HAL
open science

Familles et société à Athènes à l'époque classique:un éclairage par les études de genre.

Violaine Sebillotte Cuchet

To cite this version:

Violaine Sebillotte Cuchet. Familles et société à Athènes à l'époque classique:un éclairage par les études de genre.. 2017. hal-01618996

HAL Id: hal-01618996

https://hal.science/hal-01618996

Preprint submitted on 18 Oct 2017

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.

Sebillotte Cuchet Violaine, PR, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, histoire grecque, UMR 8210 ANHIMA. violaine.sebillotte@univ-paris1.fr

Résumé : Quelques dossiers centraux sont ici éclairés par les études de genre. Les travaux récents ont souligné que le *kurios* ne doit plus être considéré comme un « chef de famille » mais comme un des représentants légaux (ils sont souvent plusieurs) de certains membres de la parenté (mineurs, femmes adultes libres) impliqués dans des types d'actes qui requièrent une telle formalité. Les travaux sur la sexualité antique permettent de reconsidérer l'idée d'un étroit contrôle des corps des femmes libres de la maison en réinsérant les normes de comportement dans le cadre d'une érotique qui contraint, différemment, les hommes et les femmes libres. De nombreuses attestations battent en brèche l'idée d'un partage des activités économiques (dedans/dehors) selon le sexe des individus. Enfin, l'implication de tous les libres de la maison dans les activités publiques et dans la recherche de l'estime de leurs concitoyens souligne le rôle des groupes familiaux dans la structuration de la cité.

Mots-clés : genre, sexualité, mariage, maison, tutelle

Abstract : This article presents a few results from a gender point of view. Recent works underline the role of the *kurios* who must not be considered as a « chief of the family » but as a legal representative (often not single) for various members of the relatives (minors, free adult women) involved in particular acts that require this kind of formality. Gender studies, underlining the normative constraints of male and female desire, help to reconsider the idea of a strong control over free female bodies within the house. Many attestations of free women involved in financial or commercial transactions outside their house challenge the idea – based on Xenophon's *Economic* – of economic activities shared according to sex (inside/outside- female/male). Finally, the common implication of all the free members of the family in public activities and competitive research of esteem underline the role of the family group in the structuration of the *polis*.

Key words: gender, sexuality, marriage, household, tutorship

Familles et société à Athènes à l'époque classique : un éclairage par les études de genre
Society and families in Classical Athens. A gender perspective.

Une fois n'est pas coutume, le thème proposé au concours – une entité, la famille, dont la définition doit être assouplie et précisée pour l'adapter aux réalités antiques – conduit à placer au centre de l'analyse les rapports entre les hommes et les femmes notamment en matière de gestion des sexualités. Le changement heuristique apporté par les études de genre a fait prendre conscience de l'importance qu'il y avait à préciser les fonctions des femmes étudiées (citoyennes, esclaves, travailleuses, prêtresses, étrangères, jeunes filles, riches héritières, etc.) et à interroger les catégories de sexe (« hommes » et « femmes », notamment la seconde) au lieu de les considérer comme des déterminations préalablement déterminantes[1].

Dans cet article, pour approcher la notion moderne de famille – une catégorie d'analyse contemporaine qui désigne, en général, la seule cellule familiale nucléaire des parents et enfants – nous utiliserons les termes d'*oikeia* ou d'*oikos*. Le terme d'*oikeia* met l'accent sur les membres de l'*oikos*, la maison, une unité d'habitation incluant les biens (y compris les esclaves) et les personnes liées par un niveau premier de parenté (filiation et alliance) : le père, la mère, les enfants, et sans doute d'autres personnes de la parenté proche résidant dans la maison (une tante, un oncle, un frère, une sœur, etc.), selon les termes d'Aristote[2]. La

[1] Boehringer, Sebillotte Cuchet (dir.), 2011 ; Foxhall, 2013 ; Boehringer, Sebillotte Cuchet, 2015.

[2] Sissa, 1986 (p. 163) qui met cependant en garde contre une telle définition, réductrice par rapport aux réalités antiques (ce que les recherches de MacDowell, 1989 ont confirmé) : « nous tiendrons le texte de *La Politique* pour un essai d'anthropologie sociale plutôt que pour un témoignage, aussi intelligent que direct, sur la réalité de la famille en Grèce ancienne ».

famille grecque définie en ces termes (*oikos*/*oikeia*) est une communauté d'individus libres (la cité de Gortyne, en Crète, décrit des familles d'esclaves ce qui est très rare dans la documentation)[3]. L'objet de cet article n'est pas de discuter la définition de l'*oikos* antique dont il est clair, désormais, qu'il n'a que peu à voir avec la « famille contemporaine »[4].
Parmi les libres, différentes formes d'unions existent qui donnent naissance à des familles aux configurations variées. Les familles les plus visibles dans les documents et dans l'historiographie sont celles qui fabriquent les membres légitimes de la cité, les *gnêsioi* appelés à devenir citoyens (*politai,* sg.m. : *politês*/sg.f. : *politis*). Cette fabrication est directement dépendante de la nature de l'union des époux : l'épouse doit avoir été donnée (procédure de l'*ekdosis*) avec une dot (*proix*) par son père (ou un autre membre masculin de sa famille de naissance) à un autre homme, selon un rituel dénommé *enguê*[5]. Dans ces cas d'union aux enjeux patrimoniaux affichés, les familles sont identifiées dans les documents formels (légaux) par le *kurios* qui joue en quelque sorte le rôle de représentant légal pour certains membres de l'*oikos*[6]. En tant que premier niveau d'organisation sociale, la famille formelle (celle issue de l'*enguê*) est une entité que l'on n'hésitera pas à qualifier – en contexte grec – de politique dans le sens où le statut de citoyen découle de la naissance dans le cadre familial ainsi défini[7].
Les Grecs définissent aussi l'union conjugale par le verbe *sunoikein* qui signifie « vivre ensemble ». Cette définition sociale de ce que nous appelons le mariage englobe, au-delà des unions réalisées par un mariage formel, toutes les formes d'union - sans cérémonie d'*enguê* donc sans dot - qui produisent des enfants reconnus comme tels par leurs parents. Ceux-là, sont par conséquent inscrits dans une parenté et une collectivité mais sont dépourvus des droits des *gnêsioi*, notamment les droits politiques[8].
La question des rapports entre les femmes et les hommes libres est centrale, on l'a dit, dans une telle organisation sociale tournée vers la génération. Dans la vie de la famille, la croissance des enfants est par conséquent marquée par des rituels qui soulignent à quel point la maturité sexuelle (*hêbê*) constitue un tournant pour les individus et la famille[9]. Pour les filles, c'est le moment (à partir de 12 ans à Gortyne, 14 ans à Athènes, mais souvent plus tard) de quitter leur maison de naissance pour aller fonder une nouvelle famille. Ce départ donne lieu à une fête publique (le *gamos*, un terme dont est issue une partie de notre lexique du mariage – endogamie, exogamie, polygamie etc.) souvent mis en scène sur les vases attiques et dont on ne peut dire si elle était ou non réservée aux riches familles qui réalisaient des mariages avec *enguê*. Pour les garçons destinés à épouser une fille par la procédure de l'*enguê*, la période de l'*hêbê* constituait le début d'un long apprentissage qui incluait la

---

[3] Pour le code de Gortyne : Effenterre, Ruzé, 1995 ; Gagarin, Perlman, 2016.
[4] MacDowell, 1989, a montré que chez les orateurs attiques – comme dans les inscriptions de l'époque pré-hellénistique – l'*oikos* (ou l'*oikeia*) ne désigne jamais une famille ou un habitat familial mais la propriété d'un individu. Un homme divorcé conserve son *oikos* indépendamment de son mariage. Le sens donné au terme d'*oikos* dépend donc des auteurs ou des contextes. Voir aussi Sissa, 1986, p. 184.
[5] Patterson, 1991 ; Vérilhac, Vial, 1998.
[6] La notion de « chef de famille » est à reconsidérer car les membres de la famille peuvent avoir des *kurioi* différents et chacun plusieurs *kurioi*. Je remercie Lene Rubinstein de m'avoir fait part de ses analyses à paraître sur ce sujet dans un prochain numéro de la revue *Dike. Rivista di storia del diritto greco ed ellenistico*.
[7] Blok, 2017 (notamment le chapitre 3, « The value of descent ») qui donne la bibliographie antérieure. En français, une récente synthèse : Sebillotte Cuchet, 2016a.
8 Le débat sur la nature de l'union (formelle/légale ou informelle) doit être relié au débat sur la distinction entre les *gnêsioi* et les *nothoi*. La traduction usuelle « légitime »/ « bâtard » est problématique car les enjeux portent parfois sur l'héritage, parfois sur le statut politique (celui de citoyen) et le statut de *nothos* n'est pas stigmatisant comme l'est le terme de « bâtard » : Cohen, 1991 et 1997; Cantarella, 1997 ; Patterson, 1998, p. 117 ; Blok, 2017, p. 49.
[9] Sur les rituels concernant les filles : Brulé, 1985 ; Goff, 2004. Sur la reconnaissance par le père : Rudhardt, 1962.

