les protagonistes de ses trois drames « féminins »<sup>334</sup> s'inscrivent pleinement dans la catégorie de l'ambiguïté et de la polysémie : comme nous le verrons, les gynécocraties comiques peuvent en effet être interprétées de manière diamétralement différente, comme renversement de réalité ou comme miroir déformé, comme polémique philosophique, comme

**332** Dans les *Suppliantes* d'Euripide, Aithra, après avoir déclaré (vv. 40-1, 297-300) que les femmes *sophai* agissent par des intermédiaires masculins et que l'éloquence est inutile aux femmes, ne s'abstient pas de conseiller une conduite, qui sera ensuite suivie par Thésée. Une contradiction similaire dans le comportement de Macarie (*Heracle*. 474-83). À cet égard, Bruit Zaidman 2007 ; Farioli à paraître b.

**333** Une analyse de la manière dont le genre articule la réflexion sur les problèmes généraux de la tragédie en relation avec le contexte historique se trouve dans Foley 2001.

**334** Les sources sont insuffisantes pour dresser un portrait global des femmes comiques. Les personnages d'Aristophane, bien qu'intéressants à différents niveaux (notamment la place accordée aux femmes du peuple), sont des figures marginales. À ces dernières sont consacrés Finnegan 1995 ; Taaffe 1994, chap.1.5 et Rodriguez Alfageme 2012 ; concernant les personnages des comédies fragmentaires, il est difficile d'en définir ne serait-ce que les contours.



pur expédient comique, comme reconnaissance des vertus féminines ou comme reprise misogyne de l'épouvantail du pouvoir patriarcal. Les femmes comiques, ainsi que les femmes tragiques, ont été interprétées comme des opérateurs pour parler du masculin et des problèmes de la cité. Quoi qu'il en soit, l'effet de ces drames est ambivalent : dans le traitement de la communauté des biens comme une projection *ad absurdum* de l'égalitarisme excessif proposé par la démocratie radicale, et sans remettre en cause d'aucune manière la domination masculine sur le plan de la réalité, Aristophane donne vie à des personnages féminins d'une grande profondeur, qui s'opposent à la médiocrité de leurs maris, administrateurs ratés de la *polis*. Dans ce cas également, la relation avec l'idéologie de la cité est dialectique et insaisissable. Quelles étaient les fonctions et les significations des comédies féminines et de leurs inversions de rôles, nous le verrons plus en détail dans le prochain chapitre.

#### 1.3.3.2 La codification de l'infériorité féminine entre le V<sup>e</sup> et le IV<sup>e</sup> siècles. Médecine, biologie, philosophie, *oikonomia*

Au cours des siècles les recherches scientifiques sur la nature biologique des hommes et des femmes ont été largement utilisées pour légitimer le discours sur les différences entre les sexes et la hiérarchie entre eux. La notion de « nature » s'est considérablement modifiée au fil des siècles, mais la variabilité du sens donné au terme nature contraste cependant avec la stabilité des croyances sur l'infériorité féminine. Cette constante est légitimée aussi bien par la nature bienveillante et flexible du XVII<sup>e</sup> siècle que par la nature neutre et immuable du XX<sup>e</sup> siècle. La transcription du discours traditionnel sur les différences entre genres dans le nouveau langage des sciences biologiques et médicales a renforcé le poids de ces discours parce qu'elle les a transformés en descriptions neutres élaborées par des chercheurs objectifs et désintéressés.<sup>335</sup> En effet, les discours scientifiques ou pseudo-scientifiques se présentant comme neutres, exercent une grande influence et persuasion : ils ont constitué au cours des siècles une arme mortelle pour la fabrication du masculin et du féminin. Mais la science, en vérité, n'est ni neutre ni objective : ce que la médecine a théorisé sur le système des sexes au cours des siècles s'est presque toujours aligné sur l'idéologie dominante de l'époque et a constitué un formidable dispositif de renforcement et – circulairement – de construction de l'idéologie elle-même.

**335** Löwy 1995, 527-8. Sur l'usage politique de la médecine pour naturaliser la subordination féminine, voir Fox Keller 1985 ; Gardey, Löwy 2000 ; Jacobus, Fox Keller, Shuttleworth 1990 ; Green 2008. À ce sujet est consacré le dossier 37 (2013) « Quand la médecine fait le genre » de la revue *Clio*. FGH.

Un pas important dans cette direction a également eu lieu en Grèce : à partir du V<sup>e</sup> s., la recherche des causes des phénomènes dans différents domaines de la connaissance et la professionnalisation de la rhétorique sont allées de pair avec l'émergence d'un discours rationnel, y compris dans le domaine médical.<sup>336</sup> C'est à cette époque que la vision folklorique et mythique de l'infériorité féminine a commencé à être codifiée en termes « scientifiques », c'est-à-dire médicaux, biologiques et philosophiques.<sup>337</sup> Le premier témoignage important de ce processus se trouve dans le *Corpus Hippocraticum*, dont les traités, écrits entre le V<sup>e</sup> s. et l'époque romaine dans diverses écoles de médecine et influencés par l'héritage de connaissances égyptiennes et orientales, ont eu une influence durable sur la pensée médicale occidentale jusqu'au XVIII<sup>e</sup> s. Dans le *Corpus*, il existe plusieurs traités sur la génération, l'accouchement, la nature des femmes, les maladies des femmes,<sup>338</sup> tous datables entre le V<sup>e</sup> et le IV<sup>e</sup> s. av. J.-C., ainsi que des conseils dispersés dans d'autres ouvrages. Parallèlement, il n'existe pas de traités sur les maladies masculines<sup>339</sup> et il n'y a pas encore d'andrologie qui, en tant que branche de la médecine, ne naîtra – pas par hasard – qu'au XX<sup>e</sup> s.

La raison de cette asymétrie est double. Tout d'abord, l'homme, en anatomie et physiologie comme dans d'autres domaines, est considéré comme le neutre universel de l'espèce humaine, le modèle sur lequel se mesurent les différences et les écarts : les femmes sont précisément un écart de cette norme, imparfait et donc hiérarchiquement inférieur. Deuxièmement, une médecine féminine « spécialisée » est nécessaire car, selon la médecine hippocratique, les femmes sont structurellement malades, en raison de la constitution particulière de leurs tissus et de la présence de l'utérus. La chair féminine est « par nature » (*Nat. Mul.* 1.1 : κατὰ φύσιν) plus humide et spongieuse que la chair masculine, et absorbe les fluides corporels de manière surabondante ; le flux menstruel est nécessaire pour expulser l'excès. Ce flux est donc conceptualisé comme un symptôme pathologique, indiquant l'instabilité du corps féminin, qui contraste avec la stabilité du corps masculin : les femmes fluctuent continuellement entre le

**336** Lloyd 1979, 59-125 ; Bonnard 2013, 21.

**337** On utilisera par convention le terme « biologie », qui n'existe pas en grec, ainsi que la discipline qu'il désigne aujourd'hui. La notion d'« anthropologie » sera utilisée de la même manière.

**338** Pour les ouvrages du *Corpus* non encore publiés dans la CUF, la numérotation et les traductions suivent, avec quelques variations, l'édition Littré. Sur la gynécologie hippocratique, Manuli 1983 ; Lloyd 1983, 58-111 ; Dean-Jones 1994 ; King 1998 ; 2008 ; Bonnard 2004 ; 2007 ; 2013.

**339** Il existe des maux typiques des hommes, qui ne sont pas liés à leur constitution, mais à leurs activités, comme la guerre, pour laquelle il existe des traités chirurgicaux sur les blessures (Bonnard 2007, 164).

rétablissement et la perte de l'équilibre des fluides. C'est là que l'écart par rapport au modèle montre son infériorité qualitative : il ne s'agit pas seulement d'une différence, car c'est la femme qui est *trop* mouillée, encore une fois caractérisée par l'excès par rapport à la *mesotes* du corps masculin. Une éventuelle absence de menstruation provoque une stagnation du sang, qui s'accumule dans le corps, déclenchant un processus de pression ou de putréfaction, ou des accès de folie.

