

### 3 **Conclusions**

## Les femmes dangereuses et la cité

**Sommaire** 3.1 Caractéristiques, persistances et évolutions des femmes dangereuses à Athènes. – 3.2 Les fonctions politiques de la gynécophobie – 3.3 Les rapports sociaux de sexe dans l'Athènes démocratique. Une perspective matérialiste – 3.4 Citoyennes et esclaves. L'« idée de nature ».

Parler de catégorisation et d'altérité c'est parler de la même chose. [...] La catégorisation est l'acte social qui correspond à l'altérité facteur d'identité personnelle ; elle est la constitution en groupe défini et clos de ce qui est codifié comme différent par la culture, elle désigne ce qui n'est pas le même. Mais qu'est-ce que le même ? L'altérité définit la condition de la minorité au sein de la société majoritaire et permet en retour l'identification de cette dernière. Si on tente de définir le fait d'être « autre », il faut aussi poser le point de référence qui est le moi, l'ego. Or cet ego est silencieux, nul ne le prononce jamais, au contraire de l'autre qui est toujours « nommé », catégorisé. Cet ego implicite, moi de la culture, référence autour de quoi se marquent les différences, se manifeste comme le principe de la discrimination entre catégorisant et catégorisé, dominant et dominé...

(Guillaumin, C. *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*. Paris, 1972, 193)

### 3.1 **Caractéristiques, persistances et évolutions des femmes dangereuses à Athènes**

Une fois achevée l'analyse des catégories de femmes dangereuses et des innombrables personnages qui les composent, il ne reste plus qu'à

donner un aperçu de leurs caractéristiques et à proposer quelques hypothèses d'interprétation sur les fonctions que ce type de personnage jouait dans le contexte politique et social de l'Athènes de l'âge classique.

Le chemin effectué jusqu'à présent à travers les figures féminines dangereuses de la mythologie dans la littérature et l'iconographie d'Athènes, examinées dans leur développement à partir de l'époque homérique et archaïque, avec quelques personnages – entre histoire et fiction – de l'art oratoire et de l'historiographie, a conduit à la reconnaissance de certaines lignes directrices dans leurs représentations et leur évolution. Ces lignes directrices sont récurrentes, malgré la grande variété des caractéristiques, des fonctions et des significations des figures féminines examinées ; elles reviennent à des degrés divers dans les représentations des différents auteurs et époques, selon que la dangerosité du personnage représente un trait dominant ou qu'elle reste en retrait par rapport à d'autres attributs et implications (y compris positives), avec lesquelles elle coexiste, parfois même de manière contradictoire. En comparant ces femmes dangereuses d'une part avec les femmes vertueuses et les hommes dangereux d'autre part, le constat peut être fait que ces différentes figures ne se construisent pas en miroir, et qu'il est dès lors légitime de se focaliser sur le groupe des femmes dangereuses, pour en préciser les caractéristiques et l'évolution.

L'analyse systématique des textes fragmentaires, en particulier des textes tragiques et comiques, a été décisive pour reconstruire la physionomie de ces personnages. Si l'examen des fragments conduit souvent à intégrer, voire à reconsidérer les conclusions tirées sur la base des textes intacts, dans le cas du danger féminin, il a révélé le plus souvent une uniformité substantielle entre les contenus et les évolutions des textes fragmentaires et celui des textes conservés. Les drames fragmentaires ont permis de réfuter le lieu commun selon lequel c'est surtout Euripide qui privilégie les grandes figures d'héroïnes dangereuses, idée fondée sur l'examen des seules tragédies intactes. L'élargissement de la perspective aux poètes tragiques et comiques « mineurs » et aux fragments des trois tragédiens « majeurs » et d'Aristophane a mis en évidence la centralité de ces figures dans l'ensemble du théâtre de l'âge classique. Le cas le plus intéressant est celui de Sophocle : en fait, la rareté des héroïnes dangereuses dans les tragédies conservées est démentie par leur effervescence dans les pièces fragmentaires, dont une trentaine se concentrent sur ou incluent parmi leurs personnages (avec certitude ou avec un certain degré de probabilité) certaines figures de femmes dangereuses examinées dans cette recherche.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Lemniennes, *Électre*, *Clytemnestre*, *Ériphyle*, *Epigones*, *Cénone* (?), *Scytes*, *Femmes de la Colchide*, *Cueilleuses d'herbes*, *Egee*, *Méléagre*, *Althée* (?), *Terée*, *Tyro I* et *II*,