participation aux assemblées, à la guerre et aux tribunaux avant – sans doute vers 30 ans – le mariage proprement dit.
Aussi central, toujours dans la perspective des relations entre les sexes, est le rapport de domination structurant la famille : le *kurios* domine, dit-on et en suivant Aristote, l'ensemble de la maisonnée. Il domine les parents libres distingués par l'âge – les prépubères – et par le sexe – les femmes. Il domine tous les esclaves, quels que soient leur âge et leur sexe . Evidemment, mais il faut le dire d'emblée, il s'agit d'une domination envisagée du point de vue formel, la domination sociale étant un phénomène bien plus complexe comme nous l'apprennent les sociologues[10].
Cet article n'a pas pour ambition de fournir une synthèse générale sur la question ; il s'agit plutôt de faire le point sur quelques thèmes qui ont fait l'objet, grâce aux études de genre, d'importants renouvellements au cours des vingt à trente dernières années : la « tutelle » des femmes libres, la sexualité des femmes de la maison, la participation des familles – et en particulier des femmes libres – aux échanges économiques, le rapport entre famille et citoyenneté. La focalisation sera inévitablement portée sur les familles issues de la procédure de la dation, ou *ekdosis* (donc les plus riches) qui produisent notamment les citoyens et les citoyennes, c'est-à-dire généralement les membres les mieux documentés par les sources. Nous utiliserons le terme de mariage pour désigner ce mariage formel, celui réalisé par *enguê*, tout en gardant à l'esprit qu'existaient bien d'autres formes d'unions socialement reconnues. Par ailleurs, seule l'Attique de la période classique sera considérée en raison du poids qu'a pris ce contexte historique dans les débats historiographiques sur la question des femmes dans l'Antiquité.

L'institution du kurios *à Athènes : une autorité légale sur les biens et les personnes*

Dans la *Rhétorique* d'Aristote (1401b35), le terme de *kurios* est utilisé au sens général de « celui qui choisit », ceci dans le cadre du choix du conjoint de sa fille. À ce propos, Aristote indique que l'autorité du père ne s'exerce que pour la première union, comme si la femme était considérée comme libre de ses choix ultérieurs, ce que les (rares) documents ne confirment pas[11]. Quoi qu'il en soit, les historiens retiennent de ce document que le *kurios* est celui qui a autorité pour donner l'épouse dans le cadre de l'*enguê*, le mariage destiné à produire des *gnêsioi* (enfants légitimes)[12].
Le *kurios* apparaît en fait surtout dans le corpus des orateurs attiques[13]. Son intervention est liée aux affaires d'héritage qui mettent en cause des biens et des personnes : Apollodore, dans le *Contre Stéphanos* (II), rappelle aux juges que lorsqu'une femme se trouve sans mari, frère, père ou grand-père (autrement dit sans *kurios*), elle est dite *épiclère* (seule enfant héritière[14]) et doit, si elle-même n'a pas encore d'enfant, épouser son plus proche parent dans la ligne paternelle :

---

[10] Voir en particulier Weber, 2013 qui insiste sur les diférentes formes de domination : légale, sociale héritée, charismatique. On pourrait ajouter : économique, sexuelle, affective etc.
[11] Après le décès de l'époux, le père ou le frère de la veuve demandent parfois le retour de la dot pour contracter un nouveau mariage : *Ma mère, juges, était fille de Polyaratos, du dème de Cholargos, sœur de Ménexène, de Bathylos et de Périandre. Son père la donna en mariage, avec une dot d'un talent, à Cléomédon, fils de Cléon. De ce premier mari, elle eut 3 filles et 1 fils, Cléon. Puis Cléomédon étant mort, elle quitta la maison du défunt et reprit sa dot. Ses frères, Ménexène et Bathyllos (Périandre étant encore enfant) la marièrent en seconde noce avec mon père, en lui donnant la même dot* (Dém., XL, 6-7). Le mari peut aussi prévoir le remariage de sa femme par testament ([Dém.], XLVI, 13).
[12] Sur l'acte de dation proprement dit : Vial, 1996 ; Gherchanoc, 2012.
[13] Foxhall, 1989, p. 39, n. 94 ; Hunter, 1994, p. 9-42.
[14] Il est maladroit de traduire « épiclère » par « héritière » car il peut exister d'autres héritières, ainsi les sœurs du défunt (si celui-ci n'a ni enfants ni frères).

*Sont légitimes (*gnêsioi*) les enfants d'une femme qui a été donnée en mariage formel (*enguê*) par le père, le frère par le père, ou le grand-père paternel. À défaut de ces derniers, si la fille est héritière (épiclère), elle sera épousée par celui qui en a la garde (son* kurios*). Si elle n'est pas fille héritière, elle sera considérée comme étant en la garde de celui à qui elle aura été confiée par le testament.*[15]

Ce qu'Apollodore rappelle aussi, c'est que si cette fille a un enfant qui a dépassé l'âge de la puberté (*hêbê*) de deux ans, alors c'est ce fils qui récupère le patrimoine, à charge pour lui de nourrir sa mère[16]. Autrement dit, le fils pubère devient le *kurios* de sa mère :

Si la fille héritière a un fils et que ce fils dépasse de deux ans l'âge de la puberté, il sera propriétaire des biens et fournira des aliments à sa mère.[17]

Virginia Hunter, dans un chapitre entièrement consacré à cette question, rappelle qu'un même individu – ou un même bien – peut avoir plusieurs *kurioi*, ainsi les trois tuteurs affectés à la maison de Démosthène dans le testament de son père[18]. Une femme est d'abord sous l'autorité de son père – comme tous les enfants du père – avant de passer sous celle de son mari, par le mariage, sans que, semble-t-il, l'autorité de la maison natale soit totalement abandonnée. Autrement dit, des conflits entre plusieurs sources d'autorité peuvent intervenir notamment lorsque le sort de l'épouse ou des biens provenant de sa dot est en jeu.
Enfin, pour bien comprendre ces conflits d'autorité, il faut souligner comme nous y invitent les spécialistes du droit grec, que dans le contexte antique les biens sont d'abord pensés comme appartenant à une maison et non à un seul individu. Hommes et femmes ne sont que des maillons qui reçoivent, transmettent et font fructifier les propriétés, s'ils le peuvent[19]. La structure bilatérale de la parenté étendue jusqu'aux enfants des cousins du premier degré (*anchisteia*) constitue, un ensemble où les différents membres sont mécaniquement solidaires. L'*anchisteia* permet d'organiser les successions et les réparations en cas d'homicide. Or, dans l'ordre de la succession, en l'absence d'enfants et de frères du défunt, ce sont ses sœurs qui précèdent ses oncles ou cousins, y compris si elles sont mariées. Les femmes héritent ainsi de propriétés foncières, non seulement à Sparte ou Gortyne[20] – souvent présentées comme des cas exceptionnels – mais également à Athènes, ce qu'attestent certains discours d'Isée[21]. Alors même que les filles reçoivent beaucoup moins, en moyenne, que leurs frères puisque la dot constituée au moment du mariage – et nous parlons toujours des riches familles citoyennes – est de l'ordre de 5 à 20 % de la part d'héritage du frère, quand il existe, et que cette dot est le plus généralement constituée de biens meubles, des femmes peuvent devenir propriétaires de terres en raison de leur place dans le réseau de parenté du défunt[22].

Les travaux de Virgina Hunter et de Lin Foxhall ont insisté sur la distinction qu'il convient de faire entre le domaine légal (contrats passés avec les instances de la cité ; acte de l'*ekdosis* ou mariage formel) et le domaine social car, il faut le noter, dans le cadre athénien de l'époque classique, le *kurios* n'intervient pas dans tous les domaines de la vie publique. Ainsi et par

---

[15] [Dém.], XLVI, 18 (trad. modifiée).
[16] La *gêrotrophia*, obligation de nourrir ses vieux parents, concerne autant la mère que le père.
[17] [Dém., XLVI, 20 (trad. modifiée).
[18] Egalement, Isée, XI, 16 : *les représentants (*kurioi*) de la mère d'Hagnias étaient disposés à agir contre moi.*
[19] Cox, 1998 ; Biscardi, 1999.
[20] Hodkinson, 2004 ; Lajeunesse, 2015.
[21] Isée, VII, 31 : *Qu'avait-il sous les yeux ? Des sœurs recueillant l'héritage d'Apollodoros leur frère et ne lui donnent en adoption posthume aucun des enfants qu'elles avaient ; leurs maris (*andres*) vendant le domaine (*gê*) laissé par lui et tous ses biens pour 5 talents et se partageant l'argent…* ; Isée, XI, 49 : *Le domaine (*chôrion*) de Prospalta, laissé en héritage, est devenu propriété de leur sœur.*
[22] Cox, 1998, p. 117, n. 44 ; Vial, Vérilhac, 1998.