Outre l'humidité des tissus, la femme est caractérisée par un organe migrant, la matrice, qui, assimilé par Platon à un animal toujours désireux de se reproduire, erre dans le corps féminin,<sup>340</sup> provoquant des phénomènes d'étouffement et autres manifestations pathologiques. La mobilité de la matrice est libre, c'est-à-dire indomptable. Cette vision permet d'organiser une série de symptômes très différenciés en un seul profil nosologique, la suffocation hystérique (ὕστερική πνίξις) :<sup>341</sup> de cette façon, un processus d'« hystérisation » de la femme est initié, qui la sépare du cadre anatomique et physiologique de l'espèce humaine - coïncidant avec les caractéristiques de l'homme - et qui la réduit à ses organes sexuels, isolant une seule fonction, celle de la reproduction, parmi toutes les fonctions biologiques assurées par le corps. Ainsi, l'ensemble de la nosologie féminine est considéré comme une fureur utérine.<sup>342</sup> Cette *reductio ad unum* de la femme à sa fonction reproductive et aux organes qui lui sont délégués n'a pas lieu concernant le corps masculin.

Les théories d'Hippocrate doivent être placées dans le contexte idéologique plus large de son époque. D'évidence, cette lecture du corps féminin n'est rien d'autre que la transposition scientifique de la vision de la femme déjà canonisée par le mythe<sup>343</sup> et la sagesse populaire et incarnée par Pandore : la naissance du *genos gynaiikon* sous le signe de la séparation et de la diversité se reflète dans une nature biologique féminine en tant que déviation de la norme masculine et par conséquent dans une médecine séparée, dans laquelle chaque maladie est liée à l'humidité des tissus et aux mouvements

**340** Plato *Ti.* 91c. La conception de l'utérus comme organe migrant (*Mul.* 2.123 Littré ; *Nat. Mul.* 3) est déjà présente dans les papyrus médicaux égyptiens. Sur l'utérus en tant que ζῷον, être vivant ou animal (il peut être associé à un poulpe, à une grenouille et même à une Gorgone), voir Dasen 2015, 53-85.

**341** Manuli 1983, 156. Bien que déjà au Moyen Âge la conception de l'utérus comme organe migrant soit récusée par différentes écoles de médecine, elle ne sera définitivement abandonnée qu'au XVIII<sup>e</sup> s ; encore au XX<sup>e</sup> s., dans la culture populaire de différents pays, les manifestations « hystériques » étaient associées à la mobilité de la matrice (Charuty 1997, 40-94).

**342** *Mul.* 1.2 et 2.123 Littré ; *Epid.* 5.12, 7.64. Dans *Virg.* 2.2 la fureur est appelée μανία. *Loc. Hom.* 47 : « la matrice est la cause de toutes les maladies ».

**343** La médecine hippocratique rejette de nombreuses croyances d'origine populaire, mais comme l'observe Lloyd 1983, 82, elle se limite parfois à les rationaliser, en les incorporant dans son schéma théorique. À cet égard, voir également Li Causi 2005.

de l'utérus.<sup>344</sup> Ce dernier devient le symbole à la fois des deux visions opposées de la femme que nous avons trouvées jusqu'à présent dans les sources : la femme-mère, entièrement dédiée à la fonction de reproduction, et la femme hystérique, continuellement perturbée par les effets de cette même fonction.<sup>345</sup> L'humidité confère aux femmes une affinité avec le monde naturel, ce qui explique à la fois leurs réactions émotionnelles et leur sexualité avide.<sup>346</sup> Même le danger potentiel posé par les femmes prend ainsi les contours d'une vérité scientifique et rationnellement établie, qui s'ajoute à la vérité intemporelle du mythe et de la culture populaire. Une opération similaire est réalisée par Platon qui, dans le *Timée*, repropose sous forme philosophique le schéma narratif de la naissance séparée du *genos gynaiakon*, né de la décadence, puisque la métempsychose des hommes mauvais se produit dans le corps d'une femme (Plato, *Ti.* 42b-c et 90e).

Quelle sera la thérapie pour équilibrer l'état morbide perpétuel des femmes et empêcher que la décompensation des fluides et ses manifestations ne dépassent la norme, constituant un danger pour les hommes ? La réponse est conforme aux prémisses : les remèdes consistent, en plus des traitements à base d'herbes et des fumigations, en une thérapie phallique et les grossesses qui en résultent, qui permettent d'ouvrir le canal vaginal d'où le sang va s'écouler plus facilement (*Nat. Mul.* 3.4-5). Ces remèdes sont parfois aussi recommandés pour les femmes en cas de maladies qui n'ont rien à voir avec le système reproductif et qui touchent aussi les hommes.<sup>347</sup>

La construction idéologique qui sous-tend cette vision est claire : dans une *polis* où la restriction progressive de la citoyenneté exige une optimisation de la reproduction, basée sur l'endogamie civique, la science médicale prescrit le mariage et la production d'enfants aux femmes comme norme hygiénico-sanitaire et comme forme de prophylaxie. « Si elles ont des rapports avec les hommes, elles sont mieux portantes », est affirmé dans *Genit.* 4.3 « sinon, moins bien » ; la bonne santé est donc inhérente à l'homme, mais pour la femme elle dérive du mâle, qui est conçu comme une sorte de *kyrios*, agent du bon fonctionnement du corps féminin.<sup>348</sup>

**344** Sur le lien entre le mythe de Pandore et la médecine hippocratique, King 1998, chap. 1 et 2, en particulier 23.

**345** Manuli 1983, 153.

**346** King 1998, 28 ; Carson 1990, 137-43 ; 1999.

**347** Certaines maladies affectent les deux sexes : l'évolution est perçue dans certains cas comme identique, dans d'autres comme différente selon le sexe du patient. Même la thérapie est parfois différenciée ; mais, comme l'observe Bonnard 2007, 168-9 et note 83, les thérapies à base d'urine et d'excréments, la « pharmacopée immonde », sont réservées aux femmes.

**348** Un lien similaire entre la conception et la guérison se retrouve chez Arist. *HA* 582 b 22-6.

La perception des menstruations comme un signe d'impureté n'est pas généralisée en Grèce : un fait surprenant à première vue, si l'on considère que dans les sociétés caractérisées par un statut féminin inférieur et une perception de la femme comme une menace, les menstruations sont généralement considérées comme dangereuses en tant que vecteur de contamination.<sup>349</sup> Au contraire, dans la société grecque, les règlements dits sacrés n'interdisent que dans certains cas le contact avec les femmes en période de menstruation ou leur refusent l'entrée dans les temples ; cette interdiction est plus fréquente dans les lois sacrées des cultes non grecs. La menace féminine n'est généralement pas définie en termes d'impureté. Cette particularité semble être liée à l'idée de l'importance des menstruations pour garantir l'accomplissement du devoir civique assigné aux femmes :

For an ancient Greek woman, 'health' is to bleed like a sacrificial victim ; but this analogy proposed that menstruation was not only a sign of health, but also something as fundamental as animal sacrifice to the maintenance of the present order.<sup>350</sup>

Certains cas présentés dans les traités lient la santé des femmes à l'accouchement, en partant du fait que les femmes les plus sujettes à des états pathologiques sont celles qui n'ont pas eu d'enfant : les vierges, les veuves et, parmi les femmes mariées, les nullipares et les stériles (*Nat. Mul.* 3.2). Des maladies, décrites dans le *Peri parthenion*, qui touchent les jeunes filles, prises de visions, d'angoisses et d'instincts suicidaires et homicides, nous en parlerons plus longuement dans le chapitre consacré aux *parthenoi* ; nous nous limiterons ici à rappeler, comme paradigme des convictions d'Hippocrate sur le rôle masculin dans la santé féminine, les cas de Phaétuse et de Nanno. L'auteur du traité *Épidémies* nous dit que (6.8.32 Littré) :

À Abdère, Phaétuse, l'épouse de Pythéas, qui restait au domicile, avait eu des enfants auparavant ; mais, son mari s'étant enfui, ses règles se supprimèrent pendant longtemps ; à la suite douleurs et rougeurs aux articulations. Cela étant ainsi, le corps prit l'apparence virile, cette femme devint velue partout, il lui poussa de la barbe, la voix contracta de la rudesse ; et malgré tout ce que nous pûmes faire pour rappeler les règles, elles ne vinrent pas ; cette femme mourut au bout d'un temps qui ne fut pas très long. Il en arriva autant à Nanno, femme de Gorgippe, à

<sup>349</sup> Voir Parker 1983, 100-3, qui offre quelques exemples tirés de la recherche ethnographique.

