

# Régimes de genre et Antiquité grecque classique (V e -IV e siècles av. J.-C.)

Violaine Sebillotte Cuchet

► **To cite this version:**

Violaine Sebillotte Cuchet. Régimes de genre et Antiquité grecque classique (V e -IV e siècles av. J.-C.). *Annales. Histoire, Sciences sociales*, Armand Colin, 2012, Régimes de genre, 3 (67), pp.573-603. <[http://www.cairn.info/article.php?ID\\_ARTICLE=ANNA\\_673\\_0573](http://www.cairn.info/article.php?ID_ARTICLE=ANNA_673_0573)>. <halshs-01399602>

**HAL Id: halshs-01399602**

**<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01399602>**

Submitted on 23 Nov 2016

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# Régimes de genre et Antiquité grecque classique (V<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles av. J.-C.)

*Violaine Sebillotte Cuchet*

**Portons un rapide regard rétrospectif sur quarante ans d'histoire des femmes** et du genre en études classiques. Que remarque-t-on ? D'une part, nous observons que la révolution historiographique a été portée, en France, par des historiennes féministes engagées dans les mouvements de libération des femmes des années 1970<sup>1</sup>. Dans l'entreprise éditoriale de l'*Histoire des femmes en Occident* menée par George Duby et Michelle Perrot, autour de Christiane Klapisch-Zuber pour le Moyen Âge, Arlette Farge et Natalie Zemon Davis pour la période moderne, Geneviève Fraisse pour le XIX<sup>e</sup> siècle, Françoise Thébaud pour le XX<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>, c'est Pauline Schmitt Pantel, spécialiste du monde grec, qui a initié en France et développé ce courant de recherches dans le champ de l'Antiquité<sup>3</sup>. Dès l'origine, ce courant se positionnait contre les spécialistes de la « condition féminine » en refusant de considérer les femmes comme une catégorie spécifique qui devait être

1 - Lire à ce propos les récits rassemblés dans Françoise BACH *et al.* (éd.), *Vingt-cinq ans d'études féministes. L'expérience Jussieu*, Paris, Publications universitaires Denis-Diderot-Paris 7, 2001.

2 - Georges DUBY et Michelle PERROT (dir.), *Histoire des femmes en Occident*, 5 vol., Paris, Perrin, [1990-1992] 2002.

3 - La thèse de Pauline SCHMITT PANTEL, *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Rome, École française de Rome, 1992, a été rééditée en 2011 avec une nouvelle introduction. Son travail dans le domaine de l'histoire culturelle et politique s'est poursuivi avec *Hommes illustres. Mœurs et politique à Athènes au V<sup>e</sup> siècle*, Paris, Aubier, 2009.

étudiée à part<sup>4</sup>. Au centre du questionnement se trouvait la « relation entre les sexes », car il s'agissait pour la première fois de « prendre en considération à part égale le masculin et le féminin dans toute analyse historique »<sup>5</sup>. Cette question était intégrée au constat d'une très générale domination masculine. De celle-ci, il convenait de mesurer les modulations historiques<sup>6</sup>. D'autre part, les militants gays et, dans une moindre mesure, les lesbiennes sont ceux à qui on doit la révolution épistémologique concernant l'histoire de la sexualité et, plus généralement, l'histoire de la constitution des identités individuelles – notamment sur leur versant psychologique – en liaison avec les pratiques érotiques et sexuelles. N'oublions pas la place que tenait la période antique dans la réflexion de Michel Foucault, ses dialogues avec le romaniste Paul Veyne et sa lecture des travaux de Kenneth James Dover sur ce qu'on appelait à l'époque l'homosexualité grecque<sup>7</sup>. Enfin, le tournant linguistique, également désigné comme révolution herméneutique, qui a touché l'ensemble des sciences sociales dans les années 1980, a eu une représentante particulièrement éminente en la personne d'une autre helléniste, Nicole Loraux. Le collectif qu'elle a dirigé et publié en italien en 1993, et qui, parmi tous ses travaux, est le plus orienté vers ce que l'on appelle traditionnellement l'histoire des femmes, s'intitule *La Grèce au féminin*, jolie manière de refuser l'histoire sociale. N. Loraux introduit en effet le volume en soulignant l'impossibilité d'écrire une histoire des femmes pour qui travaille sur des discours produits par des hommes et justifie par conséquent son choix d'écrire sur le féminin, c'est-à-dire sur « une construction<sup>8</sup> ». Elle est également celle qui a le plus approfondi les enjeux de la

4 - À titre d'exemple, le livre de Pieter HERFST, *Le travail de la femme dans la Grèce ancienne*, New York, Arno Press, [1922] 1979, constitue toujours une base d'informations utile.

5 - Pauline SCHMITT PANTEL, « La différence des sexes. Histoire, anthropologie et cité grecque dans les années 1980 » [(1982) 1984], in P. SCHMITT PANTEL, *Aithra et Pandora. Femmes, genre et cité dans la Grèce antique*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 23-37, citation p. 27.

6 - Georges DUBY et Michelle PERROT, « Écrire l'histoire des femmes », in G. DUBY et M. PERROT (dir.), *Histoire des femmes en Occident*, vol. I, *L'Antiquité*, op. cit., p. 8-18, qui énoncent : « Nous admettons l'existence d'une domination masculine – et donc d'une subordination, d'une sujétion féminine – à l'horizon visible de l'histoire [...] Cette domination masculine est fort variable dans ses modalités, et c'est ce qui nous importe. » Et ils concluent : « cette histoire se veut celle du rapport des sexes plus que des femmes ». Une telle démarche est également développée dans l'historiographie germanophone par Beate WAGNER-HASEL et Thomas SPÄTH, « Neue Fragen an ein altes Thema: Frauen- und Geschlechtergeschichte in den Altertumswissenschaften », in B. WAGNER-HASEL et T. SPÄTH (dir.), *Frauenwelten in der Antike. Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis*, Stuttgart, J. B. Metzler, 2006, p. IX-XXVI, particulièrement p. XXI.

7 - Kenneth J. DOVER, *Homosexualité grecque*, trad. par S. Saïd, Grenoble, La Pensée sauvage, [1978] 1982 ; Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité*, t. II, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984. Paul VEYNE écrit également, dans *L'élégie érotique romaine. L'amour, la poésie et l'Occident*, Paris, Éd. du Seuil, 1983, p. 179 : « L'amour n'était pas encore un péché en lui-même, mais c'était un plaisir dont une hygiène devait régler l'abus et l'usage », qui évoque les travaux de Michel Foucault et le titre du deuxième volume de *Histoire de la sexualité*.

8 - Nicole LORAUX, « De quelques illustres inconnues », in N. LORAUX (éd.), *La Grèce au féminin*, Paris, Les Belles Lettres, [1993] 2003, p. XI-XXXVI, citation p. XVI. La

différence des sexes considérée comme une, sinon la plus importante, des opérations de division sociale<sup>9</sup>. La fécondité des thèses de N. Loraux dans le champ de la théorie politique est connue<sup>10</sup>. L'importance des liens qu'elle a tissés entre les disciplines traditionnelles des études classiques, comme la littérature ou la philosophie, notamment outre-atlantique<sup>11</sup>, a contribué à la diffusion de l'approche constructionniste dans le champ de l'histoire grecque classique. L'histoire culturelle du féminin, voire parfois du masculin, est aujourd'hui encore une orientation importante de la recherche, notamment en langue anglaise<sup>12</sup>.

Ce très rapide survol permet de comprendre que les questions concernant les femmes, le féminin, les rapports entre les sexes ou le rôle politique de la division des sexes, ont été formulées sur des registres extrêmement différents. Les questions posées à la documentation, issues de perspectives politiques et sociales variées, n'avaient pas grand chose à voir les unes avec les autres : que faisaient les femmes dans la vie sociale ? Étaient-elles confinées à des travaux domestiques, enfermées dans leurs maisons ? Les rapports sexuels étaient-ils pensés comme devant naturellement conjointre un homme et une femme ? Cessait-on d'être perçu

remarque est partagée par Pauline SCHMITT PANTEL, « Un fil d'Ariane », in G. DUBY et M. PERROT (dir.), *Histoire des femmes en Occident*, vol. I, *L'Antiquité*, op. cit., p. 21-27, citation p. 25 : « Ce regard d'homme a pour corollaire le peu d'informations concrètes sur la vie des femmes et la place privilégiée donnée aux représentations. » De même, Giampiera ARRIGONI, « Le donne dei 'marginì' e le donne 'speciali' », in G. ARRIGONI (éd.), *Le donne in Grecia*, Rome/Bari, Laterza, [1985] 2008, p. XI-XXX, en particulier p. XVIII. La distinction entre une histoire des hommes, qui serait une histoire sociale, et une histoire des femmes, qui ne pourrait être qu'une histoire des représentations des femmes d'exception, est très nette dès le XIX<sup>e</sup> siècle : Josine BLOK, « Sexual Asymmetry: A Historiographical Essay », in J. BLOK et P. MASON (éd.), *Sexual Asymmetry: Studies in Ancient Society*, Amsterdam, J. C. Gieben, 1987, p. 1-57.

9 - Nicole LORAUX, *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris, La Découverte, [1981] 1984.

10 - Voir, de ce point de vue, les articles consacrés à Nicole Loraux par Annick JAULIN, « L'imaginaire comme pratique politique », Catherine MARAND-FOUQUET, « Ce que guerre civile veut dire », Michèle RIOT-SARCEY, « Distinguer ce qui se confond », et Éléni VARIKAS, « Inscrire les expériences du genre dans le passé », in n<sup>o</sup> spécial « Les voies traversières de Nicole Loraux. Une helléniste à la croisée des sciences sociales », *Espaces Temps. Les Cahiers*, 87-88, 2005, de même que les contributions rassemblées dans « Les femmes, le féminin et le politique après Nicole Loraux », *classics@*, 7, 2011 : <http://chs.harvard.edu/wa/pageR?tn=ArticleWrapper&dbc=12&mn=3369>.

11 - Le volume dirigé par John J. WINKLER et Froma I. ZEITLIN, *Nothing to Do with Dionysos? Athenian Drama in its Social Context*, Princeton, Princeton University Press, 1990, réunit précisément des hellénistes américains et parisiens. La personnalité de N. Loraux, et plus largement les problématiques (notamment la lecture des vases proposée par François Lissarrague) développées au centre Louis Gernet sous l'impulsion de Jean-Pierre Vernant, ont été des éléments très favorables pour ces échanges.

12 - Nous mentionnons, à titre d'exemple, le volume édité par Dana LACOURSE MUNTEANU et al., *Emotion, Genre and Gender in Classical Antiquity*, Londres, Bristol Classical Press, 2011, qui porte sur les relations entre les genres (masculin, féminin) et certains genres littéraires (poèmes épiques, tragédies, comédies, descriptions d'œuvres d'art), à partir d'études sur l'expression des émotions (colère, pitié, peur, etc.).

comme un « homme » dès lors que l'on aimait les hommes ? De quoi la différence des sexes était-elle le signe ?

Le terme de genre, introduit en France à la toute fin des années 1980, a pu sembler restreindre l'angle d'approche et privilégier la seule perspective dite littéraire, souvent confondue avec l'étude des représentations du féminin. Les féministes traditionnelles, surtout celles qui travaillaient sur d'autres périodes de l'histoire, ont d'ailleurs ouvertement reproché un usage politiquement correct du genre, qui masquerait la réalité de la domination masculine<sup>13</sup>. En ce qui concerne l'Antiquité classique, la notion de genre avait cependant paru utile puisqu'elle permettait d'aborder de front la question du rapport entre les hommes et les femmes<sup>14</sup>. Un consensus s'est très récemment établi, en France au moins, sur l'usage du terme dont chacun accepte qu'il puisse être interprété différemment. De façon forcément simplificatrice, nous pouvons distinguer, au sein des sciences sociales, trois usages du genre qui correspondent, me semble-t-il, aux usages qu'en font les historiens et particulièrement les spécialistes des sociétés grecques classiques : il désigne des assignations sociales, autrement dit des normes de comportement pour les hommes et les femmes ; mais également des ensembles de caractéristiques qui sont qualifiées, dans des contextes donnés, de féminines ou de masculines ; et, enfin, la place relative que prend la différence des sexes dans les relations entre individus.

Alors que l'étude sur les rapports entre les sexes signifiait l'étude des manières dont s'exerçait la domination masculine, avec ses inévitables résistances et ajustements, l'expression de différence des sexes est aujourd'hui utilisée pour réfléchir sur la relativité de la césure des sexes : « La différence des sexes relève d'une interprétation sociale et culturelle des différences entre le corps des hommes et celui des femmes<sup>15</sup>. » Souvent pensée comme structurant de manière globale l'ensemble de la société<sup>16</sup>, la différence des sexes est longtemps restée l'invariant

13 - Voir les éléments de cette argumentation rassemblés encore relativement récemment par Christine BARD, « Une préférence pour l'histoire des femmes », in D. FOUGEYROLLAS-SCHWEBEL *et al.* (dir.), *Le genre comme catégorie d'analyse. Sociologie, histoire, littérature*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 99-105.

14 - « [...] nous avons choisi de prendre de front et de traiter d'abord ce que nous renvoyaient les documents antiques : les discours masculins sur les femmes et plus généralement sur la différence des sexes, le 'genre' (*gender*) », annonce P. SCHMITT PANTEL dans « Un fil d'Ariane », art. cit., p. 25.

15 - Sandra BOEHRINGER et Violaine SEBILLOTTE CUCHET, « Introduction », in S. BOEHRINGER et V. SEBILLOTTE CUCHET (dir.), *Hommes et femmes dans l'Antiquité grecque et romaine. Le genre, méthode et documents*, Paris, A. Colin, 2011, p. 11-35, ici p. 14. S. Boehringer trouvera sans peine trace de nos communes discussions dans les réflexions proposées dans cet article. Qu'elle trouve ici l'expression de toute ma gratitude pour sa générosité dans nos échanges.