exemple, à la mort de son époux, Cléoboulé, la veuve du père de Démosthène, est promise avec une large dot – le testament du défunt le précise – à son neveu Aphobos[23]. Aphobos s'installe donc dans la maison de Cléoboulé et de son fils Démosthène, alors âgé de sept ans. Il reçoit la dot et une partie de la gestion du patrimoine à laquelle sont également associés deux autres tuteurs. Cléoboulé, très vite en contentieux avec Aphobos, ne l'épouse pas (elle refuse d'avoir des relations sexuelles avec lui, étape nécessaire pour rendre effectif le mariage). Elle se tourne vers un autre homme, Démocharès, l'époux de sa soeur Philia, pour intenter une action judiciaire contre son tuteur. Cette première action n'aboutit pas. Cléoboulé, doit attendre que son fils soit en âge de plaider pour attaquer Aphobos et les deux autres tuteurs désignés à la mort de son mari. En reconstituant l'histoire grâce au réquisitoire que Démosthène a prononcé contre Aphobos, on voit que Cléoboulé n'a pas pu refuser la tutelle imposée dans le testament de son mari – ici nous mesurons le poids des institutions civiques qui ne permettent pas aux femmes libres de s'exprimer devant les instances de la cité – mais qu'elle a réussi à éviter de partager le lit d'Aphobos et de s'engager dans une vie commune avec lui (de ce point de vue, la loi est impuissante). C'est lorsque Démosthène devient majeur qu'Aphobos comprend que tout espoir d'épouser Cléoboulé est désormais vain : il épouse alors une autre femme. Dans le discours de Démosthène, on apprend aussi que c'est Cléoboulé qui a géré le patrimoine familial depuis la mort de son mari, un patrimoine dont elle détaille à son fils la répartition et les revenus. Elle a tenu les livres de comptes ; elle attend du procès le remboursement de la dot de sa fille (12 000 drachmes) pour pouvoir la marier, à un autre: elle agit, en ce sens, comme un père[24]. Il est ainsi possible de démontrer, ce que rappelle Lin Foxhall, qu'il existait des stratégies d'action tout à fait ordinaires qu'utilisaient les épouses (sans doute socialement bien dotées) pour faire valoir leurs intérêts, et ce malgré l'existence de la domination légale que représente le tuteur. De ce point de vue, les divorces et remariages semblent avoir été non seulement faciles mais surtout négociés entre les époux[25].

Le *kurios* désigne donc moins le tuteur ou, selon une traduction plus datée encore, « le maître », une notion très générale et personalisée, susceptible de laisser penser selon la vieille formule de Ludovic Beauchet que « le *kurios* a le droit absolu de disposer de sa pupille » [26], que celui qui dispose de l'autorité légale – et seulement légale – sur les biens et les personnes. Il est également défini comme le « représentant » de la femme libre (de même que de ses enfants encore sous le stade de l'*hêbê*). Sa présence est manifeste dans les actes qui engagent les membres de l'*oikos* (femmes adultes ou enfants) auprès des instances officielles de la cité. Parmi les domaines d'intervention du *kurios*, il faut faire une place particulière au contrôle des corps et de la sexualité des femmes libres de la famille, un aspect central des relations interpersonnelles dans la maison.

La surveillance des corps des femmes : sexualité, mobilité

La gestion de la sexualité des adultes libres est souvent résumée par la citation d'Apollodore : *Les amies* (hetairai), *nous les avons pour le plaisir, les compagnes* (pallakai) *pour les soins de*

---

[23] Dém., XXVIII ; Hunter, 1989 ; Hunter, 1993 ; Foxhall, 1996.

[24] Dém., XXVIII, 21 : τὴν ἀδελφὴν ἐκδωσειν. Voir pour l'exemple résumé : Boehringer, Sebillotte Cuchet (dir.), 2011, p. 24-25.

[25] Isée, II, 6-9 : un époux âgé décide de libérer sa femme pour qu'elle puisse avoir des enfants ; Plutarque explique que Périclès se sépara de son épouse et, avec son consentement, la marie à un autre (*Vie de Périclès* 24, 8)

[26] Il faut donc abandonner la vision ancienne de Ludovic Beauchet, *Le droit de la famille*, *Histoire du droit privé attique*, vol. 1, 1897, p. 134 qui reposait sur la formule d'Aristote (*Politique* 1255b19) : μοναρχεῖται γὰρ πᾶς οἶκος (chaque *oikos* est gouverné par un monarque).

tous les jours, les épouses (gunaikai) *pour avoir une descendance légitime et une gardienne fidèle du foyer* [27]. L'asymétrie des pratiques sexuelles entre les hommes et les femmes, membres libres et adultes de la maison, est incontestable : dans la mesure où l'enjeu du mariage formel est de donner des héritiers aux deux maisons impliquées, les femmes fertiles de la maison ne doivent pas avoir de relation sexuelle avec des hommes hors mariage. De cette obligation découlerait une série de contraintes pesant sur les corps des femmes pubères de la parenté, dont le contrôle de leur mobilité à l'extérieur de la maison.

L'homosexualité féminine n'est cependant pas un problème. N'ayant pas d'enjeu en matière de génération, elle constitue un hors-champ d'une documentation essentiellement préoccupée par les héritages et les successions statutaires et n'est donc pas régie par des règles contraignantes[28]. Une chose que l'on sait, c'est que le désir des femmes pour d'autres femmes a suscité des poèmes et des chants, dans le cadre public d'exécutions de chœurs de jeunes filles. Des indices montrent qu'il s'agissait d'un désir qui, selon les circonstances de ses manifestations, pouvait être valorisé[29].

Les travaux menés dans le domaine de l'histoire de la sexualité, depuis Kenneth Dover et Michel Foucault, ont montré depuis longtemps et de manière décisive que la sexualité antique était organisée non pas selon nos deux grandes catégories modernes, homosexualité/hétérosexualité, mais selon le critère du contrôle du désir et l'orientation de ce désir vers des partenaires spécifiques[30]. Les membres d'une maison citoyenne sont protégés – dans leurs relations avec l'extérieur – par des règles précises : la séduction doit être réalisée selon une cour menée en bonne et due forme. Les jeunes hommes peuvent être séduits par des amant respectueux des codes (cadeaux, lieux de séduction, respect des hiérarchies sociales), les femmes sont données par leur *kurios*. Quant aux esclaves de la maison, de l'un ou l'autre sexe, ils appartiennent au maître qui organise l'éventuelle disposition de leurs corps (respect du corps, exclusivité de son usage, prêt ou location à d'autres)[31].

Par conséquent, la sexualité tournée vers la génération – celle qui fonde la maison au sens antique – n'est, aux yeux des Anciens, ni un modèle valorisé en soi ni un modèle qui serait plus naturel ou plus normal que d'autres. Ce qui est valorisé est la manière de se comporter dans la maison, avec son époux ou son épouse, une manière qui repose sur le contrôle de ses désirs et respecte les règles sociales. Un époux peut tout à fait avoir des relations sexuelles avec des prostituées, des concubines – autrement dit des amies (*philai*, *hetairai*) – ou des esclaves (hommes ou femmes) ; il peut également avoir des relations avec des jeunes hommes libres. Tout ceci est normal et ne met pas en péril la relation conjugale tant qu'est respectée l'alliance entre les deux maisons, ou familles, qui est au fondement du *gamos*.

De même, le commerce du sexe est légal. Les Athéniens considéraient que l'invention des maisons de prostitution était due, au début du VIe siècle avant notre ère, au législateur Solon. Les profits des *pornai* étaient taxés (taxe annuelle du *pornikon*) par les Athéniens et auraient servi à édifier un temple en l'honneur d'Aphrodite *Pandêmos* (celle de tout le peuple)[32].

Dans le traitement de ce que nous appelons l'adultère (*moicheia*) ce sont donc moins les épouses – ou les autres femmes libres de la maison - que les hommes qui sont prioritairement visés. Si la *moicheia* désigne le plus souvent un acte qui met en cause deux partenaires libres, une femme et un homme, la figure centrale des tribunaux et des comédies est pourtant moins l'épouse que le *moichos*, au masculin, celui qui cède à ses désirs en courtisant ou violant des

---

[27] [Dém.], LIX,122.

[28] Voir le traitement qu'en fait le personnage d'Aristophane dans le *Banquet* de Platon et de façon plus générale la présentation du couple homme-femme, dont la raison d'être réside dans le mariage (*gamos*) et la génération (*genesis*) : Boehringer, Sebillotte Cuchet (dir.), 2011, p. 117-119 (notice S. Boehringer).

[29] Calame, 1996; Boehringer, 2007.

[30] Dover, 1982 ; Foucault, 1976-1984.

[31] En dernier lieu, Boehringer, Sebillotte Cuchet, 2015.

[32] Halperin, 2000, p. 121-153 ; Winkler, 2005, p. 95-142.

femmes qui lui sont interdites car protégées par un *kurios*[33]. L'action publique de *graphê moikheia*, intentée par n'importe quel citoyen, vise les deux partenaires mais est souvent remplacée par une action d'outrage ou d'infamie (*graphê hubreôs*) intenté par le *kurios* bafoué, seul, ou par une action de violence/viol (*dikê biaion*). La loi autorise l'homicide lorsqu'un homme surprend le séducteur « en flagrant délit avec son épouse, sa mère, sa sœur, sa fille ou la concubine qu'il a prise pour avoir des enfants libres »[34]. Remarquons qu'il n'y a pas de catégorie juridique spécifique pour le viol[35].