<sup>350</sup> King 1998, 98. Sur le rapport entre sang menstruel et sang sacrificiel, voir infra, chap. 2.1.1.

Thasos ; d'après tous les médecins que je rencontrai, la seule espérance de voir reparaitre les attributs de la femme était dans le retour des règles ; mais chez elle aussi, malgré tout ce qu'on fit, elles ne purent venir ; cette femme ne tarda pas à succomber.

Le commentaire du texte est presque superflu : l'absence de menstruation chez une femme, qui a rempli auparavant ses devoirs d'épouse et de mère (γυνὴ οἰκουρὸς, ἐπίτοκος ἐούσα), se traduit par la dénaturation de la patiente, dont le corps se virilise<sup>351</sup> et dont le destin est inexorablement la mort : « on ne saurait mieux montrer que, pour une femme, le *telos* est la reproduction ». <sup>352</sup> La médecine hippocratique, loin de répondre aux seuls besoins thérapeutiques, définit donc une norme féminine *kata physin* et prend en charge les besoins reproductifs d'une cité qui doit assurer une transmission ordonnée de la légitimité et des patrimoines : le mariage est le moyen le plus adapté. L'idée que la sexualité reproductive – qui n'a pas grand chose à voir avec le plaisir – aide les femmes à expulser plus facilement les liquides absorbés en excès, est donc un ingrédient supplémentaire de la domestication de la sexualité féminine dans une optique hétérosexuelle. Cette formulation médicale du problème de la reproduction sociale est également visible dans l'attention portée à la stérilité, qui est la principale pathologie féminine traitée dans le *Corpus*.

À ces théories s'ajoute une polarisation plus générale entre les corps masculin et féminin, selon un système de caractéristiques connotées positivement pour l'homme et négativement pour la femme. <sup>353</sup> La nature de la femme est vile et plus faible que celle de l'homme (*Virg.* 1.2 : ἀθυμοτέρη γὰρ καὶ ὀλιγωτέρη <sup>354</sup> ἢ φύσις ἡ γυναικεῖη), le fœtus masculin se forme plus rapidement (*Nat. Puer.* 18.1), le teint des femmes enceintes d'une fille est laid et tacheté de rousseur,

**351** La barbe est une marque de la masculinité adulte, car les femmes ne possèdent pas assez de chaleur pour la former (King 2008). Une histoire similaire à celle de Phaétuse se trouve plus tard dans Diod. 32, fr. 34 : une certaine Héraïs, dont le mari était absent pour un long voyage, avait un gonflement du ventre, accompagné de fièvre. Les médecins avaient diagnostiqué une ulcération du col de l'utérus et avaient tenté de guérir l'inflammation, mais « le septième jour, il se produisit une rupture de la peau et il sortit des organes féminins d'Héraïs un membre viril avec des testicules ».

**352** Bonnard 2007, 166. Sur l'affaire de Phaétuse voir aussi King 1998, 9-10 ; 2008 ; 2013.

**353** Lloyd 1966, 15-85 ; Bonnard 2007 ; 2013. Selon Arist. *Met.* 1.986a, 22-6 une telle polarité était déjà représentée dans la table des oppositions des pythagoriciens, selon laquelle τὸ ἄρρεν est lié à ἀγαθόν, à δεξιόν et à φῶς, tandis que τὸ θῆλυ est lié à κακόν, à ἀριστερόν et à σκότος.

**354** Ὀλιγωτέρη (« moins ferme ») est la leçon du manuscrit M (alors que le manuscrit V<sup>a</sup> porte λυπεροτέρη, « qui cause du chagrin » ou « qui éprouve du chagrin »), mais Bourbon 2017 propose l'émendation ὀλιγοροτέρη (« plus sujette au laisser aller »), pour indiquer la nature instable des femmes. En tout cas, la caractérisation reste négative.

mais si l'enfant est de sexe masculin le teint est sain (*Steril.* 4.1 ; *Aph.* 5.42), et ainsi de suite. Cette polarisation sera accentuée dans les traités biologiques d'Aristote.

Sur la base de ces considérations, nous pouvons conclure que dans le *Corpus Hippocraticum*, il existe une distinction claire entre le sexe masculin et le sexe féminin, ce dernier étant construit *per differentiam* par rapport au premier, placé hiérarchiquement sur une marche inférieure et ayant structurellement besoin d'un *kyrios*, car naturellement déséquilibré. Le manque d'autonomie physiologique de la femme est calqué sur la dépendance féminine dans la cité.

Le modèle *one-sexe* proposé par Laqueur - qui attribue aux anciens une vision selon laquelle les femmes partageaient la même anatomie que les hommes, sauf que leurs organes génitaux restaient à l'intérieur du corps, tandis que ceux des hommes sortaient à l'extérieur en raison de leur plus grande chaleur - ne semble donc pas adéquat pour lire la médecine hippocratique.<sup>355</sup> En effet, dans le *Corpus Hippocraticum* et en particulier dans les *Maladies des femmes*, la différence entre hommes et femmes n'est pas réductible aux organes sexuels, mais repose sur une différence physiologique totalisante et constitutive, liée à l'humidité, à la chaleur, à l'équilibre des fluides, à la structure des tissus ; une différence significative au point de nécessiter des thérapies différentes non seulement pour les maladies gynécologiques mais aussi pour celles communes aux deux sexes. Laqueur lie l'émergence d'un modèle « deux sexes » à l'ère moderne, dans laquelle les hommes et les femmes ne sont plus perçus comme différenciés par des indicateurs de genre superficiels, mais comme ayant des corps radicalement différents. En effet, selon l'auteur ce n'est que dans la modernité qu'émerge le besoin d'une biologie socialement construite qui établit des bases scientifiques solides pour la différence sexuelle. Au contraire, la dimension idéologique de la médecine hippocratique, qui valide du sceau du discours rationnel les structures politiques et matrimoniales de l'Athènes classique, est l'une des témoignages que, bien avant l'ère moderne, il était nécessaire de donner un fondement théorique à la différence sexuelle.

La question de la génération est traitée par Hippocrate<sup>356</sup> en reconnaissant le rôle séminal de la femme dans l'embryogenèse (*Gen.* 4-7), thèse qui sera reprise par Galien ; certains présocratiques, comme Parménide et Empédocle, avaient déjà postulé l'existence d'un sperme féminin et la participation active des deux parents à la

<sup>355</sup> Pour une critique du modèle de Laqueur voir King 2013, qui, puisant dans un vaste *corpus* de sources allant du V<sup>e</sup> s. av. J.-C. au XIX<sup>e</sup> s., montre comment le modèle *one-sex* et le *two-sex* ont coexisté côte à côte depuis l'antiquité.