16 - Dans un article très novateur, écrit en 1982, Pauline Schmitt Pantel empruntait l'expression de « différence des sexes » à Geneviève Fraisse et, en lui donnant un sens différent de celui que j'utilise aujourd'hui, engageait à poursuivre des recherches sur ce thème, même sans se situer dans une démarche féministe : « Le pas est peut-être franchi si l'on démontre que ce que j'ai appelé 'la différence des sexes' – c'est-à-dire l'existence de deux sexes différents et les relations qu'ils entretiennent – est une dimension essentielle de la société et de l'imaginaire grecs, que l'on décrive les effets

des analyses portant sur les constructions historiques de la domination masculine<sup>17</sup>. Or, si l'on admet que la différence des sexes est le résultat d'une interprétation sociale (ce que les sociétés font ou ne font pas du sexe)<sup>18</sup>, il n'est plus possible d'accepter le postulat selon lequel le sexe d'un individu l'inscrit automatiquement et *naturellement*, quel que soit le contexte, dans un réseau de significations spécifiques, son genre. Autrement dit, la catégorie des femmes comme celle des hommes ne va plus de soi. Elle procède d'une interprétation des distinctions sociales (classe, race, sexe, âge...) qui présuppose d'entrée de jeu que le sexe constitue la détermination la plus fondamentale. Cette interprétation émane à la fois des observateurs contemporains qui, parce qu'ils décident de travailler sur les femmes ou sur les partages entre hommes et femmes, les constituent du même mouvement en catégories homogènes, et des sociétés étudiées qui, dans certains contextes, font de la différence des sexes l'élément déterminant de leurs hiérarchisations sociales.

Il ne viendrait à personne l'idée de contester que penser la société comme composée de femmes et d'hommes à parts égales et décider de rendre visible cette diversité (ce qui fut le choix des féministes des années 1970 et notamment des historiennes des femmes) est un choix politique. Tout chercheur ou toute chercheuse qui travaille sur le genre est encore aujourd'hui un scientifique engagé. Quelles conséquences faut-il en tirer ? Nous admettons tous que le positionnement du chercheur oriente la visée interprétative de sa recherche, mais nous ne nous posons pas souvent la question de la visée interprétative et du positionnement des documents dont il dispose. Or ceux-ci sont engagés dans une herméneutique comparable à la nôtre : il y avait probablement autant de manières antiques qu'il y en a aujourd'hui de modernes de considérer les rapports des hommes et des femmes, de donner ou non de la signification aux données physiques, dont le sexe. Pour le chercheur, l'enquête devrait dès lors consister à délimiter la place relative prise par la différence des sexes, c'est-à-dire distinguer les régimes de genre

qu'une telle structure sociale et idéologique produit à tous les plans de la vie civique, ou que l'on en fasse une lecture politique dans le cadre de la cité », P. SCHMITT PANTEL, « La différence des sexes... », art. cit., p. 36-37. Les recherches menées actuellement au sein de l'UMR 8210 Anthropologie et histoire des mondes antiques (ANHIMA) doivent beaucoup aux pistes ouvertes à l'époque par P. Schmitt Pantel.

17 - Paul Veyne notait l'intérêt heuristique des invariants en histoire, mais, en prenant l'exemple de la lutte des classes, il en montrait aussi le caractère très historique : Paul VEYNE, *L'inventaire des différences. Leçon inaugurale au Collège de France*, Paris, Éd. du Seuil, 1976, p. 22-23 et 44.

18 - Déjà, en 1935, l'anthropologue Margaret Mead écrivait dans sa préface à *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* : « Si l'on ne raisonne que par contraires – si l'on décide qu'une démarche de la vie sociale, pour n'être pas spécifiquement sacrée, est obligatoirement profane, que si les hommes sont forts, les femmes doivent être faibles –, on ne tient pas compte du fait que les sociétés jouissent d'une liberté de choix beaucoup plus grande à l'égard des aspects de la vie, qu'elles peuvent minimiser, souligner ou ignorer complètement », repris dans Margaret MEAD, *Mœurs et sexualité en Océanie*, trad. par G. Chevassus, Paris, Plon, 1963, p. 10, mettant ainsi en exergue la banale insignifiance du sexe, un aspect qui a trop peu retenu l'attention de la recherche en histoire des femmes et du genre.

propres à chacun des contextes socio-discursifs étudiés<sup>19</sup>. Plus le domaine de recherche est éloigné du domaine de l'enquêteur, plus il devrait être aisé de mettre au jour les décalages et les variations, les différences avec les régimes de genre qui nous sont les plus familiers. De ce point de vue, les recherches menées dans les périodes anciennes, en tout cas non contemporaines, ont une valeur heuristique comparable aux recherches des ethnologues et des anthropologues qui travaillaient sur les sociétés « exotiques » au début du XX<sup>e</sup> siècle. L'Antiquité grecque classique offre de ce point de vue un laboratoire d'analyse particulièrement intéressant car, d'une part, la société ne semble pas être organisée, dans son ensemble, par la division des sexes et, d'autre part, l'analyse de cette société permet de saisir les enjeux socio-politiques propres à la division en deux genres, le citoyen adulte, l'*anêr*, et l'épouse et mère, la *gunê*, ce que nous traduisons en général par l'homme grec et la femme grecque. En travaillant à délimiter les différents régimes de genre, les spécialistes contribuent à écrire non plus une histoire des femmes ou une histoire des hommes et des femmes, mais à écrire une histoire des distinctions sociales.

Je souhaiterais justifier l'ambition de cette enquête en montrant que les trois approches du genre rapidement isolées dans cette introduction conduisent, de la même manière, à isoler un seul régime de genre favorisant la différence des sexes, c'est-à-dire la division en mâles et femelles. En choisissant ensuite trois domaines d'analyse différents, je montrerai que ce régime de genre ne structure pas la société dans son ensemble et que celle-ci est traversée par d'autres divisions bien plus significatives que la différence des sexes. Enfin, j'analyserai brièvement, avec un exemple particulier, la façon dont les diverses manières de donner du sens à la différence des sexes peuvent entrer en conflit, preuve de la coexistence de différents régimes de genre dans l'Antiquité grecque classique.

## Des trois usages du genre

### Des normes idéales de comportement social

Le genre renvoie le plus souvent à ce que l'on appelle des rôles sociaux de sexe. En ce sens, il relève de la norme sociale et décrit une injonction, celle de se comporter comme un homme, ou comme une femme. Cette norme peut être établie d'un point de vue discursif, c'est-à-dire qu'elle correspond à ce que les gens disent, en général, du comportement idéal que le chercheur se contente de décrire. Elle peut également être établie d'un point de vue statistique lorsque l'enquête tente de saisir comment les gens se comportent en moyenne. Dans le cas de la Grèce classique, les enquêtes statistiques étant impossibles à établir en raison du manque de données, reste la norme idéale. Celle-ci est connue : elle distingue la *gunê*, l'épouse et mère de citoyens, de l'*anêr*, le citoyen adulte. Les injonctions essentielles sont celles de la procréation d'enfants légitimes pour l'une,

de la défense de la patrie pour l'autre, et du soin apporté à son *oikos*, sa maison familiale, pour les deux. La participation aux assemblées, délibératives et judiciaires, est un privilège de l'*anêr*, mais ce privilège n'apparaît pas sous la forme de l'injonction. Un citoyen qui entretient sa famille et participe à l'effort militaire (parfois également à l'effort financier) collectif et qui, pour diverses raisons, ne se rend pas aux assemblées est toujours un *anêr*. Beaucoup de travaux ont montré comment les pratiques sociales, souvent dans un cadre rituel, mettaient en place un véritable *habitus* du genre<sup>20</sup>.

Les normes de comportement social sont mobilisées soit pour honorer de bons Athéniens ou Athéniennes, soit pour les critiquer. Le discours *Contre Timarque* d'Éschine, prononcé en 345, reste un cas d'école pour expliquer comment fonctionne la norme de la bonne masculinité : se prostituer est aussi mal vu du point de vue de la cité que se soustraire à ses devoirs militaires ou abandonner son bouclier sur le champ de bataille. De telles fautes sont mises sur le même plan que le fait de refuser de soutenir ses parents dans leur vieillesse, de ruiner son patrimoine par un train de vie extravagant ou par négligence, ou encore de ne pas payer ses impôts<sup>21</sup>. La norme de l'idéal masculin correspond à celle du contrôle de soi (éthique de la *sophrosunê* et du *kosmos*<sup>22</sup>). Ce contrôle de soi est au service d'une certaine éthique : il s'agit de protéger la sphère de la légitime transmission des biens et des statuts. Toutes les pratiques sexuelles sont licites à Athènes tant que les partenaires (hommes ou femmes) du désir citoyen n'appartiennent pas à l'*oikos* du voisin<sup>23</sup>. Et ceci est surtout vrai pour les filles, pour lesquelles on redoute évidemment une grossesse illégitime. Par conséquent, les injonctions de comportement idéal concernent autant les garçons et les filles, du moins en tant qu'ils sont membres de la maison citoyenne.

L'étude récente de Daniela Marchiandi sur les enclos funéraires familiaux à Athènes vient compléter cette analyse en lui donnant des arguments archéologiques : l'usage de construire des périboles funéraires familiaux, pratique d'abord réservée à une élite, se développe au V<sup>e</sup> siècle à Athènes, témoignant ainsi de l'intérêt croissant pris par la notion de descendance légitime et de continuité de l'*oikos*<sup>24</sup>.

20 - Pierre BRULÉ, *La fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique : mythes, cultes et société*, Paris, Les Belles Lettres, 1987, décrit parfaitement cet *habitus* des Athéniennes, incorporé par la répétition de gestes rituels et l'imaginaire de récits convoquant des héroïnes au comportement sanctionné par les divinités.

21 - ESCHINE, *Discours*, t. I, *Contre Timarque*, trad. par V. Martin et G. de Budé, Paris, Les Belles Lettres, 1927, 28-32.

22 - Paul CARTLEDGE, Paul MILLETT et Sitta VON REDEN, *Kosmos: Essays in Order, Conflict and Community in Classical Athens*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

23 - Sur la politique de la sexualité, la création de bordels publics pour protéger la vertu des filles des maisons citoyennes, et l'attribution de cette politique à Solon, voir David M. HALPERIN, « Le corps démocratique : prostitution et citoyenneté dans l'Athènes classique » [1989], in D. M. HALPERIN, *Cent ans d'homosexualité et autres essais sur l'amour grec*, trad. par I. Châtelet, Paris, EPEL, [1990] 2000, p. 121-153. Les sources citées ne sont pas antérieures à la fin du IV<sup>e</sup> siècle.

24 - Daniela MARCHIANDI, *I periboli funerari nell'Attica classica: lo specchio di una « borghesia »*, Athènes/Paestum, Pandemos, 2011.

Les stèles funéraires reproduisent iconographiquement la division idéale des rôles de sexe et les épigrammes soulignent le conformisme vis-à-vis de l'éthique de la *polis* développée par les orateurs attiques. L'homme est présenté comme un soldat, plus rarement comme un prêtre ; la femme est présentée comme une épouse ou comme une mère, garante de la reproduction légitime de la maison et du corps civique ; les jeunes « adolescents » sont soit des soldats soit des épouses et des mères en puissance. Les enfants projettent l'*oikos* et la cité dans l'avenir. Les scènes de groupes sont importantes et l'unique interaction entre les individus est la scène de la poignée de mains, la *dexiosis*, signe iconographique de la *philia* qui unit les contractants. Le geste réunit parfois le couple (homme et femme), parfois le géniteur et un fils ou des frères : il symbolise la cohésion du groupe. Les épigrammes indiquent les noms des morts et expriment la compétition individuelle qui pousse chacun à présenter son défunt comme le (ou la) meilleure, selon les normes civiques. Les vases funéraires présents dans les enclos attestent la vitalité d'un culte qui souligne à quel point l'expression de soi est intégrée dans les *nomima*, les règles coutumières. La recherche prosopographique menée par D. Marchiandi révèle que la population concernée par ces enclos est assez hétérogène du point de vue des activités socio-politiques, mais presque toujours investie dans des charges civiques, ce qui lui permet de conclure que l'on a ici affaire à ceux que les textes contemporains désignent comme les *epieikeis*, ceux qui vivent ensemble dans l'*oikos*. Par conséquent, ce qui semble significatif aux yeux des Athéniens est de disposer ou non d'un enclos funéraire. Ceux qui disposent d'un péribole sont des citoyens qui y trouvent l'occasion de mettre en scène leur *oikos*, constitué d'hommes et de femmes, de jeunes et d'enfants, parfois de serviteurs. Chacun, selon son âge et son sexe, dispose d'un répertoire, certes assez limité, de signes valorisants. Le genre est un élément fondamental de la distribution des signes, il permet de dire que l'épouse a été chaste et tendre et que l'époux a été un bon soldat ou un bon père. Néanmoins, bien plus important que ces distinctions internes est le fait de former un groupe uni, par la poignée de mains conventionnelle ou par la matérialité du péribole.

Du point de vue des textes comme du point de vue de l'archéologie, rien ne permet de dire que tous les hommes et toutes les femmes sont également concernés par les injonctions de genre. Les normes de la *gunê* et de l'*anêr* n'agissent pas en décalque de la différence des sexes. En revanche, elles lui donnent sens à l'intérieur de l'*oikos* et participent à la valorisation de la maison qui devient un bel *oikos*. Elles construisent la distinction sociale entre femmes, les « bourgeoises » et les autres, et entre hommes, les « bourgeois » et les autres, pour reprendre le terme anachronique utilisé par D. Marchiandi, qui a l'avantage de spécifier une césure plus fine que celle qui opposerait citoyens et non-citoyens. Les recherches sur le genre entendu comme injonction sociale soulignent ainsi la spécificité du régime de genre construit sur la polarité *gunê/anêr*.

## Des caractéristiques culturelles

Le genre est parfois employé pour désigner le fait qu'un ensemble de caractéristiques physiques, comportementales ou culturelles, est connoté comme féminin ou masculin. Ainsi, la faiblesse, la mollesse, le goût du luxe sont souvent des caractéristiques corrélées au féminin alors que la vaillance, l'endurance, le courage sont corrélés au masculin. Les exemples abondent dans les sources grecques. Hérodote rapporte ainsi l'anecdote concernant le roi lydien Crésus qui, vaincu par le Perse Cyrus au milieu du VI<sup>e</sup> siècle avant notre ère, lui conseille de transformer les mœurs de son propre peuple afin de le dissuader de résister et de se révolter : « Envoie-leur l'interdiction de porter des armes de guerre, ordonne-leur de revêtir des tuniques par-dessous leurs manteaux et de chausser des cothurnes, enjoins-leur d'apprendre à leurs enfants à jouer de la cithare, à pincer des instruments à cordes, à faire du commerce, et bien vite tu les verras, ô roi, d'hommes devenus des femmes, de sorte que tu n'auras point à craindre qu'ils se révoltent<sup>25</sup>. » La résistance à la domination est de genre masculin tandis que le commerce, les arts et la soumission à l'ordre sont de genre féminin<sup>26</sup>. La thématique est identique dans les discours des orateurs attiques du IV<sup>e</sup> siècle : le citoyen qui prétend exercer des charges publiques risque, s'il s'expose au conflit avec un autre homme politique, de se trouver évalué selon son degré d'effémination ou, au contraire, de masculinité. Eschine, adversaire de Démosthène, s'en prend à Timarque, un allié de son rival, qu'il accuse de « faire la femme<sup>27</sup> ». Dans un article célèbre de 1990, John Winkler prend comme point de départ de sa réflexion un autre passage d'Eschine, extrait du discours *Sur l'ambassade infidèle*, où Démosthène est traité de dépravé (*kinaidos*)<sup>28</sup>.