---

Sur la base des données qui ont émergé dans la section analytique, les constantes qui se manifestent dans les représentations de ces personnages peuvent être résumées comme suit :

1. Depuis les poèmes homériques, de nombreuses figures féminines peuvent être qualifiées de dangereuses : leur menace ne concerne pas des victimes génériques, mais dans la grande majorité des cas, elle est dirigée contre des hommes, en particulier des parents proches, et plus particulièrement encore des époux et des fils.<sup>2</sup> À l'inverse, les victimes des hommes sont le plus souvent d'autres hommes ; ils ne sont donc pas représentés comme un danger spécifique pour les femmes.
2. Le danger que courent les hommes à cause de ces figures féminines est de nature multiple : la mort et la perte d'énergies vitales, de dignité, de renommée, de rôle social, de progéniture, d'héritage ou de la raison, causée par les sortilèges et les potions, par la séduction, par la soumission à la tyrannie féminine. À l'inverse, la menace que représentent les hommes dangereux injustes (Atrée, Égisthe, Polymnestor, Térée, Lycæon, etc.) tend à être moins multiforme et consiste essentiellement en la violence ou l'impiété.<sup>3</sup> Il en va de même pour les monstres masculins, qui sont caractérisés comme violents et dévorants.
3. Une femme dangereuse est le plus souvent un personnage négatif, alors que les hommes qui tuent sont le plus souvent des héros positifs qui versent du sang pour la patrie ; ce n'est que dans le premier cas que le meurtre est connoté comme un exercice de violence, car, pour les Grecs, la violence est la force qui dépasse les nécessités de la guerre et se consume entre les membres d'une même communauté.<sup>4</sup> Cette polarité est accentuée par le fait que les meurtres commis par les hommes en dehors de la guerre ont principalement des raisons nobles, comme dans le cas des filles sacrifiées au profit de la patrie, tandis que les mobiles des femmes sont le plus souvent abjects et individualistes. Dans les transpositions littéraires des mythes, de nombreux personnages féminins agissent pour des motifs nobles, mais très peu d'entre eux tuent pour des motifs nobles : les femmes qui tuent pour

---

*Phinée, Tympanistai, Créuse et/ou Ion, Mysiens, Aléades, Alexandre, Athamas, Phrixos, Ino (?), Phénix, Salmonée, CEnomaos, Phèdre, Camiciens, Eurycle, Dédale, Thésée, Minos.*

<sup>2</sup> Un aperçu des cas de violence féminine à l'égard d'autres femmes figure dans McHardy 2020.

<sup>3</sup> Les figures de tyrans dans la tragédie font exception. Elles évoluent dans le même sens que les femmes dangereuses.

<sup>4</sup> Beltrametti 2004, 29.

des raisons socialement acceptables, comme se venger d'un parent, le font d'une manière si cruelle – à cause de l'objet de la vengeance ou de la manière – que la justesse de leurs motifs est atténuée ou annulée. Seules les Bacchantes meurtrières, poussées par la *mania* divine, font exception à cette tendance. En outre, dans la représentation des filicides paternels, le consentement des *parthenoi* à leur propre sacrifice atténue la violence de la mise à mort, tandis que dans la représentation des filicides maternels, la violence de l'acte est extrêmement soulignée par les sources tant littéraires que figuratives. Dans le cas des filicides, les modalités mêmes des meurtres commis par des femmes sont plus sanglantes, même lorsque l'acte est identique, par exemple le démembrement.<sup>5</sup>