<sup>356</sup> *Le fœtus de sept mois, Le fœtus de huit mois, De la génération, De la nature de l'enfant.*

conception.<sup>357</sup> Mais, puisque « le mâle est plus fort que la femelle, il faut qu'il provienne d'une semence plus forte » (*Gen.* 6.1). Chez Aristote, la conception de la génération devient plus rigide : dans *De generatione animalium*, le philosophe propose un modèle physiologique, intéressant pour les connotations idéologiques qu'il implique, selon lequel le sperme et les menstruations sont produits par le sang à travers une chaîne de transformations, issues de processus de coctions par la chaleur de l'organisme. Comme la femelle est plus froide que l'homme, la dernière étape du processus de coction qui donne vie à l'embryon est réalisée par le sperme seul : le sperme est ainsi conçu comme un principe actif, ce qui contraste avec la passivité et l'imperfection des menstruations, qui se limitent à fournir la matière inactive de l'embryon. La fonction du sperme est organisationnelle : il apporte la forme et le principe du changement, et transforme une masse inerte en un potentiel de vie humaine. La femme, à qui la production d'une semence est refusée (*GA* 1.727a 27-8), n'est que pure matière et réceptacle d'une fertilité dérivée du mâle :<sup>358</sup> ainsi la subalternité féminine dans la cité est à nouveau transposée en termes scientifiques et liée au manque « naturel » de chaleur.

De même, la génération d'une femelle, par rapport à la reproduction du mâle dans un autre mâle qui lui ressemble, est due à un défaut de chaleur de la semence masculine, qui permet à la matière de prévaloir (*GA* 4.765b 6-766b 28). En ce sens, la naissance d'une fille est conceptualisée comme un dysfonctionnement d'un processus normal de réplication du modèle, même si cela est nécessaire pour la reproduction de la race humaine : la femme, une anomalie nécessaire, est défectueuse parce qu'elle est née à la suite d'un défaut. Si la différence hiérarchique entre les hommes et les femmes est déjà construite dans le corps maternel, il s'ensuit que leur relation hiérarchique dans la vie sociale sera basée sur une donnée biologique, et sera donc à son tour conçue comme naturelle. Il convient de noter que la prévalence de la matière qui donne naissance à une femme n'est pas due à un frisson de vitalité de la matière elle-même, qui continue à rester passive, mais à une insuffisance du sperme masculin ; de cette

**357** Selon le témoignage d'Aristote, Anaxagoras croyait plutôt que la femme n'était qu'un réceptacle (fr. 59 A 107 D.-K.). Un recueil de sources pré-socratiques sur ce thème dans Campese, Gastaldi 1977, 69-71 ; voir également Leitaó 2012, 18-51.

**358** C'est la même conception exprimée dans le célèbre discours d'Apollon dans les *Euménides* (vv. 658-66), dans Eur. *Or.* 552-4 (« Mon père m'engendra, ta fille me mit au monde, elle fut le sillon qui reçut la semence d'autrui ; or, sans père, jamais il n'y aurait d'enfant ») et fr. 1064 Kn. (« Sache le bien, jamais je ne m'écarterai de la règle de te manifester toujours mon amour, parce que c'est justice et que tu m'as mis au monde. Mais de tous les mortels, celui que je chéris le plus est celui que m'a engendré [τὸν φύσασσά]. C'est ma détermination, et toi, n'en sois pas jalouse, car c'est de lui que je suis né [ἐξέβλαστον], et aucun homme ne saurait se proclamer fils de sa mère, mais bien de son père »). Sur la réception des débats sur la génération dans la tragédie, Leitaó 2012, 52-7.



anomalie naissent également d'autres types d'enfants qui s'éloignent du modèle paternel – les « enfants dissemblables aux pères » préconisés par Hésiode – par exemple, des hommes qui ressemblent aux mères. Dans de nombreuses sources, la similitude entre les pères et les fils apparaît comme un fait naturel<sup>359</sup> et constitue l'un des symboles du bon ordre civil.

Paradoxalement, les femmes sont donc également exclues du processus biologique qui les distingue des hommes, celui de la conception des enfants. En fait, la théorie aristotélicienne de la génération a toute l'apparence d'une réaffirmation scientifique de l'aspiration de l'homme grec à reproduire sans femmes, largement attestée dans les sources littéraires.<sup>360</sup> Dans son essai sur les représentations de la paternité dans la Grèce antique, Jean-Baptiste Bonnard constate la survalorisation de la paternité en Grèce et observe que le monde idéal des Grecs est sans femmes. Pour résoudre la contradiction entre ce rêve et la nécessité concrète d'intégrer le « deuxième sexe » pour la reproduction, les Grecs expriment deux types de discours qui valorisent la paternité comme une catégorie de pouvoir. L'un d'eux est constitué de théories scientifiques qui minimisent le rôle de la femme dans le processus de génération. L'autre discours, plus ancien, est constitué des mythes concernant les naissances monoparentales paternelles ou les naissances dans lesquelles il y a une mère, mais où le mâle assume des rôles biologiques féminins, comme la grossesse et l'accouchement : c'est le cas de l'extraordinaire paternité divine de Zeus (qui achève la gestation d'Athéna et de Dionysos et engendre seul Agdistis) et d'Uranus (qui engendre seul Aphrodite), de la co-paternité de Zeus (avec Tyndare et Amphitryon), et plus tard de la fantastique paternité de Lucien de Samosate (*VH* 1.22).<sup>361</sup>

Les mythes sur l'autochtonie (à Athènes, en Béotie, Argolide et Arcadie) sont également d'un grand intérêt dans ce sens ; la Terre-Mère y libère les citoyens du besoin de parents. L'utilisation politique de ces mythes à Athènes a été largement étudiée :<sup>362</sup> leur utilisation fréquente dans le discours officiel a le double résultat de souligner

**359** E.g. Eur. fr. 167 Kn. : « Il paraît en effet que les fils ressemblent à leurs pères ». « Oui, en général il en est ainsi avec les enfants ».

**360** E.g. dans le monologue d'Hippolyte dans la tragédie du même nom (vv. 616-24) et dans les mots de Jason à Médée (vv. 573-5). Quand les enfants se comportent mal, ils deviennent soudain le produit de la mère seule (Eur. *Tr.* 919: « D'abord, la première cause de nos malheurs, c'est cette femme [Hécube] qui lui a donné naissance en enfantant Pâris »).

**361** Bonnard 2004. La Grèce a également ses propres récits sur « l'homme enceint » (Zapperi 1979 ; Leitao 2012), attestées sous différentes formes dans le folklore européen des siècles suivants ; selon Zapperi 1979, 29 les sociétés patriarcales ressentent souvent le besoin de renverser les données biologiques de la génération pour revendiquer la primauté de la paternité.

**362** Montanari 1981a, Loraux 1981a et 1996, Brulé 1987, 13-79, Bonnard 2004, chap. 2.

la pureté du *genos* d'Érichthonios (né du sperme d'Héphaïstos tombé au sol), et en même temps d'exclure les femmes et les étrangers. À sa naissance, Érichthonios est confié aux filles de Cécrops, puis élevé par Athéna. Sous le règne de Cécrops, qui transmettra le pouvoir royal à Érichthonios, la dispute entre Athéna et Poséidon pour les *timai* d'Athènes a lieu (Apollod. 3.14.1). Le défi est remporté par la déesse, grâce au vote des femmes : à cause de cela – selon une source tardive (Varron in Aug. *Civ. Dei* 18.9) – les citoyennes sont exclues de la participation politique. La nouvelle histoire de la *polis* sous la protection d'Athéna, vierge et accouchée par son père, est liée à l'action de Cécrops, roi et héros culturel en tant que fondateur du mariage monogame et de la filiation légitime. Civilisation, mariage (marqueur de civilisation), patrilinéarité, coïncident ainsi avec le retrait des femmes du pouvoir politique. Depuis ses origines, Athènes s'est en un certain sens constituée comme une cité « sans femmes ».