Le plus souvent, l'invective associe un lexique spécifiquement féminin, parfois des termes composés (*androgunos*, *thêlumorphos*, *thêludriês anêr*), avec le lexique de la tendresse/mollesse (*malakia*<sup>29</sup>) et de l'excès (*hubris*<sup>30</sup>). Dans cet usage, le

25 - HÉRODOTE, *Histoires*, trad. par P.-E. Legrand, Paris, Les Belles Lettres, 1932, I, 155.

26 - Le lâche, comme l'ennemi, est généralement traité de femme : HÉRODOTE, *Histoires*, I, 37 ; III, 134 ; IX, 22 ; IX, 107 ; Angelos CHANIOTIS, *War in the Hellenistic World: A Social and Cultural History*, Oxford, Blackwell, 2005, p. 102-114.

27 - ESCHINE, *Contre Timarque*, 111.

28 - John J. WINKLER, « Faire la loi. La supervision du comportement sexuel dans l'Athènes classique », in J. J. WINKLER, *Désir et contraintes en Grèce ancienne*, trad. par S. Boehringer et N. Picard, Paris, EPEL, [1990] 2005, p. 95-142. Eschine interpelle Démosthène en lui demandant ce que les honnêtes Athéniens préféreraient : « Dix mille hoplites (*hoplitas*) semblables à Philon par la vigueur (*diakemenous*) de leur corps et la tempérance (*sôphronas*) de leur âme, ou bien trente mille dépravés (*kinaidoi*) comme toi ? », ESCHINE, *Discours*, t. I, *Sur l'ambassade infidèle*, 151 (trad. légèrement modifiée).

29 - Eschine accusant Démosthène de lâcheté devant Philippe de Macédoine : « Si tu es convaincu de mensonge, voici, Démosthène, la peine que je t'inflige : reconnais, devant ces juges, que tu n'es qu'une fille (*androgunos*), pas un homme libre (*eleutherios*) », *Ibid.*, 127 (trad. modifiée). À titre d'exemple, Athénée, XII, 515B-F, évoquant la *malakia* des Mèdes, laquelle est liée au port de la *stolê*, au luxe des banquets et à un mode de vie féminin (le *gunaikôn bion*).

30 - La notion d'excès signale le franchissement de la ligne jaune, depuis les insultes ou les écarts visibles aux règles de comportement en assemblée jusqu'au viol et au

genre est un outil rhétorique destiné à situer les comportements des citoyens et, plus précisément, uniquement ceux qui prétendent diriger la cité. Il n'a rien à voir avec les femmes.

Par ailleurs, les ensembles de caractéristiques relevant du masculin ou du féminin ne sont ni clos ni rigidement organisés et la plupart des signes utilisés peuvent passer d'une connotation masculine à une connotation féminine selon leur contexte d'emploi. Hérodote en donne un indice au livre VII de ses *Histoires* lorsqu'il évoque la figure de Télinès, ancêtre (*progonos*) de Gélon, le maître de Syracuse en 481, dont la puissance surpasse alors celle de tous les Grecs<sup>31</sup>. Selon l'enquêteur qui rapporte un récit local<sup>32</sup>, Télinès, originaire de l'île de Téos, située non loin de Rhodes, et associé aux fondateurs de Géla, les Rhodiens de Lindos et le Crétois Antiphèmos, se serait illustré dans les années qui suivirent la fondation, au tout début du VII<sup>e</sup> siècle. Alors qu'un conflit déchirait la nouvelle cité, il aurait, seul, rétabli la concorde en ramenant les bannis exilés par leurs compatriotes<sup>33</sup>. Selon Hérodote, l'action accomplie par Télinès relève du véritable exploit. Télinès obtient d'ailleurs en récompense de son action que la prêtrise des Déeses, charge qu'il semble occuper au moment du conflit, devienne une prêtrise héréditaire attachée à son *génos*. L'anecdote le situe ainsi dans la tradition des législateurs, poètes ou prêtres ayant joué le rôle d'arbitres pacificateurs « au-dessus de la mêlée » et ayant incarné ainsi le politique comme principe de la communauté<sup>34</sup>. Or Hérodote avoue sa perplexité devant les récits fournis par les Grecs

meurtre, des typiques manifestations d'*hubris*. À chaque faute est adaptée une réponse différente, de l'amende à la peine capitale : ESCHINE, *Contre Timarque*, 35 et 16 (ici l'excès est désigné comme *hubris*). David COHEN, *Law, Sexuality, and Society: The Enforcement of Morals in Classical Athens*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, et *Law, Violence, and Community in Classical Athens*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995. 31 - HÉRODOTE, *Histoires*, VII, 147.

32 - Sur la manière avec laquelle Hérodote compose les *Histoires* et le rôle joué par les traditions orales conservées dans les mémoires des familles ou des cités, voir la synthèse de Simon HORNBLLOWER, « Herodotus and his Sources of Information », in E. J. BAKKER, I. de JONG et H. VAN WEES (éd.), *Brill's Companion to Herodotus*, Leyde, Brill, 2002, p. 373-386, et Sara FORSDYKE, « Greek History c. 525-480 BC », *ibid.*, p. 520-549 (sur le rôle des traditions civiques de Grèce de l'Ouest, auxquelles Hérodote a été directement confronté à l'occasion de son installation dans la cité de Thourioi, voir p. 548).

33 - HÉRODOTE, *Histoires*, VII, 151-153. Sur ce passage, voir Nino LURAGHI, *Tirannidi arcaiche in Sicilia e Magna Grecia. Da Panezio di Leontini alla caduta dei Dinomenidi*, Florence, L. S. Olschki, 1994, p. 120-126 ; Silvio CATALDI, « Tradizioni e attualità nel dialogo dei messaggeri greci con Gelone », in M. GIANGIULIO (éd.), *Erodoteo e il « modello erodoteo ». Formazione e trasmissione delle tradizioni storiche in Grecia*, Trente, Università degli studi di Trento, 2005, p. 123-171, notamment p. 129.

34 - À comparer avec SOLON, fr. 6 West = ARISTOTE, *Constitution d'Athènes*, trad. par G. Mathieu et B. Haussoulier, Paris, Les Belles Lettres, 1996, XII, 2 ; Nicole LORAU, « Solon au milieu de la lice », *Aux origines de l'hellénisme. La Crète et la Grèce. Hommages à Henri Van Effenterre*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1984, p. 199-214. Solon tire également son autorité de sa proximité avec une déesse, la Mère des Olympiens, ou la Terre noire, qui prête d'ailleurs à différentes interprétations : Louise-Marie L'HOMME-WÉRY, « Solon, libérateur d'Eleusis dans les *Histoires* d'Hérodote », *Revue des études grecques*, 107, 1994, p. 362-380, et Fabienne BLAISE, « Solon. Fragment 36 W. Pratique et fondation des normes politiques », *Revue des études grecques*, 108, 1995, p. 24-37.

de Sicile : « Ce qui m'étonne aussi, dans ce que j'entends dire, c'est que Téléphos ait accompli une si grande chose ; car j'ai toujours pensé que de tels exploits (*erga*) sont le fait non du premier venu, mais d'une belle âme (*psuchê agathos*) au corps viril et fort (*rhômês andrêiês*) ; or, d'après ce que racontent les habitants de la Sicile, Téléphos était tout le contraire, un homme féminin en apparence et très tendre (*thêludriês te kai malakôteros anêr*)<sup>35</sup>. » En effet, au milieu du v<sup>e</sup> siècle, lorsqu'Hérodote rédige ses *Histoires*, le lexique du féminin et de la *malakia* fonctionne en opposition avec celui de l'exploit, du courage et de la masculinité. Pourtant, les habitants de la cité de Sicile ne semblent pas avoir relevé le paradoxe. La *malakia* et l'aspect féminin ne sont pas, à leurs yeux, incompatibles avec le courage et la force masculine. Il est fréquent que ces signes caractérisent la jeunesse et la beauté des êtres exceptionnels. Il est non moins fréquent qu'ils soient employés, par les Grecs d'Europe, pour caractériser les populations venues d'Asie, y compris d'origine grecque<sup>36</sup>. D'autre fois encore, ils caractérisent la richesse et la puissance, et ainsi le pouvoir de type royal ou la tyrannie. Autrement dit, les connotations féminines de telles caractéristiques sont loin d'aller de soi. Elles ont le plus souvent des enjeux qui n'ont rien à voir avec le sexe.

L'anecdote rapportée par Nicolas de Damas au I<sup>er</sup> siècle de notre ère et attribuée à Ctésias, le médecin grec attaché à la cour du roi perse Artaxerxès au milieu du iv<sup>e</sup> siècle, illustre la fluidité des signes attachés au genre et le peu de rapport qu'ils entretiennent avec la différence des sexes. Pour avoir traité un roi concurrent, Nanaros le Babylonien, d'efféminé (*androgunos*), le Perse Parsondès est d'abord capturé puis transformé en esclave, en l'espèce en une courtisane de luxe : « L'eunuque se chargea de Parsondès : il lui rasa bien tout le corps sauf la tête, lui enseigna ce qu'on lui avait ordonné et le fit vivre à l'ombre, le baignant deux fois par jour, lui lissant le corps et lui faisant mener la même vie qu'aux femmes, comme son maître (*despotês*) le lui avait prescrit. Et voilà que, sans tarder, Parsondès devient un individu (*anthrôpos*) au corps blanc, lisse et efféminé (*gunaikôdês*), chantant et jouant de la cithare bien mieux que les chanteuses. À le voir servir Nanaros au banquet, nul n'aurait soupçonné qu'il n'était pas une femme et il jouait de manière bien plus séduisante que celles qui chaque fois l'accompagnaient<sup>37</sup>. » Le Perse découvre ainsi que ce qu'il prenait, lui, pour des signes de faiblesse (le maquillage, le luxe et les plaisirs de table et d'amour qui caractérisent le mode de vie royal du Babylonien) était perçu par son rival Nanaros comme des

35 - HÉRODOTE, *Histoires*, VII, 153 (trad. modifiée).

36 - Aristodêmos de Cumes est, avant de devenir tyran, à la fois *malakos* et le plus brave à la guerre : DENYS D'HALICARNASSE, *Antiquités romaines*, trad. par V. Fromentin, Paris, Les Belles Lettres, 1998, VII, 2, 4. Dans Sarah E. HARRELL, « Marvelous *andrea*: Politics, Geography, and Ethnicity in Herodotus' *Histories* », in R. M. ROSEN and I. SLUITER (éd.), *Andrea: Studies in Manliness and Courage in Classical Antiquity*, Leyde, Brill, 2003, p. 77-94, particulièrement p. 90, l'auteur rappelle que l'héroïsme grec s'accommode de la conjonction du masculin et du féminin et explique la caractérisation féminine de Téléphos par son origine orientale (il vient d'Asie Mineure), p. 91-92.

37 - CTÉSIAS, *La Perse. L'Inde. Autres fragments*, trad. par D. Lenfant, Paris, Les Belles Lettres, 2004, *La Perse* F6b\* (3).

signes d'une puissance royale dont il éprouve désormais toute la rudesse<sup>38</sup>. Le féminin (*gunaikôdês*) ne dit rien des femmes, ni sur les femmes. Il relève d'un ensemble de signes, luxe, parure, richesse, dévalorisant dans l'esprit du Perse et valorisant dans celui du Babylonien, toujours attribués à des hommes qui exercent le pouvoir.

Caractériser ces signes de féminins ou de masculins est le résultat d'associations symboliques produites par les Anciens, mais également par les observateurs contemporains. Les archéologues savent à quel point il est difficile, par exemple, de ne pas sur-interpréter le matériel funéraire, habitués que nous sommes à projeter nos propres idées du masculin et du féminin, comme le Parsondès de l'anecdote, sans tenir compte du contexte qui donne sens aux objets ou aux signes que nous isolons. Dans le meilleur des cas, le chercheur réalise ses associations symboliques grâce à des textes contemporains du matériel fouillé. Il peut ainsi en conclure que certains objets sont interprétés dans la société qu'il étudie comme des marqueurs de genre, ainsi l'épée et la coupe de banquet pour l'homme, le miroir et les poids des métiers à tisser pour la femme<sup>39</sup>. Mais des études précises, telles que celles menées dans la nécropole de Pontecagnano, en Campanie, occupée au haut-archaïsme (autour du VII<sup>e</sup> siècle av. J.-C.), montrent que les mêmes objets peuvent également être marqueurs de prestige social : des éléments du banquet, tel un cratère ouvragé, de la vaisselle métallique ou des éléments liés au sacrifice, pourront se trouver aussi bien dans une tombe de femme que dans celle d'un homme, sans qu'il s'agisse de la manifestation d'une transgression de genre puisque l'objet signifie alors l'appartenance à l'élite locale<sup>40</sup>. Comme les significations données aux mots, celles données aux objets ne sont pas valables de manière générale, mais seulement à l'intérieur d'un contexte qui leur donne sens.

38 - Pour l'analyse de cette anecdote, voir, en dernier lieu, S. BOEHRINGER et V. SEBILLOTTE CUCHET (dir.), *Hommes et femmes dans l'Antiquité grecque et romaine*, op. cit., p. 64-66, ainsi que Vincent AZOULAY et Violaine SEBILLOTTE CUCHET, « Sexe, genre et politique. Le vêtement comme opérateur dans les *Persica* de Ctésias », in L. BODIOU et al., *Parures et artifices. Le corps exposé dans l'Antiquité*, Paris, L'Harmattan, 2011, p. 25-48.

39 - François de POLIGNAC, « Sexe et genre dans les rites funéraires grecs : quelques aperçus », in L. BARAY, P. BRUN et A. TESTARD (dir.), *Pratiques funéraires et sociétés. Nouvelles approches en archéologie et en anthropologie sociale*, Dijon, Éd. universitaires de Dijon, 2007, p. 349-356 ; Julie DELAMARD et Olivier MARIAUD, « Le silence des tombes ? Masculin et féminin en Grèce géométrique et archaïque d'après la documentation archéologique funéraire », in V. SEBILLOTTE CUCHET et N. ERNOULT (éd.), *Problèmes du genre en Grèce ancienne*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2007, p. 65-82.