Les actions touchent en fait surtout des cas où les familles sont particulièrement politisées, tout simplement parce que leur descendance produit, du fait du caractère légal de leur mariage, des citoyens et des citoyennes. Pour les autres unions, celles réalisées sans dot, les contraintes sociales et politiques sont moins fortes. Ainsi, le cas célèbre de Nééra, porté au tribunal par Apollodore et conservé dans le corpus des discours de Démosthène, décrit une femme, épouse et mère d'enfants dont l'une au moins revêt une fonction civique (sa fille, Phano, est l'épouse de l'archonte-roi et accomplit un rituel civique en tant que « reine »). Nééra est accusée d'avoir été autrefois prostituée, esclave, étrangère, compagne de banquet et de jeux sexuels divers, avant de s'installer avec un dénommé Stéphanos, citoyen de bonne famille qui aurait en quelque sorte « blanchi » ses enfants en les faisant passer pour siens[36]. Le procès a lieu parce qu'Apollodore est un adversaire politique de Stéphanos que l'affaire pourrait discréditer aux yeux des citoyens. Le cas révèle que les familles avaient des comportements sexuels assez divers et que les questions de morale sexuelle était souvent utilisées comme alibis pour régler des différends politiques[37].

Un cas d'application de la loi sur l'adultère est donnée dans un discours prononcé par Lysias pour défendre un client, Euphilètos, accusé du meurtre d'un autre citoyen, Euboulidès. Toute l'argumentation vise à justifier le meurtre par la présomption d'adultère. Il est intéressant de voir que l'affaire s'est déroulée à l'insu du *kurios*, dans l'habitation familiale, alors que l'époux avait organisé un changement dans l'affectation des pièces de la maison. En désignant une des pièces comme le *gunaikonitis*, traduit par gynécée, les historiens ont déduit que les maisons athéniennes (voire grecques) comprenaient toutes des appartements réservés aux femmes et d'autres aux hommes[38]. Les textes décrivant de telles divisions spatiales sont cependant très rares et, aujourd'hui, les travaux des archéologues – après ceux des spécialistes des images[39] – tendent à conclure à l'absence de spécialisation des pièces selon le genre. Il a été récemment suggéré que la spécialisation lexicale (*gunaikonitis*, *andronitis*) correspondait à des affectations d'activités temporaires de pièces multifonctionnelles. Selon les activités, les périodes de l'année ou les moments de la journée, des hommes ou des femmes étaient majoritaires dans telle ou telle pièce. Sachant que les distinctions statutaires (esclaves, membres de la maison, étrangers de la maison) importaient davantage que la distinction sexe, il est dificile de croire que les groupes aient pu être constituées uniquement d'hommes ou uniquement de femmes[40].

---

[33] Tous les historiens ne sont pas d'accord pour dire qui est visé par la loi sur la *moicheia* : les individus s'attaquant aux seules épouses ou les individus séduisant n'importe quelle femme libre de la famille : voir Hoffmann, 1990 ; Cohen, 1991 ; Cantarella, 2011, p. 335-336. La question du consentement des femmes n'est jamais posée.

[34] Dém., XXIII, 53.

[35] Boehringer, 2016.

[36] [Dém.], LIX, 107-113.

[37] Hamel, 2003; Boehringer, Sebillotte Cuchet (dir.), 2011, p. 44-46 (notice L. Bruit) ; Jouanna, 2005.

[38] Lysias, I, 6-14, 23-24. Jameson, 1992 ; Boehringer, Sebillotte Cuchet (dir.), 2011, p. 164-165 (notice J. Delamard).

[39] Voir le travail pionnier de Lissarrague, 1991. Sur le mythe du gynécée : Wagner-Häsel, 1998.

[40] Nevett, 1999 ; Hellmann, 2010, p. 42-55 ; Schmitt Pantel, 2009. Voir, à titre de comparaison, le payprus de Trikonia (Fayoum) daté de 221 av. J.-C. qui contient la pétition de Philisté, fille de Lysias, se plaignant au roi Ptolémée que l'homme préposé au « bain des femmes » l'a ébouillantée avec un seau d'eau trop chaude alors

Autrement dit, l'idée que les femmes libres étaient étroitement surveillées et contrôlées dans leurs allées et venues en raison de l'angoisse qu'aurait représentée la naissance d'un enfant illégitime est, comme la « tutelle des femmes » une idée qui doit être révisée. Le gynécée, symbole du contrôle de la sexualité des femmes pubères, reste introuvable.

*Être dedans, être dehors : L'*Économique *de Xénophon, un idéal domestique qui ne rend pas compte de la variété des pratiques athéniennes*

Les historiens se réfèrent encore très souvent au fameux traité de Xénophon, l'*Économique*, pour penser la distinction des activités à l'intérieur de la maison. Le texte dresse une image très normative de l'organisation du travail dans la cellule familiale : le maître de maison – l'époux – va aux champs et la maitresse de maison – la jeune épouse – reçoit les produits de l'extérieur pour les traiter et les entreposer dans la maison où elle administre leur gestion tout en supervisant le personnel servile et prenant soin de sa santé :

Comme les travaux de la maison aussi bien que ceux du dehors exigent à la fois du labeur et du soin, la divinité, il me semble, a adapté dès le principe la nature de la femme aux travaux et aux soins de l'intérieur, celle de l'homme à ceux du dehors.[41]

De même que le plaidoyer de Lysias cité plus haut, l'*Économique* est un rare document athénien de la première moitié du IVe siècle qui mentionne la dite « pièce des femmes », le *gunaikonitis*. L' *Économique* intègre cependant la spécialisation des pièces (salle de réception – *andron*/*andronitis* – masculine, et appartement des femmes – *gunaikonitis*) dans une organisation plus générale des activités de l'*oikos*. En effet, dans ce traité, c'est la polarité dedans/dehors qui explique la distinction qui est faite non pas entre femmes et hommes adultes de la maison mais entre maître et maîtresse de maison.
L'objet du traité est de dresser le portrait d'un citoyen propriétaire et gestionnaire de ses biens, opposé par le narrateur (le personnage Ischomaque qui prend ici la parole) d'une part au citoyen dépensier qui passe sa vie dans les banquets privés (c'est le personnage de Critobule), et d'autre part au citoyen politisé qui discute sur l'agora des affaires politiques (c'est le personnage de Socrate). La perspective d'Ischomaque, politiquement orientée, ne peut être considérée comme décrivant un *oikos* représentatif des maisons athéniennes ou, même, de l'idéal civique.
La maison d'Ischomaque fonctionne de manière maitrisée et efficace (en tenant compte des deux adultes libres de statut comparable – sinon égal – qui peuvent le faire fonctionner) et repose sur une division sexuée des tâches justifiée par une distribution naturelle de compétences présentées comme complémentaires entre les hommes et les femmes : les femmes trop faibles et peureuses pour travailler au dehors restent à la maison, et les hommes si endurants et courageux iront travailler au soleil, sous la pluie ou dans le froid[42].
On notera que les activités de l'épouse sont décrites comme des activités d'intendance (tenir le livre de compte, calculer et organiser la circulation des biens, veiller à l'équilibre entre le produit des récoltes et les achats nécessaires en tenant compte des réserves à calculer[43]), c'est à dire des activités de supériorité sociale. L'épouse d'Ischomaque est, rappelons-le, la « reine des abeilles (ἡ τῶν μελιττῶν ἡγεμῶν) » : elle envoie les membres de l'*oikia* au travail,

---

qu'elle se savonnait le ventre et les cuisses (Rowlandson, 1998, p. 172-174 ; présenté par Christine Hue-Arcé lors du séminaire en résidence Eurykleia, Strasbourg, 28/06/2017).
[41] Xén., *Éco*. VII, 22.
[42] Pour Xénophon, la différence des sexes – pour lui, une polarité divine et naturelle - a pour conséquence une complémentarité des tâches que la loi ou l'usage organise : Xén., *Éco*.. VII, 18, 22-28, 30.
[43] Xén. *Éco*., VII, 36 ; Chandezon, 2011, p. 108.

vérifie les tâches, reçoit la production, conserve et distribue les ressources[44].