En tout cas, ces mythes n'existent que du côté masculin : il n'y a pas de femmes autochtones et très peu de cas de génération féminine monoparentale.<sup>363</sup> Ces dernières, citées par un petit nombre de sources, n'aboutissent généralement pas à des résultats heureux : Héra engendre seule un dieu boiteux, Héphaïstos (Hes. *Th.* 927-9), et un monstre dangereux, Typhon (*H. Hom. Ap.* 300-54). Dans la *Théogonie* (vv. 211-32) Nuit aussi génère seule (v. 213 : οὐ τινη κοιμηθεῖσα θεῶν τέκε Νύξ ἐρεβεννῆ) une lignée de figures malfaisantes, dont certaines (*Apaté, Philotès, Ponos, Pseudos, Amphilogiai*) rappellent les caractéristiques de Pandore et du *genos gynaiikon*. La même impuissance – et le même danger – de la parthénogénèse est démontrée par la description aristotélicienne de la *myle* (*GA* 4.775 b 25-776a 14), une masse informe parfois auto-produite par les femmes, qui se croient enceintes et donnent naissance à une sorte de monstre sans vie, une métaphore de l'impuissance féminine.

En bref, la diversité féminine est définie par Aristote – mais avec des oscillations – en termes quantitatifs plutôt que comme une altérité, en ce sens qu'elle constitue une déficience par rapport au modèle masculin.<sup>364</sup> Après avoir affirmé que les étapes de croissance après la

**363** Aristote nie une telle éventualité (*GA* 2.741a 32-b 7), sauf pour certaines espèces animales où il n'y a pas de mâle. L'hermaphrodisme et la parthénogénèse sont spécifiques au monde végétal, donc d'un niveau inférieur à l'échelle des êtres vivants.

**364** Sissa 1983. La femme est assimilée à un homme stérile (*GA* 1.728a 17-18), à un homme mutilé (*GA* 2.737a 27-8), à un enfant (*GA* 5.784a 5). Dans *Met.* 10.1058a Aristote déclare : « On pourrait se demander pourquoi la femme ne diffère pas en espèce de l'homme, puisque la femelle et le mâle sont opposées et que la différence entre eux est opposition ». Le problème est que l'antinomie homme/femme est trop importante pour être un accident, mais pas assez pour être une substance et pour aller miner l'unité de l'espèce. Aristote la met donc dans un état intermédiaire, faisant de la femme une partie du *genos* humain, rendant l'inégalité quantitative et faisant de la femme un homme mutilé. Cependant, dans les passages sur la génération, l'utilisation de verbes tels que

naissance sont pleinement réalisées par les femelles avant les mâles, Aristote s'empresse de préciser que ce n'est pas un symptôme de supériorité féminine « car les femelles sont par nature plus faibles et plus froides, et il faut considérer leur nature comme une défectuosité naturelle (ὡσπερ ἀναπηρίαν εἶναι τὴν θηλύτητα φυσικὴν) » ; en fait

la femelle en raison de sa faiblesse atteint vite l'âge adulte et la vieillesse. En effet, tout ce qui est plus petit parvient plus tôt à son terme, aussi bien dans les œuvres de l'art que dans les organismes naturels. (GA 4.775a 18-22)

Cette infériorité se décline dans les traités biologiques de multiples façons et par un usage important de métaphores pour souligner l'opposition active/passive : la température froide, la douceur des tissus, l'absence de semence, le développement imparfait des parties du corps, la lâcheté, la lenteur, la faiblesse de la voix, des muscles moins prononcés, des os moins robustes, un cerveau plus petit, etc.<sup>365</sup> Elle est observable aussi bien chez les animaux que chez l'homme : dans son étude de la biologie d'Aristote, Suzanne Saïd montre comment les animaux femelles, toujours décrites comme inférieures au mâle de leur propre espèce,<sup>366</sup> ont tous les défauts que la tradition grecque attribue à la femme ; l'être humain étant l'animal le plus complexe, la femme est la plus féminine de tous les femelles animales (HA 9.608a 33-b 18) :

Les femelles ont toujours moins de courage que les mâles sauf chez l'ours et la panthère. [...] Dans les autres genres, les femelles sont plus douces, plus rusées, moins simples, elles ont plus de vivacité et sont plus attentives à élever leurs petits, tandis que les mâles sont plus braves, plus féroces, plus simples et moins rusés. Ces traits de caractère se remarquent pour ainsi dire chez tous les animaux, mais ils sont plus nets chez ceux dont le caractère est plus prononcé, et plus particulièrement chez l'homme. C'est chez ce dernier, en effet, que le caractère atteint sa perfection. Aussi est-ce chez lui que ces diverses manières d'être se distinguent le mieux.

κτατέω et ἡττάομαι contribue à placer la relation entre la forme et la matière en termes d'affrontement entre des essences différentes et conflictuelles.

**365** Sur les traits féminins infériorisants et sur les métaphores de la génération chez Aristote, Byl 1980, 210-37 ; Saïd 2013, 19-53 (44-53 sur les oppositions positives/négatives liées à la polarité mâle/femelle, dont beaucoup sont d'origine populaire).

**366** Les quelques exceptions s'expliquent, par exemple sur la base de la féminisation du mâle, qui se dégrade, rendant ainsi meilleure la femelle de son espèce : c'est le cas du poisson torpille, qui établit une exception apparemment mystérieuse à la règle selon laquelle la chair des poissons mâles est toujours meilleure que celle des femelles (HA 8.608a 3-5). Le lecteur en découvrira la raison quelques pages plus tard : le fait est que la torpille mâle s'occupe des petits à la place de la mère (HA 9.621a 21-4).

C'est pourquoi la femme est plus compatissante que l'homme, plus sujette aux larmes ; elle est aussi plus jalouse et plus portée à se plaindre de son sort ; elle distribue plus facilement les injures et les coups. La femme cède également plus que l'homme au découragement et au désespoir ; elle est plus effrontée et plus menteuse ; elle est plus facile à tromper et oublie moins vite ; elle a en outre moins besoin de sommeil, mais est moins active ; d'ailleurs, d'une manière générale, la femelle est moins empressée à agir que le mâle, et il lui faut moins de nourriture. Le mâle lui, est plus prompt à secourir et, comme nous l'avons dit, plus courageux que la femelle, puisque, même chez les mollusques, lorsqu'on frappe la seiche à coups de trident, le mâle vient au secours de la femelle, tandis que la femelle s'enfuit quand c'est le mâle qui est frappé.

« Lâcheté, envie, agressivité, impudence et perfidie, rien ne manque à l'appel, et la lecture des traités zoologiques d'Aristote fait apparaître une telle série d'incarnations de l'éternelle Pandore qu'on serait tenté de rapprocher la démarche d'Aristote de celle de Sémonide dans *le Iambe des femmes* » ;<sup>367</sup> si Sémonide naturalise les femmes par des métaphores animales, Aristote humanise les animaux en leur attribuant le catalogue des clichés misogynes sur les femmes. La projection des caractéristiques humaines en éthologie animale selon la polarité mâle/femelle, positif/négatif - transversale à l'espèce et bien observable également dans le traité pseudo-aristotélicien sur la physiognomique - révèle comment le modèle binaire était socialement et culturellement ancré dans l'Athènes classique.