40 - Mariassunta CUOZZO, *Reinventando la tradizione. Immaginario sociale, ideologie e rappresentazione nelle necropoli orientalizzanti di Pontecagnano*, Paestum, Pandemos, 2003, et *Id.*, « Interpretazione delle necropoli e questioni di genere nell'archeologia italiana: il caso di Pontecagnano », in L. PRADOS TORREIRA et C. RUIZ LÓPEZ (éd.), *Arqueología del género. 1<sup>er</sup> Encuentro Internacional en la UAM*, Madrid, UAM Ediciones, 2008, p. 105-138.

## Un questionnement sur la différence des sexes

Le genre correspond à une position herméneutique totalement explicitée lorsqu'il désigne le fait, pour un ou une chercheuse, de questionner la pertinence de la césure des sexes. Derrière ce questionnement se profile la question philosophique, plus radicale, de l'existence de la différence des sexes<sup>41</sup>. En ce qui concerne l'Antiquité classique, les problématiques ont avancé en ce sens en grande partie grâce aux conclusions apportées par les études sur la sexualité<sup>42</sup>.

Depuis Kenneth Dover, les travaux sur la sexualité antique ont abondamment souligné que celle-ci n'était pas organisée selon le sexe des partenaires, mais selon la manière individuelle de gérer les plaisirs et les dépenses corrélatives. Il est aujourd'hui admis que, dans l'Antiquité, la division entre bonnes et mauvaises manières de pratiquer l'amour (*aphrodissein*) ne s'établissait pas prioritairement selon le critère du sexe. En étant organisée selon la manière de réaliser l'acte, au passif ou à l'actif (c'est-à-dire en recevant le plaisir ou en le donnant, ce qui ne veut pas simplement dire en pénétrant ou étant pénétré), selon le rapport à la puissance d'Éros (en en subissant les effets ou en les provoquant)<sup>43</sup>, la sexualité antique paraît surtout régie par une morale du contrôle de soi, un des aspects majeurs qui fut souligné par Michel Foucault<sup>44</sup>. En Grèce antique, *erôs*, ce désir si puissant qu'il en est divin, gouverne autant et de la même manière l'attraction entre hommes, entre femmes, entre hommes et femmes, ou entre femmes et hommes, ainsi que l'ont montré, en France, les études de Claude Calame et de Sandra Boehring<sup>45</sup>. Les diverses attirances érotiques sont soumises aux mêmes

41 - On peut se reporter aux travaux menés en histoire des sciences, notamment Delphine GARDEY et Ilana LÖWY (dir.), *L'invention du naturel. Les sciences et la fabrication du féminin et du masculin*, Paris, Éd. des archives contemporaines, 2000, et au travail fondamental d'Anne FAUSTO-STERLING, *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*, New York, Basic Books, 2000.

42 - Eva CANTARELLA, *Selon la nature, l'usage et la loi. La bisexualité dans le monde antique*, trad. par M.-D. Porcheron, Paris, La Découverte, [1988] 1991 ; J. J. WINKLER, *Désir et contraintes...*, *op. cit.* ; David HALPERIN, *Cent ans d'homosexualité...*, *op. cit.* ; Sandra BOEHRINGER, *L'homosexualité féminine dans l'Antiquité grecque et romaine*, Paris, Les Belles Lettres, 2007. On ajoutera, même si l'interrogation sur le sexe s'efface au profit d'une étude sur les représentations multifformes d'Éros, Claude CALAME, *L'Éros dans la Grèce antique*, Paris, Belin, [1996] 2009, et, pour la sexualité dans le monde romain, Florence DUPONT et Thierry ÉLOI, *L'érotisme masculin dans la Rome antique*, Paris, Belin, 2001.

43 - Sur la complexité et la circulation des catégories actif/passif dans la relation relevant d'Éros, voir C. CALAME, *L'Éros dans la Grèce antique*, *op. cit.*, p. 31-52.

44 - Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité*, 3 vol., Paris, Gallimard, [1976] 1984 ; avec la lecture passionnante et critique de James DAVIDSON, « Dover, Foucault and Greek Homosexuality: Penetration and the Truth of Sex », *Past and Present*, 170, 2001, p. 3-51.

45 - C. CALAME, *L'Éros dans la Grèce antique*, *op. cit.* ; Sandra BOEHRINGER, « La sexualité a-t-elle un passé ? De l'éros grec à la sexualité contemporaine : questions modernes au monde antique », *Recherches en Psychanalyse*, 10, 2010 : <http://recherchespsychanalyse.revues.org/index1696.html>. En ce qui concerne les relations entre femmes et la spécificité du discours qu'elles créent, voir S. BOEHRINGER, *L'homosexualité féminine...*, *op. cit.*, p. 91-119.

évaluations du contrôle de soi, des évaluations qui s'appliquent au champ entier des désirs et des plaisirs. Généralement, il est vrai que les femmes sont réputées ne pas savoir se contrôler et jouir bien plus intensément que les hommes<sup>46</sup>, mais ceci caractérise également certains hommes, tels les *kinaidoi*, un terme que l'on peut approximativement traduire par les dépravés (des « déviants » sociaux), ainsi que les adultères (*moichoi*)<sup>47</sup>. Se dessine ainsi, pour l'Antiquité, une cartographie du genre ignorant les frontières créées par les identités de sexe (les hommes et les femmes) : dans un même ensemble se trouvent des femmes et des hommes qui contrôlent leurs désirs (soumis à des normes variées selon le statut de chacun : *kata nomon*) ; dans d'autres, des hommes et des femmes jugés comme étant soumis à leurs plaisirs (là encore selon le statut de chacun, *para nomon*). Dans chacun de ces ensembles, conformes (*kata*) ou non conformes (*para*) à la règle, les désirs sont tantôt tournés vers des partenaires de même sexe, tantôt vers des partenaires de sexe différent.

Tenant compte des conclusions émises à partir d'études sur la sexualité et l'érotisme antique, et particulièrement grec, les historiens d'une histoire sociale et culturelle au sens plus général ne peuvent éviter de questionner le postulat souvent admis selon lequel la différence des sexes organisait la société antique *dans son ensemble*. C'est donc bien à un nouveau positionnement que le chercheur est conduit : la différence des sexes doit être interrogée en tant que telle. Hors du champ de la sexualité, certains avaient emprunté une voie similaire en étudiant de manière la plus systématique possible les traitements, différenciés ou non, des hommes et des femmes saisis dans des activités analogues<sup>48</sup>. Une telle réorientation du questionnement permet de saisir les différenciations effectivement privilégiées par les Anciens. En ce sens, elle ouvre des perspectives qui intéressent l'histoire sociale dans son entier et souligne la spécificité de l'Antiquité classique, manifestement organisée selon le critère de l'appartenance à la communauté.

46 - HÉSIODE, *Hesiodi Theogonia, Opera et dies, Scutum, Fragmenta selecta*, éd. par R. Merkelbach et M. L. West, Oxford, Typographeo Clarendoniano, 1990, fragment 275 ; Luc BRISSON, *Le mythe de Tirésias. Essai d'analyse structurale*, Leyde, Brill, 1976, p. 12.  
47 - John J. WINKLER, « Faire la loi. La supervision du comportement sexuel dans l'Athènes classique », in J. J. WINKLER, *Désir et contraintes...*, *op. cit.*, p. 95-142, particulièrement p. 105.

48 - En travaillant sur la représentation des hommes et des femmes sur les images de banquet, P. Schmitt Pantel a retrouvé, sans grande surprise, la distinction classique, depuis les travaux sur la sexualité antique, des individus selon un double critère de statut et d'âge : « La hiérarchie est certes présente au banquet, dit-elle, mais elle sépare à mon sens les hommes adultes qui mènent le jeu et les autres, hommes jeunes et femmes », P. SCHMITT PANTEL, *Aithra et Pandora...*, *op. cit.*, p. 145-157, en particulier p. 157. En étudiant les gestes accomplis dans les sanctuaires, elle observe, par ailleurs, que des hommes et des femmes lavent les statues des dieux, les habillent et les décorent de la même façon. Elle conclut : « quand nous disposons d'indices, aucune règle, aucun partage ne peut être repéré entre les hommes et les femmes », *Ibid.*, p. 112-122, en particulier p. 121. De même, s'intéressant au partage des espaces, elle remarque que ceux-là ont trop rapidement été découpés par les historiens et historiennes en « masculins » et « féminins ». Dans un article de synthèse intitulé « Des espaces partagés », Pauline Schmitt Pantel recense d'autres travaux récents qui concluent également à la nécessité d'articuler la question de la différence des sexes à d'autres caractéristiques sociales, comme le statut dans la cité et/ou dans la parenté, *Ibid.*, p. 105-109.

## La société classique ne s'organise pas selon la polarité des sexes

Les thèses de Thomas Laqueur fournissent un point de départ utile pour qui travaille sur le sexe et le genre dans l'Antiquité, comme il a été rappelé dans l'introduction de ce dossier<sup>49</sup>. En dépit de simplifications presque inévitables dans un travail aussi synthétique, le travail de T. Laqueur a eu le grand mérite de poser la question de l'historicité du découpage des catégories de sexe et de souligner la radicale étrangeté des cultures pré-modernes aux yeux d'un observateur contemporain. L'Antiquité grecque est assurément inscrite dans les cultures pré-modernes que décrit T. Laqueur. Prenons-en quelques exemples empruntés aux catégories linguistiques, à l'imaginaire héroïque et aux institutions civiques.

### Les mots pour le dire

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. Le terme de sexe n'existe pas en grec comme catégorie générale désignant ce que nous nommons le « sexe » en français – c'est-à-dire la « différence constitutive du mâle et de la femelle dans les animaux et dans les plantes », autrement dit l'organe, ou « collectivement les hommes ou les femmes »<sup>50</sup>. Des termes existent pour désigner les hommes comme individus mâles (*arrên*) ou les femmes en tant que femelles (*thêlu*). Ces termes sont spécifiques pour chacune des catégories et très rarement employés de manière symétrique. Le sexe n'est donc pas un critère abstrait de différenciation comme il l'est pour nous. Pour parler des organes génitaux, les Grecs emploient parfois le même terme pour les hommes et les femmes, souvent *phusis* ou *aidoia*, mais ces mots n'ont pas la valeur générale que prend notre mot « sexe ». À chaque emploi, le locuteur précise s'il s'agit des organes masculins ou féminins, la *phusis* désignant plus généralement l'organe génital féminin, pour lequel le latin emploie volontiers l'équivalent *natura*<sup>51</sup>. L'opposition entre deux sexes pensés comme complémentaires au sein d'une polarité bien identifiée n'offre donc pas la grille d'analyse la plus pertinente lorsque l'on travaille sur l'Antiquité.

En revanche, comme dans l'usage actuel, le terme grec *génos*, d'où vient le mot de genre, constitue en grec une catégorie d'analyse. D'usage très banal, *génos*

49 - Thomas LAQUEUR, *La fabrique du sexe. Essai sur le corps et le genre en Occident*, trad. par M. Gautier, Paris, Gallimard, [1990] 1992.

50 - Telles sont les deux définitions données par le Littré et toujours valables ; la troisième, « le beau sexe, absolument le sexe, les femmes », l'est moins : Émile LITTRÉ, *Dictionnaire de la langue française*, Paris, Hachette, 1873, t. 4, s. v. « sexe ».

51 - Sur les emplois de *phusis* et *natura* dans un sens sexuel (dans un registre de langage populaire), voir John J. WINKLER, « Phusis et Natura dans le sens d'organes génitaux », in J. J. WINKLER, *Désir et contraintes...*, *op. cit.*, p. 403-408.

désigne « une catégorie de toute nature employée dans tous les types de classement<sup>52</sup> ». Elle ne possède alors aucune des connotations modernes de notre genre actuel, et sa signification la plus commune, partagée avec le verbe *gignomai* (être né, issu de), est de désigner l'ensemble des individus appartenant à un même groupe de parenté. Il est vrai que certains documents évoquent le *génos gunaikôn*, que l'on traduit souvent par « le genre des femmes<sup>53</sup> ». Pourtant, il s'agit avec cette formule aux connotations très souvent négatives de distinguer un certain type de femmes : les épouses, mères des héritiers, celles dont le propriétaire ne peut se passer mais dont la compagnie n'est pas souvent agréable. L'expression de *génos gunaikôn* ne s'oppose donc pas à une autre locution symétrique qui serait « le genre des hommes », autrement dit les mâles<sup>54</sup>.

S'il est d'usage de considérer que les Grecs répartissaient les individus en deux catégories de genre, celle du froid et de l'humide pour les femmes et celle du chaud et du sec pour les hommes, il ne faut pas croire qu'un tel découpage a structuré l'ensemble de la pensée grecque. L'idée des deux grandes catégories de genre vient d'Aristote qui mentionne l'usage par les Pythagoriciens – ces philosophes des VI<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles avant notre ère, établis en Italie du Sud – d'une Table des Opposés leur servant à classer leurs observations<sup>55</sup>. Grâce à cette Table, les savants grecs percevaient le réel, toujours si l'on suit Aristote, à travers dix paires de principes opposables : le limité/l'illimité, l'accidentel/l'éternel, l'un/le pluriel, la droite/la gauche, le mâle/la femelle, le repos/le mouvement, le droit/le courbe, le clair/l'obscur, le bien/le mal, le carré/l'allongé. Comme l'a très bien expliqué Geoffrey Lloyd, ces principes, qui désignaient le plus souvent des qualités physiques, constituaient un réservoir de signes dont l'usage était multiple et varié. Ils étaient souvent employés sous forme additionnelle, ou soustractive, de l'un ou l'autre de leurs éléments, ce qui explique la richesse et la diversité des associations qui pouvaient être faites. G. Lloyd prend l'exemple des héros de l'épopée qui agissaient en général à la fois par la force et la ruse, en additionnant donc des pôles qui n'étaient pas encore conçus comme des opposés<sup>56</sup>. L'idée de présenter ces principes sur la base de couples d'opposés complémentaires semble avoir été une idée aristotélicienne dans la mesure où elle était accompagnée de l'hypothèse que l'on pouvait, en conjoignant les deux pôles d'une paire d'opposés, constituer une

52 - Félix BOURRIOT, *Recherches sur la nature du « génos »*. *Étude d'histoire sociale athénienne, périodes archaïque et classique*, Paris, Honoré Champion, 1976, p. 205-209.

53 - HÉSIODE, *Théogonie*, v. 590 ; voir aussi *to thêlu génos*, le « genre des femmes », utilisé à propos des Égyptiennes par HÉRODOTE, *Histoires*, II, 85.