4. La mort que ces femmes infligent aux hommes est sans gloire, dévirilisante, parfois bestialisante (Penthée, Agamemnon), parfois porteuse d'oubli (les marins enchantés par les Sirenes) : l'antithèse de la « belle mort » du héros, à laquelle on fait face ouvertement et les armes à la main. Même les outils utilisés par les femmes pour tuer sont souvent anti-héroïques : le poison, qui tue subtilement (Héraclès) ou même les ustensiles de cuisine (Orphée). Anti-héroïque est aussi la condition des victimes masculines qui restent en vie : l'état animal des victimes de Circé, l'humiliation de Ménélas qui épargne Hélène, vaincu par le désir, la mort sociale d'Ulysse, s'il avait accepté de céder aux flatteries de Calypso.
5. Les femmes dangereuses de la mythologie grecque appartiennent à des typologies récurrentes ; nous avons choisi de les subdiviser, selon une taxonomie perméable et aux contours fluides, en quelques catégories largement représentées dans les sources : combattantes, gouvernantes, meurtrières d'époux, de fils et d'autres parents proches, mères vengeresses, Ménades, marâtres meurtrières et amoureuses, séductrices, adultères et courtisanes, *pharmakides*, *parthenoi* et « monstres » féminins, ces derniers oscillant entre divinité, mortalité et animalité, tout comme certaines autres divinités mineures incluses dans l'analyse, qui ne comprend pas les divinités olympiques pour les raisons expliquées plus haut. Inversement, les hommes dangereux ne sont en aucun cas typisés par rapport à leur dangerosité spécifique. Ce regroupement non rigide ne doit pas cacher que la plupart des personnages traités peuvent être inclus dans plusieurs des catégories énumérées : le cas le plus célèbre est celui de Médée, à la fois filicide, *pharmakis* et marâtre.

---

<sup>5</sup> Une analyse de ces différences dans les sources se trouve dans Halm-Tisserant 1994.

6. Beaucoup de ces personnages sont liés entre eux par des liens de parenté, souvent par la voie maternelle : Phèdre et Ariane filles de Pasiphaé, dont Érope est aussi une petite-fille, les femmes de la lignée d'Hélios dont Médée est aussi descendante, Hermione fille d'Hélène, les Proétides filles de Sthénébée et descendantes des Danaïdes, Déjanire fille d'Althée (mais le père Enée est aussi dangereux et filicide), Atalante descendante d'Ino (selon une des variantes du mythe), les sœurs filles de Cadmos, les Tyndarides, les Minyades. En dehors de la mythologie, Phano, la fille de Nééra, est accusée par l'auteur de la *Contre Nééra* (50) d'avoir hérité l'*ethos* de sa mère.<sup>6</sup>
7. Les formes de cette dangerosité, apparemment variées, sont toutes imputables aux défauts attribués par une ancienne tradition misogyne au *genos gynaikon* : propension à la violence et à la tyrannie, luxure, nature sauvage et bestiale, jalousie, gloutonnerie et ivresse, hypocrisie, mensonge, ruse, manque de fiabilité, lâcheté, inclination à la folie, irascibilité. À leur tour, tous ces vices sont la conséquence différemment déclinée d'une caractéristique « naturelle » des femmes, l'irrationalité et l'absence de maîtrise de soi. Les femmes dangereuses ne sont pas seulement des individus, mais des représentantes d'un genre menaçant *kata physin*. À l'inverse, la dangerosité des hommes ne peut être imputée à des vices typiquement masculins, puisque ces derniers n'existent pas, tout comme il n'y a pas de *genos andron*. En fait, l'*aner* coïncide avec l'*anthropos*, le neutre universel, par rapport auquel le *genos gynaikon* est une anomalie, bien que nécessaire.
8. Les figures de femmes dangereuses sont unies par l'action autonome et le refus du rôle matrimonial et maternel socialement assigné. Cette transgression se décline de différentes manières : refus du mariage, meurtre des époux, interruption de la descendance par le filicide, adultère, vie solitaire. Le même danger est inhérent à chacune de ces formes de transgression : l'interruption de la reproduction de l'*oikos* et l'altération de la transmission de la lignée et du patrimoine. En fait, bien que même les *parthenoi* soient une menace pour l'*oikos*, la catégorie des femmes dangereuses est principalement représentée par les épouses et les mères. L'action autonome de ces personnages est souvent connotée en termes de virilisation, déclinée de différentes manières (utilisation du discours masculin, recours à la violence, entrée dans la sphère