Ce qui a été observé jusqu'à présent montre que dans l'analyse des rapports entre la pensée scientifique ancienne sur les femmes et la société contemporaine, la question principale n'est pas tant de mesurer l'influence de la première sur la seconde, mais plutôt d'observer comment la pensée médicale et biologique propose en termes scientifiques le discours mythique et folklorique sur le sexe féminin.<sup>368</sup> Cette mentalité aura une influence durable au cours des siècles sur les différents domaines de la connaissance et sur la société dans son ensemble. Pour donner un exemple, c'est sur l'idée de *imbecillitas*, de *levitas animi* et de *infirmetas consilii* que sera fondée au fil des

<sup>367</sup> Saïd 2013, 22. La nature est souvent définie par les Grecs par rapport au monde animal ; pour Aristote il existe une continuité entre les animaux et les hommes, ce qui permet de tirer de l'observation zoologique des déductions qui sont également valables pour l'homme (e.g. *PA* 1.639a 15-19).

<sup>368</sup> Contrairement à ce que pense Bourbon 2012, souligner la connotation idéologique de la médecine classique ne signifie pas accuser les médecins hippocratiques d'« une prétendue misogynie » (185). Les médecins se sont limités à projeter des idées contemporaines dans leur domaine ; quant au « réel intérêt pour le corps des femmes » (186) qu'ils ont manifesté, on ne peut qu'être d'accord avec Bourbon, car le corps des femmes représentait une machine à reproduire nécessaire à la communauté.

siècles, à partir du droit romain, l'exclusion des femmes des rôles civiques : l'état d'infériorité de la nature féminine sanctionné par la médecine sera ainsi approprié par une discipline, le droit, qui n'est pas seulement une pratique discursive parmi d'autres, mais dont la spécificité est d'être une source de légalité, avec les conséquences imaginables que cela entraîne pour le statut juridique des femmes au fil des siècles. La tutelle masculine pour « protéger » la *fragilitas* féminine n'est qu'une de ces conséquences.

Une continuité similaire se retrouve également dans le discours médical. En fait, l'idée d'excès continuera à caractériser les descriptions de la nature féminine au cours des siècles : encore lié au Moyen Âge à l'humidité, puis, entre le XVII<sup>e</sup> et le XVIII<sup>e</sup> s., à un excès de sensibilité du système nerveux, l'excès affaiblit l'intellect féminin, sa capacité d'abstraction et de création. Au fil du temps, l'idée du défaut est liée, entre le Moyen Âge et l'époque moderne, à la chaleur insuffisante, à la consistance des fibres, à la fragilité des os et, depuis le XIX<sup>e</sup> s., à la taille plus petite du cerveau, qui provoquerait chez les femmes une immaturité mentale et donc une incapacité civique. En bref, dans l'histoire de la médecine, à chaque acquisition qui prouve la fausseté d'une théorie, une nouvelle grille de lecture est élaborée pour prouver l'infériorité féminine et pour soutenir la division hiérarchique des rôles. Même lors de la découverte des chromosomes X et Y au XX<sup>e</sup> s., une dichotomie passive/active a été initialement appliquée, sinistrement similaire à la polarité matière/forme aristotélicienne. Il est intéressant de noter comment le paradigme défaut/excédent par rapport à un neutre universel est à l'œuvre en Grèce non seulement à l'égard des femmes, mais aussi dans l'ethnographie par rapport aux barbares, décrits selon une échelle allant du défaut total de civilisation (cannibalisme, nomadisme, pratique de la *mixis epikoinos*) à son excès (la sagesse ancienne mais dégénérée des Égyptiens), par opposition à la *mesotes* des Grecs. Comme dans les siècles suivants, la médecine et la biologie antiques se confirment – avec la philosophie, la religion et le droit – comme de formidables instruments de naturalisation des différences et donc des inégalités.<sup>369</sup>

Une opération similaire de naturalisation de la hiérarchie entre hommes et femmes sur une base quantitative se retrouve dans le livre 1 de la *Politique*, où l'infériorité féminine est déclinée à travers le prisme politique au sein des deux institutions communautaires

**369** Quand, bien des siècles plus tard, Valérie Solanas changera de manière provocante le signe des affirmations sur l'infériorité féminine et, dans le *Manifesto SCUM*, déclinera envers les hommes, avec le langage de la « vérité scientifique », des concepts identiques à ceux véhiculés depuis des siècles sur les femmes (« Le mâle est un accident biologique ; le gène Y (mâle) n'est qu'un gène X (femelle) incomplet, une série incomplète de chromosomes. En d'autres termes, l'homme est une femme manquée, une fausse couche ambulante, un avorton congénital », trad. E. de Lesseps), ses propos susciteront indignation et seront rejetés comme les délires de la folle qui a tiré sur Andy Warhol.

naturelles,<sup>370</sup> la cité et la famille. La famille – dit Aristote – prévoit des acteurs : maître et esclave, mari et femme, père et enfants (1253b 4-12). Ces acteurs interagissent par nature selon des relations inégales (1254a 21-6) :

Commander et obéir font partie des choses non seulement inévitables, mais encore utiles ; certains êtres, immédiatement dès leur naissance, se trouvent destinés les uns à obéir, les autres à commander. Il y a d'ailleurs bien des formes de commandement et d'obéissance ; mais la meilleure autorité est toujours celle qui s'exerce sur les meilleurs : par exemple, sur un homme plutôt que sur une bête.<sup>371</sup>

La relation du mâle à la femelle « est par nature celle de supérieur à l'inférieur, de gouvernant à gouverné ; ce principe s'applique nécessairement de même à tous les hommes » (1254b 13-16). Dans la famille, l'égalité n'existe pas (1255b 19) : « Le gouvernement domestique est une monarchie (car toute maison se gouverne monarchiquement), tandis que l'autorité politique s'exerce sur des hommes libres et égaux ». Cette notion est précisée un peu plus loin (1259a 37-1259b 3) :

On a dit qu'il y avait trois parties dans l'administration domestique : l'une concerne l'autorité du maître [...], l'autre celle du père, la troisième celle de l'époux. Le chef de famille exerce son autorité sur sa femme et sur ses enfants comme sur des êtres également libres, mais cette autorité est différente dans l'un et l'autre cas : c'est pour la femme l'autorité d'un homme d'État<sup>372</sup> et pour les enfants celle d'un roi. L'homme est par nature plus apte à commander que la femme (sauf exception contre nature).

La possibilité que la femme commande est définie *παρὰ φύσιν* ; la nécessité de cette hiérarchie est motivée peu après (1260a 7-14) :

**370** *Pol.* 1.1252b 12-14 et *EN* 8.1162a 17-24 : *κατὰ φύσιν* ; *Pol.* 1252b 30 : *φύσει*.

**371** Voir aussi Arist. *EN* 8.1158 b 12-33 : « Mais il existe une autre espèce de d'amitié (*philia*), c'est celle qui comporte une supériorité d'une partie sur l'autre, par exemple l'affection d'un père à l'égard de son fils, et, d'une manière générale, d'une personne plus âgée à l'égard d'une autre plus jeune, ou encore celle du mari envers sa femme, ou d'une personne exerçant une autorité quelconque envers un inférieur » (trad. J. Tricot).

**372** Le sens de cette phrase est discuté : en effet, pour Aristote le pouvoir politique passe par l'alternance, qui n'existe pas entre époux. Sur la base de *EN* 8.1160b 32-5 (« La communauté du mari et de sa femme semblent être de type aristocratique, le mari exerçant l'autorité en raison de la dignité de son sexe, et dans des matières où la main d'un homme doit se faire sentir ; mais les travaux qui conviennent à une femme, il les lui abandonne »), on a émis l'hypothèse que le pouvoir du mari est ici assimilé au pouvoir aristocratique.

Par nature, dans la plupart des cas, il y a des éléments dirigeants et subordonnés. L'homme libre commande à l'esclave autrement que le mari à la femme et l'adulte à l'enfant ; et pourtant les parties de l'âme existent dans tous ces êtres, mais elles y existent différemment : l'esclave est complètement dépourvu de la faculté de délibérer (τὸ βουλευτικόν) ; la femme, elle, la possède, mais sans possibilité de décision (ἄκυρον) ; et l'enfant ne l'a que sous une forme imparfaite (ἀτελής).