54 - En tant que catégorie de classement, *génos* peut désigner soit l'humanité entière (par opposition aux immortels : *génos anthropôn*), soit une famille particulière (comportant des hommes et des femmes). PLATON, *Le Politique*, trad. par A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 2000, 262c-d.

55 - ARISTOTE, *Métaphysique*, trad. par A. de Muralt, Paris, Les Belles Lettres, 2010, A, 5, 986a 22 sq. ; Geoffrey Ernest Richard LLOYD, *Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1966, p. 16.

56 - *Ibid.*, p. 9-10.

unité équilibrée contenant, à parts égales, le sec et l'humide, le chaud et le froid, etc. Le système aux combinatoires multiples qu'utilisaient les Pythagoriciens se trouve ainsi abandonné au profit d'un système beaucoup plus restreint, celui de la binarité : on est l'un ou l'autre, chaud ou froid, sec ou humide, équilibré ou déséquilibré, masculin ou féminin, homme ou femme. Dans cette perspective, la division revêt une importance fondamentale en ce qu'elle souligne qu'on ne peut être à la fois dans une catégorie et dans l'autre. Elle est au fondement des observations de tous ceux qui réfléchissent au fonctionnement de la reproduction du vivant, calquée sur la reproduction des mammifères. Il n'est donc pas étonnant que les auteurs de traités techniques concernant l'embryologie placent au centre de leur dispositif interprétatif la césure mâle/femelle et qu'ils la constituent en justification d'une césure de genre<sup>57</sup>. Faut-il considérer le classement de ces savants comme reflétant l'unique manière d'organiser la société dans son ensemble ? La division des individus, selon la fonction occupée dans la procréation, prévalait-elle ?

Nous savons tous que l'opposition Grec/Barbare est une binarité qui s'impose dans le monde grec antique à la fin du VI<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Nous savons qu'elle est liée à l'émergence de l'empire achéménide et à sa confrontation, d'abord avec les Grecs d'Asie Mineure, puis avec ceux de la péninsule balkanique<sup>58</sup>. Platon, dans *Le Politique*, critique la prétention athénienne à diviser l'humanité en Grecs et Barbares en la qualifiant, par l'intermédiaire de l'Étranger du dialogue, venu à Athènes discuter avec Socrate, d'arbitraire et d'illogique<sup>59</sup>. Du seul point de vue de la logique, il suggère de ne retenir qu'une manière de classement, la seule qui soit correcte (*kallion*) à ses yeux, celle qui sépare les nombres entre pairs et impairs. Celle-là est comparable à une autre bonne manière de classer, celle qui distingue les hommes des femmes. Dans ce dernier cas, nous disposons d'une unité, le genre humain (*anthrôpon génos*), qui peut être divisée en deux parties relativement égales : « On diviserait mieux par espèces (*kat' eidê*) et par moitiés (*kai dichâ*), si l'on partageait les nombres en pairs et impairs et le genre humain (*anthrôpon génos*) en mâles

57 - Une césure bien mise en évidence par Helen KING, *Hippocrate's Woman: Reading the Female Body in Ancient Greece*, Londres/New York, Routledge, 1998, mais dont elle ne signale pas suffisamment qu'elle ne vaut que dans le cadre de traités précisément orientés vers la description du fonctionnement de corps observés dans une seule intention, la reproduction. Sur l'analogie de la reproduction des mammifères pour décrire le vivant, voir Marine BRETIN-CHABROL, « Le sexe des plantes. Analogie et catégories du genre chez les agronomes romains », in P. VEYNE (dir.), *Le corps dans les cultures méditerranéennes*, Perpignan, Presses universitaires de Perpignan, 2007, p. 15-28.

58 - Edith HALL, *Inventing the Barbarian: Greek Self-Definition through Tragedy*, Oxford, Clarendon Press, 1989 ; Jonathan M. HALL, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, et, tout récemment, Irad MALKIN, *A Small Greek World: Networks in the Ancient Mediterranean*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 5.

59 - PLATON, *Le Politique*, 262d, où l'Étranger explique qu'à Athènes, les gens « séparent la race hellénique (*to hellênikon génos*) de tout le reste, comme formant une unité distincte, et, réunissant toutes les autres races (*tois allois genesin*) sous la dénomination unique de barbares, bien qu'elles soient innombrables, qu'elles ne se mêlent pas entre elles et ne parlent pas la même langue, se fondent sur cette appellation unique pour les considérer comme formant une seule catégorie (*génos*) » (trad. A. Diès modifiée).

et femelles (*arreni kai thêlei*)<sup>60</sup>. » Autrement dit, la seule classification pertinente, outre le caractère pair ou impair des nombres, serait celle qui sépare selon le sexe. Le propos se réclame de la simple évidence car, dit l'Étranger, il s'agit d'une distinction visible (*eidê*) : il existe dans la nature, et particulièrement dans l'espèce humaine, des mâles et des femelles facilement identifiables par un ensemble de signes physiques dont les parties génitales sont le discriminant le plus net. Cette césure partage l'humanité en deux parties clairement opposables, ce qu'aucune autre césure visible ne produit, ni celle qui sépare blonds et bruns, ni celle qui sépare les chauves et les chevelus. À la catégorie mâle (*arsên* ou *arrên*) s'oppose la catégorie femelle (*thêlu*, ce dernier terme dérivant probablement de *thêlê*, un mot qui renvoie à la mamelle<sup>61</sup>). La distinction concerne l'ensemble des mammifères, c'est-à-dire qu'elle caractérise toutes les espèces animales qui connaissent une différenciation au niveau de leur capacité reproductive. Pourtant ce principe de division, le plus correct (*kallion*) selon les critères de la logique, n'est pas celui qui est retenu, ni par les Athéniens qui préfèrent l'opposition Grecs/Barbares, ni par les protagonistes du dialogue. Ceux-là isolent les animaux qui peuvent se reproduire par croisement de ceux qui ne le peuvent pas, car leur but est d'isoler l'*anthrôpôn génos*, la race des humains, seule concernée par l'art de commander<sup>62</sup>. Dans l'art politique, la division des corps selon leur capacité reproductive, présentée en théorie comme la division idéale, n'a absolument aucun intérêt, elle devient pour ainsi dire insignifiante.

Cet exemple est révélateur de la manière dont les sociétés classent les individus, selon des critères qu'elles jugent utiles en fonction des buts poursuivis. Si nous considérons l'imaginaire des sociétés classiques, un imaginaire hérité de traditions archaïques et activé dans les représentations, les fêtes et les cultes civiques, c'est une tout autre division qui fait sens, celle qui sépare les mortels et les immortels.

### L'imaginaire héroïque des Amazones et le mythe de Pandora

L'*Iliade*, que les philologues datent approximativement du VIII<sup>e</sup> siècle pour sa première version écrite, tout en s'accordant à dire que la version canonique fut rédigée dans le contexte de l'Athènes du VI<sup>e</sup> siècle, est le premier document à évoquer les Amazones<sup>63</sup>, et ceci à deux reprises : Priam, le roi troyen, évoque un combat déjà ancien auquel il a participé et où les Amazones (*amazones*) étaient présentes, et Bellérophon, son exploit de les avoir vaincues<sup>64</sup>.

60 - PLATON, *Le Politique*, 262c-d.

61 - Pierre CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, [1968] 1999.

62 - PLATON, *Le Politique*, 264d-265c.

63 - Sauf nouvelle découverte, aucune référence aux Amazones n'a été relevée dans les documents en grec mycénien : John CHADWICK, *Documents in Mycenaean Greek*, Cambridge, Cambridge University Press, [1956] 1973.

64 - HOMÈRE, *Iliade*, éd. et trad. par P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, t. I, chants I-VI, [1937] 2009, III, 189 : « Je fus moi-même parmi eux (les Phrygiens) enrôlés comme allié le jour où apparurent les mâles Amazones (*amazones antianeirai*) », dit Priam à Hélène

Personnages incontestablement féminins, les Amazones possèdent une relative étrangeté qui les distingue des héros traditionnels, Achéens ou Troyens, qui sont communément des mâles, mais cette étrangeté les rapproche aussi des déesses (désignées elles aussi avec un substantif masculin, *theos*<sup>65</sup>) et surtout, dans le contexte épique, cette différence est peu mobilisée. Combattantes aux côtés ou contre certains héros, les Amazones font partie du monde héroïque dont elles partagent la valeur et le prestige. Leur épithète homérique, *antianeirai*, signifie « équivalentes aux *andres* », un terme qui, dans les épopées, désigne les héros<sup>66</sup>. Autrement dit, dans les représentations grecques véhiculées par la tradition épique, personnages féminins et masculins participent de manière analogue, par leurs exploits et/ou leur beauté, à une surnature qui les rapproche du divin. Dans l'*Éthiopide*, une épopée perdue souvent attribuée à Arktinos de Milet, un poète du VII<sup>e</sup> siècle av. J.-C., la reine des Amazones, Penthésilée, venait au secours de Priam à la tête de ses guerrières après qu'Achille eut tué Hector. De ce récit, seul nous est parvenu, par citations postérieures, le résumé attribué au philosophe du V<sup>e</sup> siècle de notre ère, Proclo, qui avait entrepris de rédiger un manuel de littérature constitué de morceaux choisis<sup>67</sup>. Penthésilée y est décrite comme une Thrace, fille d'Arès. Elle meurt après avoir combattu de manière héroïque (*aristeuousan*) contre Achille, raison pour laquelle les Troyens lui accordent des honneurs funèbres. C'est ensuite au tour d'Achille de mourir, tué par Paris le Troyen et Apollon, et d'obtenir de grandioses funérailles de la part de l'armée achéenne. Tout ceci se passe dans la région de l'Hellespont<sup>68</sup>. Dans le résumé de Proclo,

qui identifie, pour le vieux roi, les héros Achéens massés devant les murailles de Troie. En VI, 186, Glaucos évoque son aïeul Bellérophon qui « massacra les Amazones, guerrières égales de l'homme (*amazonas antianeiras*) ». En II, 811, la tombe de Myrhiné, parfois considérée comme une Amazone, est citée comme lieu de rendez-vous de l'armée troyenne avec ses alliés.

65 - « [...] *hē theos* désigne d'abord un être divin, lequel se trouve de surcroît affecté d'un signe féminin », Nicole LORAUX, « Qu'est-ce qu'une déesse ? » in G. DUBY et M. PERROT (dir.), *Histoire des femmes en Occident*, vol. I, *L'Antiquité*, op. cit., p. 31-62, ici p. 36.

66 - Josine H. BLOK, *The Early Amazons: Modern and Ancient Perspectives on a Persistent Myth*, Leyde, Brill, 1995, p. 169-170 : « The prefix [anti] is never used in the sense of '(fighting) against' in epic diction. The figurative use 'equivalent to' is based on the image of a pair of scales in equilibrium: what lies on one side is 'against' [anti] what lies on the other side, and is thus equivalent. The local sense of [anti] as 'opposite' is not found in Homeric epic. The closest English equivalent is thus 'equivalent to'. Things are [anti] one another if one is equivalent to the other, such as exchange, revenge, penalty. People are [anti] one another if they can be regarded as equals. » Sur la valeur héroïque – et non civique – du terme d'*anēr* dans l'épopée, voir Karen BASSI, « The Semantics of Manliness in Ancient Greece », in R. M. ROSEN et I. SLUTTER (éd.), *Andraia...*, op. cit., p. 25-58.

67 - Albert SEVERYNS, *Recherches sur la Chrestomathie de Proclo*, Paris, Les Belles Lettres, 1938, p. IX ; *Id.*, *Texte et apparat. Histoire critique d'une tradition imprimée*, Bruxelles, Palais des Académies, 1962, p. 11-12. Pour le texte, voir Malcolm DAVIES (éd.), *Epicorum Graecorum Fragmenta*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988, « Aethiopsis », p. 47.

68 - Dans le chant 24 de l'*Odyssée*, qui correspond sans doute à une écriture plus tardive de l'épopée, l'ombre d'Agamemnon éveillée des Enfers raconte les funérailles d'Achille aux bords de l'Hellespont (v. 80-84). Un Achilleion est mentionné dans HÉRODOTE, *Histoires*, V, 94, comme un site appartenant aux Mytiléniens.

les deux personnages, Penthésilée et Achille, sont placés sur un plan comparable, ce que souligne peut-être l'évocation du désir (*erôs*) d'Achille pour la guerrière et les moqueries que ce désir suscite<sup>69</sup>.

La tradition de guerrières aussi redoutables que les héros est une constante des représentations archaïques qui ont perduré dans la culture classique et post-classique. Pausanias, au II<sup>e</sup> siècle de notre ère, signale qu'à Athènes se trouve un monument funéraire (*mnêma*) consacré à l'Amazone Antiope. Il rappelle à ce propos les traditions divergentes qui existent sur l'héroïne. D'après lui, Pindare, le poète du début du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C., racontait qu'elle fut enlevée par Thésée et Pirithoos, alors qu'Hégias de Trézène – une attribution douteuse qui ne semble pas remonter avant la période hellénistique<sup>70</sup> – aurait rencontré Thésée lors du siège mené par Héraclès de Thémiscyra, la cité des Amazones. Antiope, tombée amoureuse de l'Athénien, l'aurait volontairement accompagnée à Athènes. Pausanias ajoute que les Athéniens, pour leur part, racontent qu'Antiope fut tuée par une autre Amazone, Mopaldia, au moment de l'invasion amazonienne de l'Attique, avant d'être elle-même tuée par Thésée. De fait, ajoute Plutarque, c'est ce récit qui explique que l'on trouve une tombe (*mnêma*) de Mopaldia en Attique<sup>71</sup>. Les Amazones sont donc convoquées sur des territoires de cités grecques, preuve de la puissance héroïque qui leur est attribuée, même s'il s'agit d'ennemies<sup>72</sup>. Le cas est d'autant plus intéressant à Athènes où l'on sait que leur figure donne lieu, dès la fin du VI<sup>e</sup> siècle, à une exploitation politique. Elles représentent le combat des Grecs contre les Barbares venus d'Asie, puis la supériorité physique des hommes sur les femmes<sup>73</sup>. *A contrario*, la célébration des Amazones dans certaines cités grecques d'Asie Mineure qui les revendiquent comme fondatrices et éponymes peut être interprétée, dans

69 - Selon Proclus, Thersite se serait moqué d'Achille à cause de l'*erôs* qui le liait à Penthésilée. Achille aurait tué Thersite pour cette raison, ce qui aurait causé une *stasis* (rébellion) dans le camp des Achéens : PROCLUS, *Aethiopsis* (éd. Davies).