---

<sup>6</sup> Sur la transmission maternelle, voir Gherchanoc 2015, qui note comment elle agit particulièrement sur les filles, tandis que les fils semblent moins marqués par l'empreinte maternelle.

publique, « belle mort » héroïque...); les rôles normalement perçus comme masculins (armes, gouvernement) deviennent négatifs s'ils sont usurpés par les femmes.<sup>7</sup> Cette autonomie se reflète dans la liberté du discours, qui est conceptualisé comme un trouble de l'ordre, une source de persuasion aux résultats pernicieux. Les échanges entre le masculin et le féminin se font aussi à l'envers : mais, si une femme qui se masculinise incarne un danger et tend à être tragique, un homme qui se féminise est surtout comique, parfois problématique, comme dans le cas de Penthée.

9. Sauf dans quelques cas, comme celui de Médée, ces figures sont punies pour leur transgression, principalement par la mort, parfois par la métamorphose ou par la soumission à l'ordre par le mariage. L'échec et la punition de leurs actes illustrent de manière didactique les résultats vains et malheureux des transgressions féminines. À part Médée, les femmes qui ne paient pas le prix de leurs crimes sont souvent celles qui trompent ou font du mal à des hommes qui ne sont pas de leur famille et ne sont souvent pas grecs (c'est le cas d'Iphigénie en Tauride, d'Hélène, d'Hécube, d'Alcmène).
10. Enfin – et c'est la donnée la plus pertinente aux fins de ces conclusions – la plupart des innombrables figures féminines analysées subissent un changement de physionomie dans les représentations iconographiques et littéraires lors du passage de l'âge archaïque à l'âge classique, parallèlement à l'établissement, au renforcement et à l'expansion de la *polis* démocratique. Certains de ces personnages, qui à l'époque archaïque étaient bienveillants ou du moins innocents, deviennent maléfiques (Médée, Ino, Alcmène, les Danaïdes, la concubine d'Amyntor) ; d'autres, qui étaient marginalement coupables, ou meurtrières par erreur ou aveuglement divin, deviennent les principales responsables d'un crime, ou leurs motivations deviennent plus abjectes (Clytemnestre, Althée, Hélène, Procné). Certaines de ces figures semblent apparaître pour la première fois au V<sup>e</sup> s. (Sidéro, les marâtres de Ténès et des fils de Phinée) ou, de figures indéfinies qu'elles étaient, elles ne sont dotées d'une personnalité individualisée qu'à l'époque classique (Phèdre, Électre). À d'autres encore, il est attribuée une action criminelle contre des hommes qui, à l'époque archaïque, n'existait pas à notre connaissance (Hécube, Créuse, Pénélope, Hermione-marâtre,

---

<sup>7</sup> Le statut de l'héroïsme féminin est complexe et débattu : les spécialistes le lient tantôt à l'exceptionnalité des entreprises, tantôt à l'existence d'un culte. Mais l'exceptionnalité des entreprises est essentiellement de deux types : donner naissance à un héros, une action qui dépersonnalise généralement la mère-héroïne, ou réaliser un méfait.