Dans le système aristotélicien, l'homme, contrairement à toutes les figures qui l'entourent par défaut (animaux, enfants, femmes et esclaves), possède pleinement le *logos* et la *proairesis*, la capacité de choisir délibérément et de façon rationnelle grâce au *bouleutikon*. Dans cette perspective, le *logos* - un concept de grand pouvoir hiérarchique et *ad excludendum* depuis les présocratiques - se combine avec les valeurs et les objectifs de la cité que sont la justice, la vertu et le bonheur.<sup>373</sup> Ceux qui en sont privés sont en dehors de la cité : l'anthropologie d'Aristote, esquissée sur l'axe du commandement et appelée à fonder une série de rapports de subordination, montre ainsi clairement sa vocation hiérarchique. *Akyron* fait référence au domaine de la politique : les femmes sont naturellement incapables de participer à la souveraineté (*to kyrion*) du peuple, elles n'ont donc pas le droit de le faire. En ce sens, elles sont assimilables - tour à tour au sein d'une hiérarchie - aux bêtes, aux esclaves et aux enfants, en tant que soumises au citoyen. Cette différence hiérarchique se reflète dans les fonctions attribuées à chaque sexe, mais aussi dans leurs vertus respectives (1260a 14-24) :

Il faut admettre qu'il en est nécessairement de même des vertus morales : elles doivent être le partage de tous, non pas de la même manière, mais seulement autant qu'il le faut à chacun pour remplir sa fonction. Voilà pourquoi celui qui commande doit posséder la vertu parfaite [...] ; quant aux autres personnes, chacune ne doit en avoir qu'autant que cela lui convient. Il est donc évident que la vertu est le partage de toutes les personnes dont on a parlé, mais que la tempérance (σωφροσύνη) n'est pas la même chez la femme et chez l'homme, ni non plus le courage (ἀνδρία), ni la justice (δικαιοσύνη), comme le pensait Socrate ; chez l'un le courage est tout de commandement, chez l'autre tout de soumission ; et il en est de même des autres vertus.

Dans ce cas également, le critère est quantitatif : ceux qui obéissent n'ont besoin de posséder les vertus éthiques qu'à un degré moindre.

<sup>373</sup> Vegetti 1979, 97-147.

La cité se décrit comme la nature, attribuant un fondement ontologique et donc immuable à ses structures. La famille est le lieu privilégié d'une telle opération : sa caractérisation biologique et reproductive facilite les procédures réductrices de l'idéologie.<sup>374</sup>

Comme en médecine, la perspective la plus intéressante n'est donc pas l'évaluation de l'influence de la philosophie sur la société, mais l'observation de l'effort de systématisation et de rationalisation des fondements économique-politiques et des rapports de subordination préexistants, codifiant la distribution des rôles dans la *polis*. Si la dichotomie maître/esclave n'est pas l'objet de la biologie aristotélicienne, puisqu'elle n'est pas inscrite dans l'anatomie, elle devient centrale dans son anthropologie, où les « mutilations » de l'esclave par rapport au citoyen sont inscrites dans l'âme et côtoient les mutilations féminines inscrites, à des degrés divers, à la fois dans l'anatomie et dans l'âme.

Parmi les textes qui témoignent et renforcent la définition des rôles sociaux de genre, on trouve également l'*Économique* de Xénonophon. Dans ce dialogue, consacré à l'administration de l'*oikos*, l'aspect coopératif de la famille est largement souligné. Le dialogue entre Socrate et Ischomaque - propriétaire foncier, administrateur de ses propres biens et, apparemment, porte-parole de l'auteur - codifie un modèle idéal de famille dans lequel la femme joue un rôle important : tous les biens sont communs (7.13 : εἰς τὸ κοινόν), et les deux époux pratiquent la modération (σωφρορεῖν) pour accroître ensemble le patrimoine familial (7.14-15).<sup>375</sup> Cette solidarité se traduit par une forme de complémentarité hiérarchique ; quand sa femme lui demande : « Et vois-tu que je puis faire pour aider à l'accroissement de notre maison ? », Ischomaque répond : « Les travaux dont les dieux t'ont rendu naturellement capable et que la coutume approuve aussi (ἄ τε οἱ θεοὶ ἔφυσάν σε δύνασθαι καὶ ὁ νόμος συνηπαιεῖ) » (7.16).

Le modèle idéal de division du travail entre les deux sexes sur la base de la polarité intérieur/extérieur reçoit ici sa codification la plus connue à travers une sorte de mythe fondateur : les dieux ont arrangé l'union entre les époux pour l'avantage commun et pour la reproduction de l'espèce et les ont rendus complémentaires, donnant à l'homme une nature adaptée aux activités de plein air et à la femme une nature adaptée aux activités intérieures (7.18-30).<sup>376</sup> Une répar-

<sup>374</sup> Campese 1983, 18.

<sup>375</sup> Au début du dialogue Socrate déclare (3.15) : « Je considère qu'une femme qui est une bonne associée pour le ménage a tout autant d'importance (πάνυ ἀντίρροπον) que l'homme pour l'avantage commun ». Nombre des concepts exprimés par Ischomaque sur la *koinonia* et la complémentarité des sexes se retrouvent dans l'*Économique* pseudo-aristotélicien.

<sup>376</sup> Parmi les raisons qui expliquent l'aptitude des femmes aux activités domestiques, il y a celle liée à l'anatomie et à la physiologie : moindre résistance du corps et



tition différente des tâches serait contraire à la nature, à la coutume et à la volonté des dieux (7.31). Dans ce contexte, la bonne épouse est à nouveau comparée à une abeille, qui supervise le travail de la ruche, gère et éduque les esclaves, répartit les tâches et administre les dépenses (7.17.32-8), « gardienne des lois pour les affaires de la maison » (9.15). Pour être autonome dans ces tâches, elle doit cependant être éduquée par son mari, et donc se marier jeune : la femme d'Ischomaque, qui n'avait pas encore quinze ans au moment du mariage, n'était experte en rien, puisque « jusqu'à là elle vivait sous une stricte surveillance, elle devait voir le moins de questions possible » (7.5).<sup>377</sup> C'était déjà beaucoup, ajoute Ischomaque, si elle savait comment fabriquer une robe en laine et distribuer le travail de tissage aux esclaves. Le mari doit donc pourvoir à sa formation à travers quelques étapes (7.10):

Quand elle s'est familiarisée avec moi (χειροθήης ἦν), et qu'elle s'est assez apprivoisée (ἐτετιθάσεντο) pour causer, je lui ai posé à peu près ces questions : « Dis-moi, ma femme, as-tu compris maintenant à quelle fin tes parents t'ont donné à moi » ?

Les verbes utilisés dans le passage sont tirés de la sphère de l'élevage : χειροθήης signifie « traitable » et est utilisé par Xénophon lui-même pour les chevaux (*Eq.* 2.3), tandis que τιθασεύω désigne la domestication. Dans le reste du texte sont utilisés les mots plus ordinaires παιδεύω et διδάσκω.

La juxtaposition entre les femmes et les animaux n'est pas inhabituelle dans l'Antiquité ; au contraire, comme dans l'histoire ultérieure,<sup>378</sup> elle est fréquente dans les similitudes et les métaphores, qui se produisent également par rapport aux êtres humains de sexe masculin, dès les héros d'Homère. La procédure métaphorique, cependant, n'est pas symétrique entre les hommes et les femmes : en effet, l'égalisation entre les femmes et les bêtes ne se fait pas seulement sur la base d'un *medium commune* entre la nature d'une certaine femme et d'un certain animal, comme dans le cas des hommes, mais le plus souvent sur la base de caractères généraux partagés par l'ensemble du *genos gynaikon*. Dans la pensée des Grecs, le monde animal offre un ensemble de caractéristiques et de comportements « naturels » permettant de juger de la pertinence des rapports sociaux et de constituer un répertoire d'arguments pour la construction

---

grossesse, ce qui les prédispose *kata physin* aux soins de la progéniture.