70 - On trouve une discussion sur cette datation dans J. H. BLOK, *The Early Amazons...*, *op. cit.*, p. 151-152, qui relève les contradictions entre les sources : Hégias est tantôt décrit comme un auteur des *Nostoi*, une épopée du début du VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C. ; dans les *Nostoi*, il n'y a aucune mention d'Amazones ; Hégias n'apparaît comme auteur des *Nostoi* qu'à partir du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C.

71 - PAUSANIAS, *Description de la Grèce*, t. I, liv. 1, *L'Attique*, éd. par M. Casevitz et trad. par J. Pouilloux, commentaire de F. Chamoux, Paris, Les Belles Lettres, 1992, I, 2, 1.

72 - Dans les années 450, Eschyle évoque dans les *Euménides* le fait que la colline de l'Aréopage a pris son nom en raison du campement qu'y installèrent les Amazones lors de leur passage en Attique et en raison du sacrifice qu'elles y réalisèrent pour Arès, ESCHYLE, *Euménides*, trad. par P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1993, v. 685-690.

73 - Une telle interprétation est, en général, la seule retenue lorsqu'il s'agit des Amazones. Voir, par exemple, William Blake TYRRELL, *Amazons: A Study in Athenian Mythmaking*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, [1984] 1989. Elle prend racine, à la fin du VI<sup>e</sup> siècle, sur la *Théséide*, épopée qui met en scène la nouvelle Amazonomachie athénienne, cette bataille qui intervient en Attique et permet aux Athéniens d'affirmer, par leur victoire, une gloire collective. L'existence de ce récit est connue par PLUTARQUE, *Vie de Thésée*, 28. Pour l'argument de la supériorité physique des hommes, voir LYSIAS, *Oraison funèbre*, 17-20, brochant sur le thème de la lutte opposant hommes et femmes, déjà net chez ARISTOPHANE, *Comédies*, vol. II, *Lysistrata*, trad. par H. van Daele, Paris, Les Belles Lettres, 2009, v. 672-681.

le cadre de la domination attique en Égée, comme l'affirmation symbolique de l'indépendance politique de ces cités politiquement soumises à Athènes<sup>74</sup>.

Le monde des héros n'est pas le monde des mortels, il s'envisage à la fois comme efficace au présent par les actes d'un culte le plus souvent funéraire pour les héros et héroïnes, et actif dans le monde désormais révolu que décrivent les fictions poétiques et artistiques<sup>75</sup>. Son fonctionnement s'apparente à celui du monde divin avec des personnages distingués par leur sexe selon des codes visuels généralement vestimentaires. Sur un petit vase à parfum (alabastre) de la fin du VII<sup>e</sup> siècle, d'origine corinthienne et trouvé sur l'île de Samothrace au nord de l'Égée, deux groupes sont représentés se faisant face<sup>76</sup>. Le peintre a inscrit les noms des protagonistes, Areximacha, Alkinoia, Androméda d'un côté, Héraclès, Iolaos, Métoitas de l'autre. Les équipements, casque, arc, bouclier, signalent qu'il s'agit de part et d'autre de combattants. Les guerrières portent un long vêtement (*péplos*) serré par une large ceinture et fendu sur les côtés, ce qui, outre leurs noms, permet de les distinguer des héros. Tous, personnages féminins et masculins, se battent de la même manière et ont accès à la dénomination individuelle. Le caractère héroïque de certaines combattantes est attesté, par ailleurs, par un certain nombre de brassards de bouclier en bronze, déposés en offrandes votives au sanctuaire de Zeus à Olympie à la fin du VII<sup>e</sup> et surtout au VI<sup>e</sup> siècle. Sur l'un d'eux subsiste une inscription [Pen], probable abréviation de Penthésilée<sup>77</sup>. Rien n'indique, sur ces représentations, que l'observateur doit voir dans ces figures de combattantes, ici armées en hoplite avec une tunique serrée à la taille, des êtres synonymes de désordre ou de monstruosité. Le thème d'Héraclès combattant un personnage féminin, cette fois nommée Andromachè (ou Antimaché), et souvent accompagnée

74 - Josine BLOK, « A Tale of Many Cities: Amazons in the Mythical Past of Greek Cities in Asia Minor », in E. LUNBECK et S. MARCHAND (éd.), *Proof and Persuasion: Essays on Authority, Objectivity, and Evidence*, Turnhout, Brepols, 1997, p. 81-99, cite les exemples de ces récupérations politiques des Amazones. Ils ne remontent guère avant la fin du VI<sup>e</sup> siècle. Pour le motif de l'Amazone symbole de la résistance symbolique à la domination athénienne, voir l'analyse de Tonio HÖLSCHER à propos du groupe statuaire érigé à Éphèse dans les années 430 : « Die Amazonen von Ephesos: ein Monument der Selbstbehauptung », in P. DE LINANT DE BELLEFONDS, Agathos daimôn. *Mythes et cultes. Études d'iconographie en l'honneur de Lilly Kahil*, Athènes, École française d'Athènes, 2000, p. 205-218, et *Id.*, « Images and Political Identity: The Case of Athens », in D. BOEDEKER et K. RAAFLAUB (éd.), *Democracy, Empire and the Arts in Fifth-Century Athens*, Cambridge, Harvard University Press, 1998, p. 153-183.

75 - Cette double dimension de l'imaginaire est au cœur de travaux menés depuis une dizaine d'années par Florence Dupont à l'université Denis-Diderot (Paris 7) et Claude Calame à l'EHES, notamment dans leur séminaire « Antiquité au Présent ». Voir Florence DUPONT, *L'invention de la littérature. De l'ivresse grecque au texte latin*, Paris, La Découverte, 1998 ; Claude CALAME, *Le récit en Grèce ancienne. Énonciations et représentations de poètes*, Paris, Belin, [1986] 2000, et Emmanuelle VALETTE-CAGNAC, *La lecture à Rome. Rites et pratiques*, Paris, Belin, 1997.

76 - J. H. BLOK, *The Early Amazons...*, *op. cit.*, n° 7.

77 - *Ibid.*, n° 3 ; voir aussi n° 2 ; *Lexicon iconographicum mythologiae classicae (LIMC)*, Zurich, Artemis Verlag, 1981-1999, vol. II, *Aphrodisias-Athena*, s. v. « Achille ».

de comparses, également désignées par leurs noms, est très populaire sur la céramique attique à figures noires dès les années 575<sup>78</sup>.

Pour comprendre le fonctionnement de cet imaginaire, il faut se placer dans le contexte de la fiction poétique et de la tradition épique. Dans l'épopée, les Achéens sont des héros comme les Troyens. Ils s'opposent à la piétaille, à ceux qui restent dans l'*oikos*, enfants, hommes sans courage, vieux et femmes, tous ceux qui sont considérés comme indignes de participer au combat et, parfois, comme des biens, éventuels objets d'échange. Dans ce système de représentation, la différence des sexes au sein de chaque catégorie semble bien moins importante que la différence de statut : les héros sont reconnaissables à leurs armes – pas encore leur nudité – et les Amazones sont incluses dans cette catégorie des *andres*. Leur sexe, bien identifié, est moins signifiant que leur qualité guerrière. Celle-là leur permet de concourir avec les héros et d'être reconnues à la fois comme détentrices de puissance et comme sources de prestige pour les cités grecques qui les accueillent.

En ce qui concerne l'imaginaire de la différence des sexes, le choix que font les historiens de privilégier le mythe de Pandora, pour en faire le mythe d'origine de la femme, est donc un choix très partial<sup>79</sup>. Pandora apparaît dans un récit cosmogonique et théogonique comme l'aboutissement du long processus de séparation des mortels et des immortels, ainsi que l'a montré Jean-Pierre Vernant<sup>80</sup>. Elle est le signe qui introduit à la race du fer, au travail, à la peine, aux soucis du quotidien et aux maladies, bref, à la condition de mortel. Dans ce contexte, elle est introduite sous la forme d'un don des immortels aux mortels, et c'est ce que son nom indique<sup>81</sup>. Le schéma mythique reprend celui du *gamos*, le mariage, autrement dit le don ritualisé d'une femme par un homme à un autre homme. Pandora est offerte dans une intention précise, qui est justement l'objet général de la composition épique, établir la souveraineté incontestable de Zeus. Pandora, inséparable de l'ordre souverain de Zeus, c'est-à-dire des normes coutumières qui encadrent la vie sociale des cités grecques, ne se comprend pas sans l'institution du *gamos* qui légitime les enfants nés de l'union sexuelle pour en faire des fils et des filles.

78 - François LISSARRAGUE et Pauline SCHMITT PANTEL, « Amazones, entre peur et rêve », in G. LEDUC (dir.), *Réalités et représentations des Amazones*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 43-64, particulièrement p. 43-46.

79 - Nicole LORAUX, « Sur la race des femmes et quelques-unes de ses tribus », in N. LORAUX, *Les enfants d'Athéna...*, *op. cit.*, p. 75-117, notamment p. 78. Dans « Qu'est-ce qu'une déesse ? », N. Loraux prend en compte la remarque de Jean Rudhardt qui introduit l'idée qu'il ne s'agit peut-être de l'ancêtre que de « certaines » femmes (Jean RUDHARDT, « Pandora : Hésiode et les femmes », *Museum Helveticum*, 43, 1946, p. 231-246, particulièrement p. 237-239), mais sans en accepter les implications sur la représentation de la différence des sexes : Nicole LORAUX, « Qu'est-ce qu'une déesse ? », *art. cit.*, p. 40.

80 - HÉSIODE, *Théogonie*, v. 551-616 et *Les Travaux et les Jours*, éd. et trad. par P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 2002, v. 42-105. Pour la bibliographie, très abondante, voir en dernier lieu P. SCHMITT PANTEL, *Aithra et Pandora...*, *op. cit.*, notamment p. 195-215.

81 - HÉSIODE, *Les Travaux et les Jours*, v. 80-82 : « Pandore, parce que ce sont tous les habitants de l'Olympe qui, avec ce présent (*dôron*), font présent du malheur (*edôrsan pēma*) aux hommes qui mangent le pain. »

Pandora est ainsi l'instrument de réalisation de l'immortalité du lignage (seule contrepartie positive au nouveau statut de mortel), laquelle est inséparable de l'*oïkos*, la maison légitime. C'est uniquement dans ce cadre-là que la différence des sexes prend son sens. Pandora, dit Hésiode, est la première de la « race des femmes, femelles de leur espèce », l'ancêtre du *génos* des *gunaikôn thêluteraiôn*<sup>82</sup>. Autrement dit, elle est la première *gunê*, la femme adulte que l'on épouse pour avoir des enfants car elle appartient à la race des femelles (*thêlus*)<sup>83</sup>.

À partir de ce récit, les historiens ont souvent opposé le sort des hommes et celui des femmes dans les récits d'origine. Ainsi, les mythes sur les origines des hommes seraient, et nous parlons des mâles, des mythes exclusivement civiques : les hommes seraient très précisément issus du territoire de leur cité. En ce qui concerne les femmes en revanche, leur origine serait rapportée à un mythe unique, celui de la fabrication de Pandora, manière d'associer les femmes à une autre logique que celle qui prévaut pour les mâles, la logique de l'artifice et du dérivé<sup>84</sup>. Parce que le lien au territoire civique est absent du poème hésiodique, l'origine de la femme (et donc la femme), serait pensée par les Grecs comme non politique. Le raisonnement ne prend cependant pas en compte la logique discursive du poème hésiodique, qui n'a rien à voir avec la logique narrative des mythes de fondation civique et s'inscrit délibérément hors du politique. Par ailleurs, dans les mythes civiques apparaissent des héroïnes caractéristiques, filles du territoire, ainsi Praxithéa, née du Céphise en Attique<sup>85</sup>. Enfin, d'autres récits montrent que femmes et hommes pouvaient être pensés comme ayant été créés ensemble, modélés par Zeus ou par un demiurge comme Prométhée, ainsi que l'attestent certaines fables rassemblées dans la tradition ésopique constituée à l'époque classique. Ils peuvent également être pensés, hommes et femmes, comme étant issus de généalogies héroïques, notamment à partir de Deucalion et de Pyrrha, fils et nièce de Prométhée<sup>86</sup>. Il n'y a donc aucune raison de survaloriser Hésiode par rapport aux autres traditions cosmogoniques et généalogiques. Il n'y a aucune raison non plus de faire dire au poète plus qu'il ne dit : Pandora n'est pas l'ancêtre de toutes les femmes, c'est-à-dire d'une catégorie générale de sexe (dont on a dit combien elle nous semblait anachronique), elle l'est uniquement de celles qui comptent pour

82 - HÉSIODE, *Théogonie*, v. 590.

83 - Voir les remarques de Jean RUDHARDT, « Reflets de la féminité dans le miroir de la mythologie grecque » [1997], in P. BORGEAUD et V. PIRENNE-DELFORGE (éd.), *Les dieux, le féminin, le pouvoir. Enquêtes d'un historien des religions*, Genève/Paris, Labor et fides/Éd. du Cerf, 2006, p. 41-72, en particulier p. 69-71.

84 - N. LORAUX, « Sur la race des femmes... », art. cit., p. 83-86.

85 - EURIPIDE, *Fragments. Bellérophon-Protesilas*, éd. et trad. par F. Jouan et H. Van Looy, Paris, Les Belles Lettres, 2002, *Erechthée*, fragment 22, v. 64.

86 - ÉSOPE, *Fables*, éd. et trad. par D. Loayza, Paris, Flammarion, 1995 ; Marie-Laurence DESCLOS, « Les origines de l'homme dans le corpus ésopique », in J.-M. GALY et A. THIVEL (dir.), *Les origines de l'homme d'après les Anciens*, Nice, Université de Nice-Sophia-Antipolis, 1998, p. 71-88. Voir également François LISSARRAGUE, « Le portrait d'Ésope, une fable archéologique », in M.-L. DESCLOS (éd.), *Biographie des hommes, biographie des dieux*, Grenoble, Université Pierre Mendès France, 2000, p. 129-144.

les maisons et les héritiers, celles que la *Théogonie* désigne comme les épouses-et-mères (*gunaïkes*), une sous-catégorie (*génos*) des « femelles (*thêluterâôn*) ».

Si, sur le plan de l'imaginaire, le détour par les Amazones et par Pandora souligne la non-pertinence de la différence des sexes comme invariant structurant de façon globale la société classique, il faut néanmoins examiner le domaine où, incontestablement, la division des sexes intervient de manière récurrente, en posant la question de la définition du politique, lequel repose sur la maison citoyenne (*oikos*).