Médée-flicide, Médée-marâtre) ; d'autres sont érotisées, passant d'une dimension d'androgynie à une dimension de sensualité souvent mortelle (les Amazones, Atalante, Circé, les Sirènes et d'autres monstres). Dans certains cas, parmi les différentes variantes d'un mythe, seules celles liées à un crime féminin sont reprises et développées à l'époque classique (Danaïdes), ou bien une nouvelle figure de femme dangereuse est greffée sur un mythe déjà connu (Astymedusa dans le mythe d'Œdipe, Médée dans le mythe de Thésée). Cette évolution ne trouve pas de contrepartie dans les figures de héros ou d'entités monstrueuses masculines qui, du point de vue de la dangerosité, restent globalement stables (à quelques exceptions près) au fil du temps.<sup>8</sup>

Ces caractéristiques récurrentes constituent la base pour quelques réflexions finales. La première question à laquelle cette étude se proposait de répondre, en partant du constat que d'innombrables héroïnes mythiques sont de plus en plus représentées comme dangereuses dans les sources classiques, est la suivante : ce processus évolutif et l'intensification de la perception de la menace féminine qui en découle ne concernent-ils que certaines figures ou s'agit-il d'un processus généralisé ?

Après avoir tracé un aperçu général des représentations des figures féminines à Athènes et dans d'autres régions de Grèce, d'Homère à l'époque classique, et après avoir analysé environ soixante-dix figures et différentes catégories de femmes dangereuses, la réponse est affirmative : la plupart de ces figures subissent un changement en ce sens lors de la transition entre le VI<sup>e</sup> et le V<sup>e</sup> s. Seules quelques-unes d'entre elles restent apparemment stables (Ériphyle, Échidna, Chimère), tandis que l'évolution négative des autres personnages semble peu significative, puisqu'elle se produit dans le cadre d'un assombrissement général de leur mythe (c'est le cas d'Hippodamie, qui devient progressivement une figure maléfique, à la fois comme marâtre de Chrysis et dans l'épisode de la course de chars, où les protagonistes masculins deviennent également méchants). Pour ce qui concerne d'autres personnages (Pénélope, Théano et Mélanippe, Déjanire, Tyro, la marâtre de Tisiphone), il n'a pas été possible de démontrer ou de mesurer leur évolution éventuelle en raison de la

---

<sup>8</sup> Pour donner quelques exemples, Ménélas, qui dans l'*Iliade* est un héros comme les autres, devient un lâche dans la tragédie ; de même Pélops, héroïque dans la littérature de l'âge archaïque, perd cette caractéristique à l'âge classique. Cependant, le changement de physionomie des deux personnages, tous deux venant du Péloponnèse, est probablement affecté par l'idéologie anti-Spartiate, que nous avons vu agir également sur le personnage d'Hermione.

rareté des sources.<sup>9</sup> Nombre de ces figures ont probablement figuré dans les poèmes du Cycle ; la rareté de la documentation de l'épopée post-homérique et de la mythographie la plus ancienne, ainsi que d'auteurs tels que Stésichore, constitue une limitation majeure pour l'analyse. En effet, ces œuvres ont pu apporter une contribution significative aux puissantes figures féminines de la tragédie.<sup>10</sup>

Après avoir vérifié ce processus tendanciel, nous constatons que, dans l'ensemble, il se traduit par une augmentation significative à l'âge classique du nombre de récits, images et personnages qui mettent l'accent sur la menace inhérente à la nature féminine. Cela conduit à une intensification du dispositif gynécophobe à l'époque classique : le lecteur, le spectateur, l'auditeur de ces histoires et images est invité à renforcer ses convictions sur le danger féminin. Cela ne veut pas dire que ce processus d'évolution est le résultat d'un projet délibéré de criminalisation du *genos gynaikon* ou d'une directive de l'État supervisant les créations artistiques. Au contraire, chaque représentation, littéraire ou figurative, répond à ses propres contextes, logiques et objectifs, qui ne sont pas forcément anti-féminins. Même dans le cadre de ces différences, dont certaines sont très significatives, le thème de la menace de la lignée des femmes revient avec insistance, et les figures dangereuses sont utilisées avec une fréquence considérable comme *medium* pour véhiculer des contenus disparates.