Pour évaluer la représentativité de cette organisation de la maison familiale, il faut se tourner vers les travaux menées à partir de la documentation épigraphique et archéologique. Depuis plusieurs années, des études conduites d'abord dans le domaine de la vie religieuse ont démontré la réelle autonomie des femmes libres dans la sphère publique, hors de la maison donc. Des inscriptions attestent de femmes libres disposant de ressources et les utilisant avec une *agency* totale sans que se manifeste le contrôle d'un quelconque *kurios*. En 1993, Uta Kron a rassemblé dans un important article la documentation attestant ces pratiques : à la fin du IVe siècle la prêtresse Philia rédige une dédicace pour la statue de sa fille Philylla qu'elle offre à Déméter et Koré, deux divinités dont elle garde le sanctuaire. Philylla est nommée avec le nom de son père et celui de son dème (lieu d'enregistrement des citoyens) comme il est de coutume ; Philia se désigne comme dédicante sans mentionner le nom d'un quelconque *kurios*, père ou époux. Le geste de Philia a des enjeux religieux et financiers puisqu'elle a passé commande à un certain Képhisodotos. Philia, mère de famille d'une fille citoyenne, se nomme comme l'aurait fait un homme[45].
Uta Kron cite un autre exemple qui, cette fois, met en valeur une mère de famille dont on ne connaît pas le statut politique mais qui manifeste un engagement social valorisant : il s'agit d'un relief déposé vers 400 par Xénocrateia dans le sanctuaire qu'elle fonde en l'honneur du dieu Képhisos. L'offrande comporte une inscription partiellement lisible qui désigne Xénocrateia comme dédicante pour le dieu-fleuve Képhisos et onze autres divinités qui lui sont associées. La fondation est liée à la protection et le soin qu'elle attend de ces divinités pour son enfant, Xéniades. Le relief présente une femme et son jeune enfant, sans doute Xénocrateia et Xéniades, l'enfant tendant la main vers le dieu-fleuve Képhisos[46]. Xénocrateia se désigne comme fille et mère de Xéniades ce qui signifie que l'enfant porte le nom de son père à elle et non celui de son grand-père paternel. Aucune information ne permet de tirer des conclusions sur le statut de Xénocrateia (femme étrangère ? veuve ? mère célibataire ?). L'absence de ces mentions laissent supposer que les références statutaires (précisant le statut des membres et la qualité des liens familiaux) n'étaient pas jugées intéressantes dans ce contexte économique et religieux où les femmes, épouses, veuves, ou mères, n'avaient pas besoin de mentionner un *kurios* pour être valorisées ou pour agir.
Bien entendu ces deux exemples demanderaient à être placés en série. Il faut néanmoins comprendre que la documentation matérielle, malgré son caractère hétérogène et singulier, donne un éclairage sur les familles et le traitement de la différence des sexes différent de celui issu des discours des orateurs ou des traités philosophico-politiques. Par ailleurs, d'un point de vue méthodologique, on rappellera que les corpus dits « littéraires » relèvent eux aussi de pratiques sociales singulières qui ne devraient pas *a priori* être interprétées comme présentant la norme des relations entre les sexes ni à Athènes ni, de manière encore plus générale, dans les cités grecques.
Enfin, il faudrait rappeler que la dite complémentarité des tâches dans la maison, telle que la décrit Xénophon, est contredite par les documents mentionnant des familles pauvres. Dans ces familles-là, tous les membres devaient se mettre au travail. Les attestations ne manquent pas qui décrivent des femmes de statuts inconnus mobilisées dans des activités économiques. Comme pour les hommes que l'on voit travailler sur les chantiers de l'Éréchthéion sur l'Acropole, il serait douteux que le critère de la naissance (parents citoyens ou non, mariage par *enguè* ou non) entrât en ligne de compte dès lors qu'il s'agissait de gagner sa vie[47]. Des orateurs expliquent ainsi que telles citoyennes ont dû devenir nourrices, vendeuses de rue,

---

[44] Xén., *Éco*., VII, 32-38.
[45] *IG* II^2 4025 ; Kron, 1996, p. 146.
[46] *IG* II/III^2 45-48 ; Athènes, Musée Nat. N°2576 ; Kron, 1996, p. 166-168.
[47] Hunter, 1994, p.19-20.

vendangeuses, travailleuses agricoles, autrement dit, sortir de leurs maisons[48]. La fameuse loi énoncée dans un discours d'Isée mentionnant l'interdiction pour une femme – ou un enfant (*pais*) – de s'engager dans des contrats financiers supérieurs à un *medimne* d'orge (environ trois drachmes au IVe siècle, soit six jours de salaire d'un ouvrier qualifié) est contredite par les faits. Aucun spécialiste n'a encore produit d'explication satisfaisante à ce hiatus entre la loi citée par l'orateur athénien et une documentation qui décrit des transactions de coût manifestement élevé[49].

Déjà Hésiode dans les *Travaux et les Jours*, soulignait l'apport essentiel de l'épouse à la vie économique de la cellule familiale : *Ayez d'abord une maison, une femme (*gunê*) et un bœuf de labour – une femme achetée (*ktêtên*) non épousée (*ou gametên*), qui au besoin puisse suivre les bœufs* (v. 405-406). Cette épouse n'est pas une *gametê*, c'est-à-dire une femme mariée selon le rituel de l'*ekdosis*, mais une femme achetée (à l'époque archaïque, il était courant que l'époux offre une contrepartie financière à la famille de la mariée[50]). Cette mention confirme la variété des situations en terme d'union conjugale et l'importance du critère économique pour apprécier les relations entre hommes et femmes dans la maison. L'exemple souligne aussi la grande vulnérabilité des épouses non protégées par leur famille d'origine (ce que permet la dot). La comédie attique de l'époque classique joue de ces situations pour se moquer de l'époux qui en profite. Aristophane met ainsi en scène dans les *Acharniens* un pauvre citoyen de Mégare qui tente de vendre ses filles, son épouse et sa mère, afin de calmer sa propre faim[51]. Les difficultés économiques touchent autant les femmes que les hommes et rien ne permet de dire que les premières sont plus protégées (leur mari ou leur fils travaillant pour elles) ou plus vulnérables (leurs pères, fils ou époux se contentant d'aller sur l'agora pendant qu'elles travaillent) que les seconds.

Filles, épouses, mères et citoyennes : la famille dans la cité

La place des femmes dans les familles antiques a longtemps été considérée comme constituant un chapitre à part de l'histoire de l'Antiquité et de l'histoire de la famille antique. En 1986, Giulia Sissa posait pourtant d'emblée la question de l'articulation de la famille avec la cité et rappelait le rôle fondamental non seulement du père mais également de la mère dans un dispositif politico-familial alors défini selon les termes aristotéliciens[52]. Il revient à l'histoire des femmes d'avoir placé le projecteur sur ces actrices qui ont trop souvent été reléguées à une fonction, celle de maillons passifs dans la transmission des biens et des statuts, coincées entre leur père et leurs fils. Trente ans plus tard, la question de l'articulation des femmes libres avec la citoyenneté a été largement révisée.

Dans un article récent j'ai moi-même réuni les différents arguments, y compris la place des filles dans les actes de reconnaissance des enfants légitimes produits dans le cadre de la maison et des autres cercle de parenté, pour mettre en valeur la conception particulière de la citoyenneté grecque qui ne se réduit pas aux fonctions délibératives et électives mais englobe des pratiques sociales diverses dans lesquelles la participation des femmes libres est désormais bien attestée[53]. Les citoyennes, qui n'exercent pas de fonction délibérative, judiciaire ou gouvernementale, le sont par leur appartenance aux mêmes familles que les citoyens.

---

[48] Scheidel, 1995-1996; D'Ercole, 2013, p. 64-65 ; Brock, 1994 ; Rotroff, Lamberton, 2006.

[49] Isée, X, 10. Hunter, 1994, p. 20 rappelle le consensus actuel : la loi viserait les transactions effectuées sans présence d'un *kurios*.

[50] Leduc, 1991, p. 269-274.

[51] Aristoph., *Acharniens*, 729-775 et 811-817. Sur les frontières ténues entre liberté et esclavage pour les individus (dont les femmes) en situation de pauvreté : Jameson, 1977/78, p. 137-38 ; Foxhall, 2013, p. 96.

[52] Sissa, 1986, p. 170.

[53] Sebillotte Cuchet, 2016a.

La question de la dignité – *timê* – requise dans le comportement, une qualité que l'on peut résumer par la maitrise de soi et la conformité aux normes sociales – est attendue de tous les libres, hommes et femmes. Les analyses de Daniella Marchiandi ont montré combien la valorisation des épouses et des mères, autant que celle des fils et des pères, était importante pour les Athéniens. L'usage de construire des périboles funéraires familiaux, pratique sans doute d'abord réservée à une élite, se développe à partir du Ve siècle à Athènes, témoignant de l'intérêt croissant pris par la notion de descendance légitime et de continuité de l'*oikos*. Les stèles funéraires mettent alors visuellement en scène le couple conjugal idéal, celui qui illustre la *timê* (valeur sociale et politique positive) collective de la maison[54]. Certes les stèles reproduisent iconographiquement une division idéale des rôles de sexe (femmes dans un intérieur symbolisé par le panier à laine, le miroir ou l'enfant, hommes dans un extérieur symbolisé par la tenue hoplitique et le cheval) mais pas uniquement. Les scènes de groupes expriment, dans ces mises en scène des vertus familiales, l'interaction entre les individus de la maison matérialisée par la poignée de mains, la *dexiosis*, signe iconographique de la *philia* qui unit les contractants et symbolise la maison familiale : le geste réunit parfois le couple (homme et femme), parfois le géniteur et un fils ou des frères. Les épigrammes, quant à elles, soulignent presque toujours le conformisme vis-à-vis de l'éthique de la *polis* également développée par les orateurs attiques ou par les peintres de vases qui ont largement exploré l'imaginaire de l'épouse – ou peut-être plus généralement de la femme idéale – belle, riche et assortie des mêmes paniers de laine ou de quenouilles[55]. Les vases funéraires présents dans les enclos attestent la vitalité d'un culte qui souligne à quel point l'expression de soi – à l'échelle familiale – est intégrée dans les *nomima*, les règles coutumières.
La recherche prosopographique menée par D. Marchiandi révèle que la population concernée par ces enclos familiaux 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*. Dans ces représentations visuelles diverses, la famille est une entité unie qui déploie, en interne, des complémentarités et des hiérarchies, d'âge et de statut beaucoup plus que de sexe. Hommes et femmes sont valorisés en tant que membres des familles et de la cité.