**377** Comme nous l'avons vu, une différence d'âge entre les époux a déjà été recommandée par Hésiode, et le sera par Aristote (*Pol.* 7.1334b 22) ; cela correspond selon toute probabilité à la réalité de l'époque.

**378** Lascault 2008.

de modèles de « naturalité ». Considérés comme des paradigmes de la *physis*, dans la mesure où ils étaient perçus comme éternellement égaux à eux-mêmes, les animaux entraient dans l'élaboration de discours sur l'adéquation du comportement humain avec le paradigme *katà physin/parà physin*.<sup>379</sup> C'est précisément en raison de cette caractéristique que les animaux et les sphères métaphoriques pour leur sont liées ont été utilisés idéologiquement dans l'histoire pour classer, sanctionner, réguler les comportements et les institutions par le biais de différentes pratiques discursives, également en ce qui concerne les rapports sociaux de sexe. Comme nous le verrons, les métaphores animales sont utilisées par les poètes pour caractériser les femmes dangereuses.

Parmi les différents champs métaphoriques liés à la femme et aux animaux, celui de la domestication, justement, est fréquent : la jeune fille non mariée est présentée comme un animal sauvage que l'homme doit apprivoiser par le mariage. Nous aurons l'occasion d'en parler dans la section consacré aux vierges : il suffit de souligner ici que cette métaphore prévoit la nécessité de l'intervention masculine pour la discipline des femmes, s'inscrivant ainsi dans la même veine que la théorie selon laquelle la thérapie phallique favorise l'équilibre des fluides dans le corps féminin et le discours selon lequel le mariage et les grossesses agissent comme un agent calmant pour les *bollenti spiriti* des femmes (e.g. Lys. *De caed. Erat.* 6). Tout comme la santé d'une femme dépend des actions d'un homme, son bon ou mauvais comportement dépend largement de son mari : après avoir affirmé que les épouses peuvent être utilisées (*χρωμένους*) par les hommes « de façon à s'en faire des auxiliaires (*συνεργούς*) pour accroître ensemble leurs maisons », alors que d'autres les utilisent « de telle manière qu'elles leur causent les plus grands dommages », Socrate répond à nouveau par une comparaison avec les animaux à Critobule, qui lui demande qui est responsable de cette différence (3.10-11) :

Si un mouton est en mauvais état, c'est d'ordinaire le berger qu'on en rend responsable ; et si un cheval est vicieux c'est d'ordinaire au cavalier qu'on s'en prend ; pour la femme, si son mari lui apprend à bien faire et que pourtant elle administre mal ses affaires, il serait sans doute juste d'en faire porter la responsabilité à la femme ; mais si il a une femme qui ignore le bien parce qu'il ne le lui apprend pas, ne serait-il pas juste d'en faire retomber la responsabilité sur le mari ?

Ce besoin de contrôle et de formation pour façonner le caractère assimile les femmes non seulement aux animaux, mais aussi aux esclaves

<sup>379</sup> Franco 2008, 73.

et aux enfants, toutes catégories considérées comme manquant de capacité d'autodétermination (e.g. Arist. *Pol.* 1.1260b 13-20). L'image du mari-dominant rappelle aussi la conception aristotélicienne de la *dynamis* masculine qui s'impose par la force à la matière afin d'engendrer : de même, dans l'imaginaire du mariage, l'homme apprivoise la femme en lui imposant la bride et la morsure.<sup>380</sup> Il convient également de noter le sous-texte implicite de cette image de la domestication : les femmes, si elles ne sont pas soumises, représentent un danger potentiel pour l'homme. L'apprivoisement – les sources nous le rappellent sans cesse – n'est jamais un acte définitif, mais doit être mis à jour quotidiennement par un contrôle constant, à doser selon la « pouliche » : « il faut, aussi bien que la taille d'un cheval, respecter la dignité d'une femme, quand on tient la mariée » (Plu. *Con. Praec.* 139b).

La perception que la notion de *genos gynaikon* surgit dans le sous-texte du traité est renforcée chez le lecteur de l'*Économique* par le choix de Xénophon – conforme aux préceptes athéniens sur la réserve à propos des noms des femmes « honnêtes » – de maintenir anonyme la femme d'Ischomaque : « L'homme apparaît bien dans sa singularité de citoyen face à une femme représentante une fois encore d'une multitude de ses semblables [...]. Elle est ainsi d'emblée installée dans la position subalterne que donne l'absence d'individualité »,<sup>381</sup> surtout dans un contexte où les femmes sont décrites comme une matière malléable forgée par les enseignements masculins.

Le discours de Xénophon, bien qu'ayant l'apparence de la complémentarité, va dans le même sens que celui d'Hésiode et de Sémone : les femmes sont mauvaises pour les hommes, sauf exceptions provenant d'un effort masculin et qui sont toujours une acquisition précaire. Il faut cependant noter que dans l'*Économique*, le caractère dangereux de la femme n'est pas du tout accentué : au contraire, dans sa vision rose de la complémentarité entre les sexes,<sup>382</sup> Xénophon va jusqu'à mettre sur le même plan les vertus des femmes et des hommes<sup>383</sup> et même à délégitimer la *communis opinio* concernant l'incapacité des femmes à se contrôler (7.27). L'auteur a tendance à infantiliser les femmes et à souligner leur passivité réceptive plutôt qu'à mettre l'accent sur leur tendance à la tromperie. L'épouse, tout

<sup>380</sup> Franco 2008, 85.

<sup>381</sup> Schmitt Pantel 1994-95, 300.

<sup>382</sup> La même vision irénique de la *koinonia* entre les époux reviendra dans les *Coniugalia praecepta* de Plutarque : sous la vision du couple comme espace de partage égalitaire, on entrevoit la passivité féminine, par opposition à un mari éducateur et propriétaire de biens.

<sup>383</sup> Il faut cependant noter qu'à la fin de la description de la bonne épouse (10.1), Socrate lui attribue une *διάνοια ἀνδρική*, comme pour dire qu'il n'y a pas de vertu accomplie en dehors du masculin ou du moins en dehors de l'éducation par le mari.

comme la gardienne du cellier et comme l'*epitropos*, est une figure qui répond au besoin du propriétaire de déléguer les rôles clés de l'administration du foyer à des personnes fiables (3.12) : le maître de l'*oikos* les éduque et les invite à éduquer leurs subordonnés (13.3).

Si le traité ne peut pas être considéré comme un miroir de la réalité athénienne du IV<sup>e</sup> s., il n'en présente pas moins d'un grand intérêt en tant que proposition d'un modèle idéale de division du travail et de l'espace, et en tant que reflet du souci d'intégrer les femmes dans la *polis* selon une manière de marginalisation contrôlée : l'*oikos* a le mérite d'assigner aux femmes un espace « interne » dans lequel leur débridement peut être utilisé pour le bien, la sexualité est canalisée vers la procréation, la glotonnerie vers l'administration de la nourriture familiale, la soif de pouvoir vers la direction des esclaves.<sup>384</sup> Que cette conception abstraite de la division du travail sur une base sexuelle ait été une composante non négligeable de l'idéologie de la *polis* est confirmé par un passage de Platon (*Leg.* 805d-e) où le travail extra-domestique des femmes est présenté par l'Athénien comme une prérogative des peuples barbares ou semi-barbares, tels que les Thraces, par opposition à la division du travail fondée sur la dichotomie intérieur/extérieur qui caractérise Athènes.

---

**384** Vegetti 1979, 124. Sur les rôles féminins dans l'*Économique*, voir également Pischedda 2019.