### La citoyenneté, le politique et la différence des sexes

Dans un article publié en 2004, j'avais souligné que l'intervention des jeunes filles sacrifiées pour la patrie dans les récits de la tragédie et des rhéteurs de l'époque classique avait pour fonction de souligner l'importance du lien de filiation dans la cité<sup>87</sup>. Dans la *polis*, les jeunes hommes et l'ensemble des citoyens appelés à se battre devaient prendre pour modèles le comportement idéalisé des jeunes filles non encore mariées, obéissantes à leur père et prêtes à mourir au nom de la pureté de leur sang, autrement dit de leur attachement encore inconditionnel à la filiation patrilinéaire, avant que de futures noces les conduisent au mélange avec une autre lignée. Garçons et filles des maisons citoyennes étaient appelés à observer le même type de comportement, la fidélité à la filiation. Celle-ci s'exprimait sur le mode de la famille (*génos*) pour les unes, sur le mode de la cité (*patris*) pour les autres. De ce point de vue, les filles étaient hautement valorisées, en tant que filles de leur père ou de leur grand-père, paternel ou maternel, filles d'une maison citoyenne.

Dans cette perspective, ma conclusion s'éloignait assez radicalement de celles de N. Loraux qui analysait les mythes athéniens de l'autochtonie comme les variantes d'une même structure désignée par le nom de « mythe civique », de « représentation de la cité » ou « d'imaginaire civique »<sup>88</sup>. Cette structure révélait un argument majeur, selon N. Loraux, celui de l'exclusion des femmes de la cité, voire leur négation. Sa thèse reposait également sur l'analyse du syntagme, répété dans certaines oraisons funèbres athéniennes<sup>89</sup>, selon lequel la cité est à la fois « mère et patrie », mais surtout, chez Démosthène, « père et patrie »<sup>90</sup>. Dans la

87 - Violaine SEBILLOTTE CUCHET, « La sexualité et le genre. Une histoire problématique pour les hellénistes. Détour par la 'virginité' des filles sacrifiées pour la patrie », *Métis*, N. S. 2, 2004, p. 137-161.

88 - N. LORAUX, *Les enfants d'Athéna...*, *op. cit.*, p. 40, 45 et 51. Les mythes sont saisis par N. Loraux comme des discours construits, réélaborés à partir de matériaux narratifs plus anciens, par une cité qui les « travaille » pour leur faire exprimer son propre « imaginaire », voire ses « fantasmes » : N. LORAUX, « L'imaginaire des autochtones » [1979], *in* N. LORAUX, *Les enfants d'Athéna...*, *op. cit.*, p. 7-25, en particulier p. 15. Sur le « travail du mythe » dans la cité, notion qui éloigne le mythe d'une conception trop fonctionnaliste, voir N. LORAUX, « L'autochtonie : une topique athénienne » [1979], *in* N. LORAUX, *Les enfants d'Athéna...*, *op. cit.*, p. 69-70.

89 - Nicole LORAUX, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la « cité classique »*, Paris, Mouton, 1981.

90 - N. LORAUX, *Les enfants d'Athéna...*, *op. cit.*, citant Lycurgue et Démosthène p. 66 et 119-153, et citant Platon, Lysias et Démosthène p. 130-131.

mesure où la mère désigne la terre civique, la première expression signifie, selon N. Loraux, l'éviction de l'élément féminin, c'est-à-dire des mères humaines. La seconde expression est plus explicite : la mère est cette fois évincée du couple parental, lequel est présenté, toujours dans les oraisons funèbres, comme un modèle pour penser la cité. En accentuant l'aspect patriarcal de l'idéologie athénienne, il s'agissait d'éloigner le spectre de la Terre-Mère, principe longtemps tenu pour originaire dans la constitution des sociétés anciennes, notamment sous la figure du matriarcat<sup>91</sup>. À ce principe, N. Loraux substituait une opération politique liée à un contexte discursif précis (les oraisons funèbres) : la féminisation du territoire politique auquel est attribuée une fonction maternelle (génération et *trophè*). Mais ses conclusions vont plus loin : « Ainsi, toutes les instances imaginaires de la cité s'accordent à réduire tendanciellement la place faite à la femme dans la *polis* : la langue lui refuse un nom, les institutions la cantonnent dans la maternité, les représentations officielles lui retireraient volontiers jusqu'au titre de mère<sup>92</sup>. » La femme est l'exclue du politique.

Prolongeant l'analyse dans diverses études postérieures, N. Loraux considère la césure féminin/masculin comme la clef permettant de saisir le fonctionnement global de la *polis*. Le féminin, entendu comme altérité, est le signe du conflit (*stasis*) qui menace et de la division du corps idéalement uni de la cité. Puisque le politique se construit comme étant ce qui permet la résolution du conflit – la réparation de la division – le féminin incarne son « envers<sup>93</sup> ». La question de la différence des sexes ne peut être reléguée dans la sphère du privé ou de la famille : elle est incluse dans le politique comme l'envers est inclus dans l'endroit d'une étoffe. Ces travaux soulignent le fait que les divisions sociales qui traversent la cité et menacent sa cohésion peuvent toutes être formulées par cette autre césure, pensée comme absolument fondamentale, qu'est la différence des sexes<sup>94</sup>.

Dès sa publication, cette thèse a fait l'objet de débats et de controverses. Les critiques les plus importantes ont été apportées par Cynthia Patterson dans un article de 1987<sup>95</sup>. De manière très convaincante, C. Patterson rappelle que la notion de citoyenneté est une notion moderne qui a tendance à fausser le débat en plaquant sur le monde antique des catégories qui lui sont étrangères. Les travaux

91 - *Ibid.*, p. 60-61 ; N. LORAUX, « Et l'on déboutera les mères », in N. LORAUX, *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Paris, Gallimard, 1989, p. 219-232, en particulier p. 225 ; *Id.*, *Né de la terre, mythe et politique à Athènes*, Paris, Éd. du Seuil, 1996, p. 128-168.

92 - N. LORAUX, *Les enfants d'Athéna...*, *op. cit.*, p. 131.

93 - N. LORAUX, *Le mythe de Tirésias...*, *op. cit.*, p. 7-26, en particulier p. 22.

94 - Nicole LORAUX, *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, Payot, 1997, p. 24 : « à l'étude de la cité une a succédé la réflexion sur la division des sexes, et la division des sexes a subrepticement introduit la cité comme cité divisée ».

95 - En France, voir par exemple Marcel DETIENNE et Giulia SISSA, *La vie quotidienne des dieux grecs*, Paris, Hachette, 1989, p. 235-236. Aux États-Unis, la réaction de Cynthia PATTERSON, « *Hai Attikai: The Other Athenians* », in M. SKINNER (éd.), n° spécial « Rescuing Creusa: New Methodological Approaches to Women in Antiquity », *Helios*, 13-2, 1987, p. 49-67. Plus récemment, la perplexité d'Anne JACQUEMIN, dans « Un autre conte de deux cités ou... Athéniennes et fières de l'être », *Ktéma*, 30, 2005, p. 337-347, devant le manque de prise en compte des arguments invoqués par C. Patterson, notamment p. 337-338 et note 7.

menés depuis sur les couples privé/public ou État/société civile ont confirmé à quel point ces notions relevaient de problématiques liées à l'histoire des sociétés occidentales au XIX<sup>e</sup> siècle<sup>96</sup>. Si l'on se réfère aux termes employés par les Grecs et que l'on cherche à comprendre les notions auxquelles ils renvoient, on est amené à placer au centre du débat la question de l'appartenance à la communauté. Or cette appartenance se formule comme appartenance au territoire civique. Les Athéniens se disent être des *astoi* ou des *Attikoi*, c'est-à-dire les membres d'un espace parfaitement identifié à défaut d'être parfaitement délimité. Ces termes englobent à la fois des hommes et des femmes. Les *astoi* forment une communauté de naissance, au sens social. C'est cette communauté que les procès du IV<sup>e</sup> siècle disent protéger en appelant à la barre les témoins des fêtes organisées à l'occasion des différents rites de reconnaissance des nouveaux membres de la famille, ceci afin de s'assurer qu'aucun étranger ne s'y est subrepticement introduit<sup>97</sup>. Les membres de la cité se désignent également comme des *politai* et comme des *Athênaioi*. Ces termes, employés au pluriel, ont traditionnellement inclus des femmes. À partir du V<sup>e</sup> siècle, ils ont de plus en plus tendance à ne désigner que l'unique groupe de ceux qui participent aux assemblées judiciaires et délibératives, ainsi que ceux qui participent à la guerre<sup>98</sup>. Dans ces conditions, que peut-on dire sur la manière dont la différence des sexes intervient dans le champ du politique ? Est-ce sur le mode de l'exclusion des femmes, ou sur celui de la modulation des fonctions ?

La tradition historiographique française, héritière d'une perspective holiste et matérialiste, s'est toujours démarquée de l'approche institutionnelle du politique, majoritaire chez les antiquistes et qui réfléchit sur la cité grecque au moyen des catégories modernes. François de Polignac, par exemple, a montré comment le facteur culturel, à savoir les implantations des sanctuaires aux différents points du territoire et les circulations de population liées aux rituels fondés sur des processions, permettait de comprendre le phénomène de l'émergence de la cité comme communauté politique, à l'aube de l'archaïsme<sup>99</sup>. P. Schmitt Pantel a, pour sa part, souligné combien les pratiques de commensalité, liées à des pratiques sacrificielles, étaient constitutives du politique à l'époque archaïque<sup>100</sup>. Henri Van Effenterre

96 - En dernier lieu, Vincent AZOULAY et Paulin ISMARD, « Les lieux du politique dans l'Athènes classique. Entre structures institutionnelles, idéologie civique et pratiques sociales », in P. SCHMITT PANTEL et F. DE POLIGNAC (éd.), *Athènes et le politique. Dans le sillage de Claude Mossé*, Paris, Albin Michel, 2007, p. 271-309.

97 - Sur l'importance civique de l'*oikos* et des rites qui s'y accomplissent et sur l'importance de la famille dans la cité, voir Florence GHERCHANOC, *L'oikos en fête. Célébrations familiales et sociabilité en Grèce ancienne*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2012, et Aurélie DAMET, *La septième porte. Les conflits familiaux dans l'Athènes classique*, Paris, Publications de la Sorbonne, sous presse.

98 - « The feminine *politês* appears in fact to have been coined in Athens at just this time, when *politês* was becoming an exclusive male term », C. PATTERSON, « *Hai Attikai...* », art. cit., p. 55.

99 - François DE POLIGNAC, *La naissance de la cité grecque. Cultes, espace et société, VIII<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles avant J.-C.*, Paris, La Découverte, [1984] 1995. Voir aussi Philip B. MANVILLE, *The Origins of Citizenship in Ancient Athens*, Princeton, Princeton University Press, 1990.

100 - Pauline SCHMITT PANTEL, *La Cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Rome, École française de Rome, 1992, en particulier p. 73 et 90.

et Françoise Ruzé, dans l'ouvrage collectif qu'ils ont édité et qui faisait suite à un séminaire sur les inscriptions archaïques des cités grecques, mettaient également en valeur les pratiques concrètes de la citoyenneté et, parce qu'ils considéraient qu'une telle notion n'était pas encore dégagée à cette époque, utilisaient l'expression de pré-*politeia*<sup>101</sup>. L'identité communautaire, concrète et multiple (chaque cité ayant ses règles, ses *nomima*), était ainsi placée par tous ces chercheurs dans un avant du politique. L'époque classique était celle de l'émergence de la citoyenneté au sens moderne, et la preuve en était Aristote et sa très célèbre définition du *politês*, au livre III de la *Politique*<sup>102</sup>.

Récemment, Josine Blok est revenue sur ce débat en partant de la question des femmes<sup>103</sup>. Si elles sont incluses dans la cité (communauté des *astoi*), quel sens donner à la définition d'Aristote ? Tout d'abord, rappelle-t-elle, Aristote vise à produire une définition très particulière car applicable à tous les types de cités grecques. C'est une définition d'intellectuel qui réduit la variété des pratiques à un dénominateur qui serait commun à toutes les démocraties recensées. Car, dans la pratique, dit Aristote, les cités grecques définissent comme citoyens un individu né de deux parents citoyens (*astos*), et non d'un seul (le père ou la mère). Parfois certaines cités exigent la naissance de parents citoyens sur deux ou trois générations<sup>104</sup>. De manière générale, c'est l'endogamie civique et la participation à des rituels communs qui sont indispensables à la cohésion de la cité et à son autonomie<sup>105</sup>. Par conséquent, la définition du livre III, étroite, ne rend pas compte

101 - « Les textes font ainsi ressortir l'importance des questions de *résidence*, de *moyens de vivre*, d'*attachement personnel à la communauté*, enfin de *service rendu*. Les préoccupations militaires doivent jouer leur rôle, mais elles sont plutôt sous-jacentes qu'exprimées dans nos textes. Au total, dans cette phase de la pré-*politeia*, la cité grecque paraît une entité souple et libre, bien éloignée encore de la rigide tyrannie qu'elle fera souvent peser, aux temps classiques, sur ses propres citoyens » (les italiques sont des auteurs), Henri VAN EFFENTERRE et Françoise RUZÉ (éd.), *Nomima. Recueil d'inscriptions politiques et juridiques de l'archaïsme grec*, Rome, École française de Rome, 1994, vol. 1, p. 28.

102 - ARISTOTE, *Politique*, éd. et trad. par J. Aubonnet, Paris, Les Belles Lettres, III, 1, 12 (1275b) : « La nature du citoyen ressort ainsi clairement de ces considérations : quiconque a la possibilité de participer au pouvoir délibératif et judiciaire (*archês bouleutikês kai kritikês*), nous disons dès lors qu'il est citoyen (*politês*) de cette cité, et nous appelons cité la collectivité des individus de ce genre en nombre suffisant pour vivre, en un mot, en autarcie. »

103 - Depuis une petite dizaine d'années, les travaux de Josine BLOK déconstruisent ce que les historiens ont identifié (chez Aristote) comme la citoyenneté grecque, qui inclut (avec des niveaux de participation soigneusement distingués) les citoyennes : « Becoming Citizens: Some Notes on the Semantic of 'Citizen' in Archaic Greece and Classical Athens », *Klio: Beiträge zur alten Geschichte*, 87, 2005, p. 7-40 ; et les deux conférences qu'elle a données les 11 et 25 janvier 2011 à Paris (INHA) sous le titre : « Définitions de la citoyenneté : proposition de révision » et « Pratiques de la citoyenneté : descendance, *timai* et *archai* ». Ces conférences annoncent la sortie prochaine de son ouvrage *Citizenship, Cult and Community* (Cambridge University Press). Elle prolonge ainsi un courant de recherche qui s'est d'abord attaché à étudier la place des femmes dans les cultes civiques. Ainsi, Robin OSBORNE, « Women and Sacrifice in Classical Greece », in R. BUXTON (éd.), *Oxford Readings in Greek Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 294-313.