Josine Blok, tout récemment, a insisté sur la dimension religieuse de la solidarité familiale et civique[56]. Or, dans cette dimension religieuse, les femmes de la famille jouent un rôle primordial, y compris sur la scène publique comme cela a déjà été dit. Vers 255 avant J.-C., un décret civique introduit par les membres du Conseil et voté par les citoyens réunis en assemblée met à l'honneur la prêtresse Lysistraté. Lysistraté est honorée, dit le texte de l'inscription, en raison des offrandes textiles qu'elle a consacrées aux divinités et en raison de la donation de 100 drachmes qu'elle a effectuée au bénéfice du groupe de parenté (*genos*) des Praxiergides, un groupe disposant de certains privilèges cultuels. Ce qui est intéressant est que son époux, Archestratos, reçoit également un éloge et une couronne de feuillage cette fois en raison de « sa piété envers les dieux et de son zèle envers le Conseil et le peuple ». S'agit-il, entre la motivation des honneurs dévolus à l'épouse et celle de ceux dévolus à l'époux, d'un partage selon le sexe[57] ? En réalité, les deux membres du couple interviennent dans le

[54] Marchiandi, 2011. Sur la fierté des Athéniennes : Jacquemin, 2005.
[55] Lissarrague, 1991, p. 229-231, démontre le caractère idéal de ces représentations qui donnent à voir un imaginaire qui n'est pas nécessairement un modèle à suivre. Sutton, 2004, souligne les thématiques représentées : mariage, funérailles, travaux de la laine, scènes avec enfants, tout en relativisant l'idée d'un idéal familial. Vérilhac, 1985, distingue des codes de genre selon les régions.
[56] Blok, 2017.
[57] Bielman, 2002, p. 41.

domaine du rapport aux dieux. La nette prédominance de l'épouse en ce domaine s'explique non pas parce qu'elle est femme mais parce qu'elle est membre du *genos* des Étéoboutades, le groupe de parenté qui fournit le prêtre de Zeus Polieus et la prêtresse d'Athéna Polias. Lysistraté s'inscrit dans la même logique de privilèges familiaux (le *genos* des Étéoboutades est ce groupe cultuel qui réserve la prêtrise d'Athéna Polias et de Zeus Polieus au sein des *oikoi* qui le constituent) que celle qui a permis à Lysimaché, à la fin du Ve siècle, d'occuper la fonction de prêtresse d'Athéna Polias pendant 64 ans, d'être honorée d'une statue offerte par son fils et réalisée par un des plus grands sculpteurs de l'époque et d'être encore citée par Pausanias qui visite l'Attique au IIe siècle de notre ère[58].

C'est cette imbrication de la famille dans le politique qui permet de comprendre la magistrature qui apparaît dans nos sources à partir du IVe siècle, celle du *gunaikonomos* (magistrat des femmes). Souvent considéré comme le « censeur » du corps des femmes dans l'espace public, le gynéconome serait celui qui prendrait le relais des *kurioi* individuels pour veiler à la bonne tenue des épouses et des filles dans l'espace public. Une étude récente de Riet Van Bremen remet en cause une telle interprétation en soulignant le rôle de ce magistrat dont la fonction est moins de surveiller les femmes que de les intégrer aux activités communes. Dans les inscriptions qui le mentionnent (attestées du IVe au Ier siècle av. J.-C.), le *gunaikonomos* veille à la bonne participation des femmes libres aux rituels civiques, notamment à leurs tenues (lors des fêtes, des processions, des funérailles) et s'occupe, plus particulièrement des jeunes filles. Riet van Bremen prend comme exemple une inscription de Magnésie du Méandre, datée du début du IIe siècle, où les *gunaikonomoi* sont chargés de choisir neuf filles (et les *paidonomoi* neuf garçons) qui participeront au sacrifice du bœuf en l'honneur de Zeus Sosipolis. Une autre inscription, d'Alexandrie, montre le gynéconome témoignant de la qualité civique de la mère d'un jeune homme interrogé sur son statut de citoyen[59]. Ainsi la magistrature, déjà décrite par Aristote pour Athènes (*Politique* 1300a4, 132b39 ; 1323a4), concerne une section de la société civique et s'inscrit dans la liste des charges affectées à diverses catégories d'âge, aux côté du *paidonomos* pour les jeunes garçons (et parfois les jeunes filles) ou du gymnasiarque pour les jeunes plus âgés qui s'entrainent au gymnase. Ces magistratures n'ont pas pour visée le contrôle des corps mais relaient en quelque sorte les familles pour organiser la participation de leurs membres aux activités menées à l'échelle de la cité. Par conséquent, l'existence du gynéconome souligne surtout la considération des instances civiques pour les filles, les jeunes filles et les épouses des citoyens. Les femmes libres sont, selon leur statut, leur âge, leur richesse ou leur pauvreté, partie prenante des activités économiques et sociales de leur communauté, aussi attentives à leur image que les hommes libres, autant – mais pas davantage – encadrées qu'eux.

Que devons-nous donc faire des propositions d'Aristote qui théorisait sur la relation épouse/époux dans la famille pour en faire une des déclinaisons de la relation de domination politique ? Selon Aristote, philosophe et observateur des systèmes civiques de son époque, la famille est le lieu d'organisation des hiérarchies et des polarités sociales (*Politique* I 1253 b 2-8). En réalité, comme Aristote le décrit, les hiérarchies décrites dans la famille sont complexes car elles reposent en premier lieu sur la distinction de statut entre libres et esclaves. La maîtresse de maison, sur laquelle l'époux a autorité, a autorité sur les esclaves, hommes ou femmes. Il serait donc inexact de décrire la relation entre époux comme un huis clos où s'exprimerait la domination du mâle sur la femelle.
Plus complexe encore, la mise en scène par Xénophon de la maison d'Ischomaque décrit une famille prise en mains par l'épouse qui doit exceller dans la gestion des tâches de l'intérieur.

[58] Georgoudi, 2003.
[59] Bremen, 2004, p. 416-418.

Dans le partage des tâches entre l'époux et l'épouse, la question reste de savoir qui, au fond, détient l'autorité. L'épouse suppose, toujours dans le dialogue fictif, que malgré toute la valeur qu'elle donne à la maison, la fonction de chef (*hêgemôn*) concerne son époux plutôt qu'elle[60]. Ischomaque, sans répondre directement, déplace la question en soulignant l'interdépendance des deux conjoints, leur commune complémentarité et l'alternance de la fonction de domination. L'épouse se montre, dit-il, meilleure que son époux et transforme ce dernier en son serviteur[61] si tant est qu'elle agit selon « les vertus utiles à la vie ». Autrement dit, l'autorité décrite dans la maison fictive de l'*Économique* est celle qui découle de l'excellence (*aretê*), une vertu qui touche autant les femmes que les hommes, maîtres de maison légitimes, mais décline des contenus différents selon que l'on est femme ou homme, exactement ce que décrivent les stèles funéraires analysées par D. Marchiandi.
Platon, quant à lui, au moins dans le livre V de la *République*, a une analyse toute différente : la distinction entre femme et homme tient au fait « *que la femelle* (thêlu) *enfante* (tiktein) *et le mâle* (arrên) *engendre* (ocheuein) ». Autrement dit, poursuit-il, « *il n'y a pas dans l'administration de la cité d'occupations propres à la femme en tant que femme, ni à l'homme en tant qu'homme ; mais les facultés ayant été uniformément partagées par les deux sexes, la femme est appelée, par nature* (kata phusin)*, aux même fonctions que les hommes* »[62]. Sur la question de la domination, le choix des documents mobilisés par les historiens oriente largement leurs conclusions.

Conclusion

Si cet article s'est focalisé sur Athènes c'est que cette cité est souvent prise comme exemple d'une situation qui serait générale, partagée par toutes les femmes, quels que soient leur naissance, leur richesse, leur âge, leur statut matrimonial. Longtemps les femmes libres des cités grecques ont été présentées comme des recluses, voilées et enfermées dans le gynécée. Cette description, issue d'une sélection d'écrits isolés de leur contexte et développée par une historiographie peu intéressée par la question des femmes et du genre, a abouti à l'idée que la distinction femmes/hommes structurait fondamentalement la société antique. La place d'Aristote n'est pas à négliger, lui qui a justifié l'exclusion des femmes libres des instances de participation politique, par ce qu'il appelle la « nature » : l'homme libre détient une autorité naturelle supérieure à celle de la femme libre parce qu'il est un mâle et elle, une femelle et que le mâle domine toujours la femelle, dit-il[63].
Pourtant, très tôt, Pierre Cabanes a souligné le rôle des femmes libres dans la vie sociale des cités de Grèce du Nord et de l'Ouest : là-bas, celles-ci apparaissent dans les documents comme détentrices de richesses, d'esclaves qu'elles peuvent affranchir seules, de terres qu'elles peuvent vendre ou louer[64]. Un certain nombre de transactions comme les contrats de location ou de vente de terres, documentées par des inscriptions sur pierre, décrivent des femmes inscrites dans des familles (mention de leur père, frère, enfants) qui contractent des affaires à Ténos, Thespies ou Mylasa, sans que leur *kurios* n'intervienne autrement qu'en guise de témoin passif[65]. D'autres recherches ont mis au jour la capacité d'action de femmes appartenant à de riches familles, dans le cadre des pratiques d'évergétisme qui se développent à l'époque hellénistique. Ces pratiques sont attestées aussi bien en contexte civique qu'en

[60] Xén., *Éco*., VII 39.
[61] Xén., *Éco*., VII 42.
[62] Platon, *République*, V, 454e. Ernoult, 1991.
[63] Aristote *Politique*, I, 1254a, 1259b1-10.
[64] Cabanes, 1974.
[65] Etienne, 1985; Pernin, 2014 ; Sebillotte Cuchet, 2016b.

contexte dynastique et royal[66].
Dans les meilleurs des cas, ces études étaient interprétées comme des contre-exemples à une situation normale, celle décrite pour l'Athènes classique. Les contre-exemples s'expliquaient soit par la concept de périphérie (il s'agissait disait-on, avec la naïveté de l'athénocentrisme, des franges du monde grec : Grèce du Nord, de l'Ouest, Cyclades, Asie Mineure, voire même Sparte et Gortyne, en Crète[67]) soit par le décalage chronologique : la situation des femmes libres aurait connu une amélioration notable à la période hellénistique avant de se déployer dans un véritable mouvement émancipatoire sous l'empire romain. Pourtant, Riet van Bremen a apporté une analyse décisive en montrant que les femmes évergètes[68] agissaient non en tant que femmes mais en tant que membres de leur famille famille – ce qui était le cas de nombreux hommes évergètes également –, et que, de ce fait et sans diminuer en rien leur *agency* et leur autonomie, l'évolution serait plutôt celle de la place prise par les grandes familles dans la vie sociale et l'administration des cités.
La synthèse produite ici vise à montrer que la logique familiale existait déjà dans la cité athénienne de l'époque classique : les femmes libres agissaient à l'aune de la capacité de leur *oikos*, de naissance d'abord. Athènes, à l'examiner dans le détail et en associant tous les types de documents disponibles, présente un tableau plus complexe que celui de la simple domination des femmes par les hommes de la famille. La visibilité des femmes libres, filles, épouses, mères ou grand-mères dans l'espace public de la cité est réelle. Leur participation aux activités communes, à la propriété foncière (par l'héritage et leur place, seconde mais réelle, dans l'*anchisteia*), aux rituels, aux prêtrises, aux activités économiques est conséquente et relative, toujours et comme pour les hommes, au statut économique et politique de leur famille dont leur propre mariage (avec ou sans *ekdosis*) fournit un excellent indice.

Bibliographie

BIANCHI, O., BIELMAN, A., FREI-STOLBA, R. (éd.), 2003, *Les femmes antiques entre sphère privée et sphère publique*, Bern.
BIELMAN, A., 2002, *Femmes en public dans le monde hellénistique*, Paris.
BISCARDI, A., 1999, Sul regime della comproprietà in diritto attico, dans *Scritti di diritto greco*, Milan (1ère éd. 1956), p. 23-74.
BOEHRINGER, S., 2016, Les violence sexuelles dans l'Antiquité : où se joue le genre ?, dans Bodiou L, Grihom M.-J *et al.* (dir.), *Le corps en lambeaux. Violences sexuelles faites aux femmes.* Rennes, p. 33-49.
BLOK, J., 2017, *Citizenship in Classical Athens*, Cambridge.
BOEHRINGER, S., 2007, *L'homosexualité féminine dans l'Antiquité grecque et romaine*, Paris.
BOEHRINGER S. et SEBILLOTTE CUCHET, V. (dir.), 2011, *Hommes et femmes dans l'Antiquité grecque et romaine. Le genre : méthode et documents*, Paris.
BOEHRINGER S. et SEBILLOTTE CUCHET V., 2015, Corps, sexualité et genre dans les mondes grec et romain, dans F. Gherchanoc (dir.), *L'histoire du corps dans l'Antiquité : bilan historiographique*, Besançon, *Dialogues d'Histoire Ancienne* – suppl. XIV, p. 85-108.

---

[66] Carney, 2000; Bielman, 2002 ; Bianchi *et al.*, 2003 ; Carney, 2005; Péré-Noguès, 2013. Voir en particulier le testament d'Epikteta de Théra, 210-195 av. J.-C. : "L'objet du testament est la création d'une corporation ou communauté perpétuelle, comprenant tous les parents mâles de la testatrice, présents et à venir; les présents sont dénommés, au nombre de vingt-cinq, en tête le gendre et le frère adoptif d'Epicteta. Cependant quoique la communauté soit expressément qualifiée de corporation masculine (ἀνδρεῖος, II,29 et suiv.), la testatrice, par une disposition supplémentaire, décide qu'on y admettra également: 1. les femmes des premiers membres et leurs filles tant qu'elles seront en puissance de leurs pères; 2. les descendantes (sans doute seulement par les mâles) des membres originaires, tant qu'elles remplissent la même condition; 3. les épiclères avec leurs maris et leurs enfants; 4. A titre exceptionnel, huit femmes (avec leurs maris et leurs enfants), dont l'une est la fille épiclère de la testatrice, deux les soeurs de son gendre, trois les filles ou soeurs demembres du κοινόν" (Dareste, Haussoullier, et Reinach, *Recueil des Inscriptions Juridiques Grecques*, Paris, (1ère éd. 1898), 1965, p. 106-107). Voir Migeotte, 2010.
[67] Hodkinson, 2004. Pour Gortyne, en dernier lieu : Gagarin, Perlman, 2016.
[68] Savalli, 2003; Bremen, 1996.

BREMEN, R. van, 1996, *The Limits of Participation. Women and Civic Life in the Greek East in the Hellenistic and Roman Periods*, Amsterdam.
BREMEN, R. van, 2004, Les structures familiales, dans A. Erskine, P. Brulé *et al*. (ed.), *Le Monde hellénistique*, Rennes, p. 405-425.
BROK, R., 1994, The labour of women in Classical Athens, *Classical Quaterly*, 44 (II), p. 336-346.
BRULE, P., 1985, *La Fille d'Athènes. La Religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et sociétés*, Paris.
CALAME, C., 1996, *L'Éros dans la Grèce antique*, Paris.
CANTARELLA, E., 1997, Filiazione legittima e cittadinanza, dans G. Thür & J. Vélissaropoulos-Karakostas (éd.), *Symposion 1995. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte* (Korfu, 1-5 September 1995), Köln/Weimar/Wien, p. 97-111.
CANTARELLA, E., 2011, « The Greek Law and the Family », dans Rawson, B. (éd.), *A Companion to Families in the Greek and Roman Worlds*, Malden, Oxford, p. 335-345.
CARNEY, E. D., 2000, *Women and Monarchy in Macedonia*, Norman.
CARNEY, E. D., 2005, Women and Dunasteia in Caria, *American Journal of Philology* 126, p. 65-91.
CHANDEZON, C., 2011, Some aspects of large estate management, dans Archibald, Z. H., J. K. Davies, et V. Gabrielsen (éd.), *The Economies of Hellenistic Societies. Third to First Century BC*., Oxford, p. 97-121.
COHEN, D., 1991, *Law, sexuality and Society: The enforcement of Morals in Classical Athens*, Cambridge.
COHEN, E., 1997, The Astoi of Attica: Nationality and Citizenship at Athens, dans G. Thür, J. Vélissaropoulos-Karakostas (éd.), *Symposion 1995. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte* (Korfu, 1-5 September 1995), Köln/Weimar/Wien, p. 57-95.
COX, C., A., 1998, *Household Interests. Property, Marriage Strategies, and Family Dynamics in Ancient Athens*, Princeton.
D'ERCOLE, M. C., 2013, Marchands et marchandes dans la société grecque classique, dans Boehringer S. et Sebillotte Cuchet V. (éd.), *Des femmes en action. L'individu et la fonction en Grèce antique*, *Mètis* hors série n° 1, Paris–Athènes, p. 53–71.
DOVER, K. J., 1982, *Homosexualité grecque*, Grenoble (1ère éd. 1978).
EFFENTERRE, H. Van et RUZE, F., 1995, *Nomima*, vol. 2, Paris.
ERNOULT, N., 1991, Platon, les femmes et la cité, *Sources et Travaux Historiques*.
ETIENNE, R., 1985, Les femmes, la terre et l'argent à Ténos à l'époque hellénistique, dans *La femme dans le monde méditerranéen* 1, Lyon, p. 61-70.
FOUCAULT, M., 1976-1984, *Histoire de la sexualité* , I, II, III, Paris.
FOXHALL, L., 1989, Householf, gender and property, *Classical Quaterly* 39, 1, p. 22-44.
FOXHALL, L., 1996, The Law and the Lady: Women and Legal Proceedings in Classical Athens, dans L. Foxhall et A.D.E. Lewis (éd.), *Greek Law in its Political Setting. Justifications not Justice*, Oxford, p. 133-152.
FOXHALL, L., 2013, *Studying Gender in Classical Antiquity*, Cambridge.
GAGARIN , M. et PERLMAN, P., 2016, *The Laws of Ancient Crete*, Oxford.
GEORGOUDI Stella, 2003, Lysimachê la prêtresse, dans Loraux N. (éd.), *La Grèce au féminin*, Paris (1ère édition 1993), p. 169-214
GHERCHANOC, F., 2012, *L'*oikos *en fête. Célébrations familiales et sociabilité en Grèce ancienne*, Paris.
GOFF, B., 2004, *Citizen Bacchae. Women's ritual practice in Ancient Greece*, Berkeley.
HALPERIN, D. M., 2000, *Cent ans d'homosexualité et autres essais sur l'amour grec*, Paris (1ère éd. 1990).
HAMEL, D., 2003, *Trying Neaira. The True Story of a Courtesan's Scandalous Life in Ancient Greece*, New Haven.
HELLMANN, M.-Chr., 2010, *L'architecture grecque*. 3. *Habitat, urbanisme et fortifications*, Paris.
HODKINSON, S., 2004, Female Property ownership and empowerment in Classical and Hellenistic Sparta, dans J. Figueira (éd.), *Spartan Society*, Swansea.
HOFFMANN, G., 1990, *Le châtiment des amants dans la Grèce classique*, Paris.
HUNTER, V., 1989, Women's authority in Classical Athens. The example of Kleoboule and her son (Dem. 27-29), *Echos du Monde classique/Classical Views* 33, N.S. 8-1, p. 39-48.
HUNTER, V., 1994, *Policing Athens. Social Control in the Attic Lawsuits. 420-320 BC*, Princeton.
JACQUEMIN, A., 2005, Un autre conte de deux cités ou… Athéniennes et fières de l'être, *Ktema*, 30, p. 337-347.
JAMESON, M., 1977-1978, Agriculture and Slavery in Classical Athens, *The Classical Journal* 73/2, p. 122–145.
JAMESON, M., 1992, L'espace privé dans la cité grecque, dans O. Murray et S. Price (éd.), *La Cité grecque*, Paris (1ère éd., 1991), p. 201-229.
JOUANNA, D., 2005, *Aspasie de Milet, égérie de Périclès. Histoire d'une femme, histoire d'un mythe*, Paris.
KRON, U., 1996, Priesthoods, dedications and euergetism. What part did religion play in the political and social status of greek women?, dans P. Hellström et B. Alroth (éd.), *Religion and power in the ancient greek world*, Uppsala, p. 139-182.
LAJEUNESSE, M., 2015, La mère dans le Code de Gortyne : reconnue juridiquement, mais pas autonome pour autant, *Cahiers « Mondes anciens »* 6, en ligne.