104 - ARISTOTE, *Politique*, 1275b17-24.

105 - ARISTOTE, *Politique*, 1280b15-1281a9.

de ce qui se pratique dans les cités. Aristote le sait et le dit. La participation aux assemblées est le seul élément de la pratique politique qui soit commun à toutes les formes de cités, à tous les types de *nomima*. Cette participation est réservée aux hommes, les *politai* entendus au masculin, mais elle ne peut être tenue pour le critère permettant de dire si un individu est citoyen ou non : beaucoup ne participent pas aux assemblées. Autrement dit, c'est dans l'appréciation de ce que signifie être un *astos*, ou une *astê*, un ou une membre de la communauté politique, que s'appréhende ce que nous appelons la citoyenneté. Or la dimension des pratiques rituelles, profanes et sacrées, reste un élément fondamental de cette définition, encore à l'époque classique <sup>106</sup>. La vitalité des associations d'*oikoi*, et des réseaux culturels de manière générale, est si grande à l'époque classique que l'on peut se demander si la réforme de Clisthène, censée distinguer la période archaïque et la période classique, et donc le pré-politique du politique, est une césure bien pertinente <sup>107</sup>.

Si les femmes sont les exclues du processus de décision politique et du commandement dans la cité athénienne, c'est en raison d'une évolution des pratiques qu'il faudrait précisément mettre au jour, et non en raison d'une division structurelle fondamentale. En tout état de cause, les femmes ne sont pas exclues de la cité, elles sont citoyennes en tant qu'elles sont Athéniennes, ce qui explique qu'elles participent aux compétitions pour la valeur, comme les Athéniens, ainsi que l'analyse des stèles funéraires réalisée par D. Marchiandi le montre, et qu'elles interviennent à la guerre pour sauver la patrie en danger en cas de défaillance des hommes <sup>108</sup>.

En tant qu'Athéniennes, elles participent à la communauté d'une manière différente des Athéniens et, cette fois, en raison de leur sexe. Autrement dit, la différence des sexes intervient comme un discriminant fondamental, mais un discriminant qui agit à l'intérieur d'une structure étroite, qui est celle de l'*oikos*. La différence des sexes n'est pas une division globale de la pensée grecque car, dans le domaine des catégories de la pensée, dans celui de l'imaginaire et de la fiction, comme dans celui des institutions politiques, les manières de classer les individus et la place que tenait la différence des sexes dans ces classements sont variables. Pour examiner cette diversité, une autre voie est possible, qui consiste à interroger les situations de contact entre des modes opposés de penser la différence des sexes, autrement dit entre des régimes de genre différents.

## Positionnements et conflits : autour d'Artémisia

À titre d'exemple de confrontation de régimes de genre dans l'Antiquité classique, j'utiliserai le cas d'Artémisia qui dirige la cité d'Halicarnasse au moment des

106 - Voir, en particulier, le recueil posthume édité par Robert PARKER et Christiane SOURVINOU-INWOOD, *Athenian Myths and Festivals: Aglauros, Erechtheus, Plynteria, Panathenaia, Dionysia*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2010.

107 - Une interrogation soulevée à la lecture de Paulin ISMARD, *La cité des réseaux. Athènes et ses associations, VI<sup>e</sup>-I<sup>er</sup> siècle av. J.-C.*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2010.

108 - David SCHAPS, « The Women of Greece in Wartime », *Classical Philology*, 77-3, 1982, p. 193-213.

guerres médiques (sans doute dès 490 et certainement en 480). Son intervention à la bataille de Salamine de 480 est mise en scène par Hérodote, puis commentée par Plutarque. J'ai mentionné plus haut d'autres situations apparemment paradoxales où les caractéristiques attribuées au féminin et/ou au masculin différaient selon des points de vue émis simultanément par des individus appartenant au même monde grec, entendu au sens large de l'ensemble méditerranéen. Le cas d'Artémisia est intéressant car il est documenté sur une longue période et illustre le caractère conflictuel des régimes de genre au sein de ce qui est habituellement considéré comme la culture grecque la plus traditionnelle <sup>109</sup>.

Hérodote, poète-historien né vers 484 av. J.-C. à Halicarnasse, sous le règne d'Artémisia <sup>110</sup>, décrit le premier ce qui lui semble un exploit étonnant, digne d'être cité au même titre que tant d'autres prodiges qui surviennent dans la nature et dans les sociétés humaines. Selon lui, la reine a réussi, grâce à son sang-froid et son intelligence, à tenir tête à des vaisseaux athéniens qui avaient mis sa capture à prix <sup>111</sup>. Lorsqu'Hérodote fait mention du sexe de la reine, c'est à la fois pour souligner le caractère inhabituel du phénomène (une *gunê* qui dirige un corps expéditionnaire) et expliquer la réaction des Athéniens (particulièrement vexés de se voir attaqués par une femme). Mais l'ensemble de la narration montre que, pour lui, narrateur, le sexe n'a aucune influence sur la conduite de la guerre, l'intelligence tactique ou le crédit accordé par les Perses à leur alliée Artémisia. La narration d'Hérodote témoigne ainsi d'un point de vue à la fois grec et dynastique, sans doute caractéristique de cette partie du monde grec inclus depuis la seconde moitié du VI<sup>e</sup> siècle dans l'empire perse <sup>112</sup>.

Plutarque, en revanche, qui écrit dans le contexte de l'Empire romain de la fin du I<sup>er</sup> siècle de notre ère, conteste toute authenticité à l'anecdote composée ou rapportée par Hérodote <sup>113</sup>. Il lui semble inimaginable et surtout indigne de croire ou de faire croire qu'une femme ait pu s'opposer victorieusement aux Athéniens. Selon le notable de Chéronée, les Athéniens de l'époque classique développaient, de manière homogène, une morale civique exemplaire, selon laquelle les hommes et les femmes occupaient chacun une place distincte selon leur sexe. Les héroïnes

109 - Un autre exemple de confrontation de régimes de genre est fourni, sans être formulé ainsi, par Elizabeth D. CARNEY, « Women and *Dunasteia* in Caria », *American Journal of Philology*, 126-1, 2005, p. 65-91. Dans ce cas, les régimes de genre relèvent aussi de genres discursifs : textes historiques d'un côté, inscriptions de l'autre.

110 - Du moins, cela est probable. Voir d'ailleurs la première page du livre de John L. Myres qui plante le décor d'un Hérodote enfant découvrant la flotte d'Artémisia à son retour de la bataille de Salamine : John L. MYRES, *Herodotus: Father of History*, Oxford, Clarendon Press, 1953.

111 - HÉRODOTE, *Histoires*, VII, 99 et VIII, 88-93.

112 - Sur les situations d'interactions culturelles, notamment dans la cité d'Halicarnasse, voir Clara TALAMO, « Greci e Cari a Mileto », in M. G. ANGELI BERTINELLI et A. DONATI (éd.), *Il cittadino, lo straniero, il barbaro, fra integrazione ed emarginazione nell'Antichità*, Rome, Giorgio Bretschneider, 2005, p. 105-114, et Rosalind THOMAS, « Ethnicity, Genealogy, and Hellenism in Herodotus », in I. MALKIN (éd.), *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, Cambridge, Center for Hellenic Studies, 2001, p. 213-233.

113 - PLUTARQUE, *De la malignité d'Hérodote*, 38 (869F).

de Plutarque peuvent sauver leur patrie, leurs familles et la piété traditionnelle, mais elles retournent à la quenouille dès leur mission civique accomplie<sup>114</sup>. L'héroïsme féminin, qui peut temporairement s'accommoder de la virilité (*andreia*), est plus souvent associé à leur vertu familiale et déjà conjugale (*arête*)<sup>115</sup>.

C'est parce que le champ discursif dans lequel s'inscrit Hérodote est radicalement différent qu'il peut décrire une Artémisia, reine et guerrière, comme étant à sa place, bien que femme, lorsqu'elle est aux commandes de la cité et de l'armée. Comme énoncé dans le *proomion*, il s'agit pour Hérodote de faire état dans ses *Histoires* des actes étonnants (*thauma*), qu'ils soient réalisés par des Barbares, par des petites cités, par des hommes ou par des femmes ; il s'agit de sélectionner dans le monde connu tout ce qu'il a de plus extraordinaire aux yeux du voyageur<sup>116</sup>. Dès lors, l'anecdote sur Artémisia vient simplement souligner une réalité possible : dans certaines cités du monde grec, organisées différemment de l'Athènes classique, des femmes ont pu accéder au pouvoir politique et se distinguer à la guerre sans que cela soit considéré par les hommes comme honteux. Les régimes de genre sont variés, semble dire Hérodote, l'un ne valant pas plus ni moins qu'un autre<sup>117</sup>.

À raisonner uniquement à partir de documents élaborés dans des contextes civiques prenant pour modèle les *oikoi* exemplaires de l'Athènes classique, il est certain qu'un exemple tel que celui d'Artémisia ne peut que nous apparaître comme une pure invention destinée à une interprétation métaphorique<sup>118</sup>. Ce n'est que lorsque le chercheur a conscience que des régimes de genre multiples ont pu exister simultanément qu'il peut prendre au sérieux des descriptions qui semblaient, il

114 - À ce propos, le comportement d'Arétaphila est exemplaire : PLUTARQUE, *Vertus de femmes*, 257d. Sur les héroïnes de Plutarque : Pauline SCHMITT PANTEL, « À propos des *Vertus de femmes* de Plutarque », in L. BODIOU et V. MEHL (éd.), *La religion des femmes en Grèce ancienne. Mythes, cultes et société*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009 ; *Id.*, « Les femmes vertueuses sont-elles des héroïnes ? Femmes et tyrans dans les *Gunaikon Aretai* de Plutarque », in P. CARLIER et C. LEROUGE-COHEN (éd.), *Paysage et religion en Grèce antique. Mélanges offerts à Madeleine Jost*, Paris, De Boccard, 2009 ; *Id.*, « Femmes et héroïsme : un manque d'étoffe ? », in P. SCHMITT PANTEL, *Aithra et Pandora...*, *op. cit.*, p. 179-192.

115 - Jeremy MCINERNEY, « Plutarch's Manly Woman », in R. M. ROSEN et I. SLUITER (éd.), *Andreia...*, *op. cit.*, p. 319-344.

116 - HÉRODOTE, *Histoires*, incipit : « Hérodote de Thourioi présente ici les résultats de son enquête afin que le temps n'abolisse pas les événements qui surviennent des hommes (*ta genomena ex anthrôpôn*) et que les grands et étonnants exploits (*erga*) accomplis tant par les Grecs et tant par les barbares ne soient pas sans gloire ; et il donne en particulier la raison du conflit qui les mit aux prises les uns avec les autres (*allêloisi*) » (trad. P.-E. Legrand modifiée). Le terme *anthrôpoi* choisi par l'historien ne renvoie pas à une identité de sexe. Tous les mortels sont *a priori* concernés.

117 - J'ai présenté une partie de mes recherches sur Artémisia et sur la tradition attachée au personnage dans deux articles : Violaine SEBILLOTTE CUCHET, « Hérodote et Artémisia d'Halicarnasse, deux métis face à l'ordre des genres athéniens », *Clio. Histoire, femmes, sociétés*, 27, 2008, p. 15-33, et *Id.*, « La fabrique d'une héroïne au V<sup>e</sup> siècle : Hérodote et Artémise d'Halicarnasse », in L. BODIOU et V. MEHL (éd.), *La religion des femmes en Grèce ancienne...*, *op. cit.*, p. 19-32.

118 - Rosaria V. MUNSON, « Artemisia in Herodotus », *Classical Antiquity*, 7-1, 1988, p. 91-106.

n'y a pas si longtemps encore, sortir du terrain de l'historien. De ce point de vue, les recherches actuelles sur les reines des époques hellénistique et impériale, comme sur les dynastes des cités du monde grec des époques archaïque et classique, sont fondamentales : elles montrent que les contemporains s'accommodaient, bien davantage que ce que nous laisse croire une certaine rhétorique classique, de femmes en position de pouvoir et d'hommes en position d'infériorité sociale<sup>119</sup>.

La recherche sur les régimes de genre dans l'Antiquité s'inscrit dans le droit fil des travaux de sciences sociales qui ont délimité ce champ d'étude que l'on appelle aujourd'hui les études de genre. Parce qu'elle est menée par des historiens sur des sociétés du passé, cette recherche a pour objet de souligner la variété des significations attachées à la différence des sexes, ce qui implique une variété des manières de considérer, dès l'Antiquité, les rapports des hommes entre eux, des femmes entre elles et des femmes avec les hommes. Par rapport aux directions précédentes, cette orientation de la recherche se caractérise par l'abandon de la problématique de la domination des femmes par les hommes, car elle se donne pour préalable l'interrogation sur la pertinence des catégories d'homme ou de femme. Elle tient pour essentiel que les caractéristiques dites masculines, comme les caractéristiques dites féminines, varient en fonction des contextes discursifs, que ces caractéristiques ne sont pas nécessairement mises en opposition et ne sont que rarement associées à des individus de sexe correspondant. L'élucidation des intentions narratives et des exigences de production attachées à chaque document est, dans cette perspective, le préalable à toute interprétation, comme il doit l'être dans toute entreprise historique. La diversité des régimes de genre mis au jour pour la seule Antiquité grecque classique invite à distinguer toujours plus précisément les contextes sociopolitiques qui construisent la hiérarchie et la domination de sexe et ceux qui ne le font pas, à distinguer l'imaginaire héroïque et les exigences de l'*oikos*, les invectives politiques et les descriptions d'ordre ethnographique. Elle invite les Antiquistes à interroger tous les types de documents, sans privilégier une perspective unique dans la vaste aire culturelle et chronologique que constitue la Méditerranée hellénophone, afin de s'attaquer à une histoire de ce que l'on nomme aujourd'hui l'hétérosexualité, d'en préciser les frontières et les enjeux et d'en saisir davantage le caractère historique.

Violaine Sebillotte Cuchet  
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne | UMR 8210 ANHIMA



119 - Marie WIDMER, « Pourquoi reprendre le dossier des reines hellénistiques : le cas de Laodice V », in F. BERTHOLET, A. BIELMAN SÁNCHEZ et R. FREI-STOLBA (éd.), *Égypte, Grèce, Rome. Les différents visages des femmes antiques*, Bern, Peter Lang, 2008, p. 63-92 : des travaux qui réhabilitent, souvent grâce à l'exploitation des sources épigraphiques, le rôle des femmes dans les dynasties antiques.