LEDUC, C., 1991, Comment la donner en mariage ? La mariée en pays grec (IXème-IVème s. av. J.-C.), dans G. Duby et M. Perrot (éd.), *Histoire des femmes en Occident, I. L'Antiquité* (dir. P. Schmitt Pantel), Paris, p. 259-316.
LISSARRAGUE, F., 1991, Femmes au figuré, dans G. Duby et M. Perrot (éd.), *Histoire des femmes en Occident, I. L'Antiquité* (dir. P. Schmitt Pantel), Paris, p. 159-251.
MACDOWELL, 1989, The *Oikos* in Athenian Law, *Classical Quaterly* 39, p. 10- 21.
MARCHIANDI, D., 2011, *I periboli funerari nell'Attica classica: lo specchio di una « borghesia »*, Athènes/Paestum.
MIGEOTTE, L. 2010, Affairisme féminin à la haute époque hellénistique ?, dans *Économie et finances publiques des cités grecques*, vol. 1, 2010 (1ère édition 1999), p. 91-100.
NEVETT, L.C., 1999, *House and Society in the Ancient Greek World*, Cambridge.
PATTERSON, C., 1991, Marriage and the Married Woman in Athenian Law, dans S. B. Pomeroy (éd.,) *Women's History and Ancient History*, Chapel Hill, p. 48-72.
PATTERSON, C., 1998, *The Family in Greek History*, Boston.
PERE-NOGUES, S., 2013, Aristomaché et Arété, deux femmes dans la tourmente des guerres civiles à Syracuse, dans Boehringer, S. et Sebillotte Cuchet, V. (dir.), *Des femmes en action. L'individu et la fonction en Grèce antique*, *Mètis* H.S., Paris-Athènes, p. 117-132.
PERNIN, I., 2014, *Les baux ruraux en Grèce ancienne, Corpus épigraphique et étude*, Lyon.
ROTROFF, S. I. et LAMBERTON, R. D., 2006, *Women in the Athenian Agora,* Princeton.
RAWSON, B., (ed.), 2011, *A companion to families in the Greek and Roman worlds*, Malden.
ROWLANDSON, J., 1998, *Women and society in Greek and Roman Egypt*, Cambridge.
RUDHARDT, J., 1962, La reconnaissance de paternité, sa nature et sa portée dans la société athénienne, *Museum Helveticum*, vol. 19, fasc. 1, p. 39-64.
SAVALLI-LESTRADE, I., 2003, Archippè de Kymè, la bienfaitrice, dans Loraux N. (dir.), *La Grèce au féminin*, Paris, (1ère édition 1993), p. 249-295.
SCHEIDEL, W., 1995-1996, The Most Silent Women in Greece and Rome: Rural Labour and Woman's Life in the Ancient World (I) et (II), *Greece & Rome*, 2 sér., 42, p. 202-217 et 43, p. 1-10.
SCHMITT PANTEL, P. , 2009, Des espaces partagés : nécropoles, maisons, sanctuaires, dans Aithra *et* Pandora. *Femmes, Genre et Cité dans la Grèce antique*, Paris, p. 105-122.
SEBILLOTTE CUCHET, V., 2016a, Ces citoyennes qui reconfigurent le politique. Trente ans de travaux sur l'Antiquité grecque, *Citoyennetés*, *Clio FGH* 43, p. 185-215.
SEBILLOTTE CUCHET, V., 2016b, Women and the Economic History of the Ancient Greek World : Still a challenge for gender studies, dans B. Lion et C. Michel (dir.), *The Role of Women in Work and Society in the Ancient Near East*, Studies in Ancient Near Eastern Records Volume 13, Boston-Berlin, p. 543-563.
SISSA, G., 1986, La famille dans la cité grecque (Ve-IVe siècle avant J.-C.), dans A. Burguière, C. Klapisch-Zuber, M. Segalen, F. Zonabend (éd.), *Histoire de la famille*, 1. *Mondes lointains, mondes anciens*, Paris, p. 163-194.
SUTTON, R. F., 2004, Family Portraits : Recognizing the Oikos on Attic Red-Figure Pottery, dans A. P. Chapin (éd.), χαρις. *Essays in honor of Sara A. Immerwahr*, *Hesperia Suppl*. 33, p. 326-347.
VERILHAC, A.-M., 1985, L'image de la femme dans les Épigrammes funéraires grecques, *La femme dans le monde méditérranéen*, vol.1, Antiquité, Lyon, p. 85-112.
VERILHAC, A.-M. et VIAL, C., 1998, *Le mariage grec du VIe siècle av. J.-C. à l'époque d'Auguste* (Bulletin de correspondance hellénique Supplément 32), Paris-Athènes.
VIAL, C., 1996, Statut et subordination, dans Odile Cavalier (dir.), *Silence & Fureur. La Femme et le mariage en Grèce*, Avignon, p. 340-357.
WAGNER-HÄSEL, B., 1998, Le privé n'existe pas. Quelques remarques sur la construction du privé par l'Altertumswissenschaft au XIXe siècle, *Ktema* 23, p. 25-35.
WEBER, M., 2013, *La domination*, Paris (trad. fr. des textes allemands de 1911-1913).
WINKLER, J. J., 2005, *Désir et contraintes en Grèce ancienne*, Paris (1ère éd. 1990).

Documents cités :

Aristoph., *Acharniens* : Aristophane, *Œuvres*, tome 1, éd. et trad. V. Coulon et H. Van Daele, Paris, 1934.
Aristote *Politique* : Aristote, *Politique*, I, ed. et trad. J. Aubonnet, Paris, 1960.
Dém., XXIII : *Contre Aristocrate*, dans Démosthène, *Plaidoyers politiques*, II, éd. et trad. J. Humbert et L. Gernet, Paris, 1959.
Dém., XXVIII : *Contre Aphobos II*, dans Démosthène, *Plaidoyers civils*, I, éd. et trad. L. Gernet, Paris, 1954.
Dém., XL : *Contre Boetos II*, dans Démosthène, *Plaidoyers civils*, II, éd. et trad. L. Gernet, Paris, 1957.
[Dém.], XLVI : Apollodore, *Contre Stephanos II*, dans Démosthène, *Plaidoyers civils*, II, éd. et trad. L. Gernet, Paris, 1957.

[Dém.], LIX : Apollodore, Contre Nééra, dans Démosthène, *Plaidoyers civils*, IV, éd. et trad. L. Gernet, Paris, 1960.
Isée, II : *Sur la succession de Ménéklès*, dans Isée, *Discours*, éd. et trad. P. Roussel, Paris, 1922.
Isée, VII : *La succession d'Apollodoros*, dans Isée, *Discours*, éd. et trad. P. Roussel, Paris, 1922.
Isée, X : *La succession d'Arsitarchos* dans Isée, *Discours*, éd. et trad. P. Roussel, Paris, 1922.
Isée, XI : *La succession d'Hagnias*, dans Isée, *Discours*, éd. et trad. P. Roussel, Paris, 1922.
Lysias, I : *Sur Ératosthène* dans Lysias, *Discours*, I, éd. et trad. L. Gernet et M. Bizos, Paris, 1924.
Platon, *République* :Platon, La république, Tome VII, éd. et trad. E. Chambry, 1933.
Plutarque, *Vie de Périclès* : dans Plutarque, *Vies III*, éd. et trad. R. Flacelière et E. Chambry, Paris, 1964.
Xén., *Éco.* : Xénophon, *Économique*, éd. et trad. P. Chantraine, Paris, 1949.

IG II^2 : *Inscriptiones graecae. Inscriptiones Atticae aetatis quae est inter Euclidis annum et Augusti tempora. Editio altera*, U. Koehler, éd., Berlin, 1927.
IG II/III^2 : *Inscriptiones graecae. Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores*, J. Kirchner, éd., Berlin, 1927.