C'est à ce stade qu'une deuxième question impose sa pertinence : l'émergence considérable de femmes dangereuses à l'époque classique est-elle réellement définissable comme un « phénomène », ou existe-t-il d'autres réponses partielles qui peuvent expliquer chacun de ces changements ? Des réponses liées au genre littéraire, à l'auteur, au contexte des différentes représentations ? En fait, au cours de l'analyse, il a été observé que les chercheurs ont fourni d'innombrables réponses à des cas individuels, expliquant de manière non uniforme l'évolution négative des personnages. Le cas de Médée, qui ne devient une mère meurtrière qu'au V<sup>e</sup> s., a été expliqué par la volonté du poète d'en faire le symbole de la barbarie orientale ou de faire allusion au personnage d'Aspasie ; l'intensification dans l'utilisation du mythe lemniens à la même époque a été lue comme une conséquence de la conquête de Lemnos et en relation avec les vicissitudes de Miltiade et de Cimon ; la diffusion de la légende sur la

<sup>9</sup> De nombreux événements mythiques, comme nous l'avons vu, ne sont attestés que par des mythographes, principalement dans la *Bibliothèque* du Pseudo-Apollodore, dans les *Fabulae* d'Hygin, dans les *Métamorphoses* d'Antoninus Liberalis. Ce sont des œuvres d'un grand intérêt, car elles s'appuient sur des sources disparues des VI<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> s., dont elles rapportent souvent les variantes ; cependant, elles réduisent le plus souvent l'histoire à la simple intrigue, vidée des détails et des contextes de leur production.

<sup>10</sup> Xanthou 2015 ; Cingano 2020.



gynécocratie spartiate a été liée aux besoins de la propagande anti-lacédémonienne, ainsi que la dégradation de la figure d'Hippodamie. L'humanisation progressive des monstres féminins a été interprétée comme une adaptation à la sensibilité artistique de l'époque classique ; l'émergence du mythe de Ténès a été liée à la célébration de l'alliance entre Athènes et Ténédos, dont Ténès est le fondateur éponyme, et ainsi de suite pour de nombreux autres personnages.

Il est indéniable que dans l'Athènes classique, on a profondément repensé l'héritage mythique de l'*epos*, par rapport auquel les poètes ont eu tendance à se concentrer sur l'action humaine dans les processus et les événements, plutôt que sur celle divine. La question de la responsabilité et de la culpabilité étant devenue centrale, il est dans l'ordre des choses que les poètes s'interrogent aussi sur les responsabilités des personnages féminins. Le fait que de nombreuses figures développent leur propre évolution négative au sein du genre tragique, et en particulier dans les drames d'Euripide, est également un élément d'une importance non négligeable : la tragédie préfère la représentation des conflits dans le *genos* et l'*oikos*, et il est donc plausible que la menace de nombreux personnages féminins ait été mise en avant pour les besoins du genre tragique. En effet, ce sont les poètes tragiques qui créent certaines de ces héroïnes, qui les sauvent de l'obscurité, qui choisissent ou inventent une variante de leur mythe qui souligne leur férocité par rapport aux sources précédentes. Mais le mécanisme est aussi inversé. Les poètes amplifient le danger des personnages féminins ; mais si ces personnages deviennent les protagonistes des tragédies et se font remarquer pour leur férocité, c'est aussi parce que les femmes, dans la perception de la plupart des Athéniens, sont déjà depuis Homère des « personnages de la peur », incontrôlables, inconnaisables, des ennemis. La peur est une émotion innée à l'expérience et aux fonctions de la tragédie : les femmes, source d'angoisse en tant que *genos*, trouvent donc leur place « naturelle » dans ce genre théâtral. La grande présence de personnages féminins, même dangereuses, dans le théâtre tragique, sur laquelle nous sommes interrogés dans la première partie de cette étude, s'explique aussi sur la base de cette relation entre les femmes et la peur. Enfin, beaucoup de ces tragédies ont été mises en scène pendant la guerre du Péloponnèse : selon certains historiens, les femmes seraient un révélateur et un instrument pour parler de la crise de la cité. La tragédie transpose dans ses intrigues une dynamique de violence, plus ou moins licite, et une dynamique de dissimulation de la violence : quelle que soit l'origine de la violence tragique, les femmes en sont au centre.

Ces considérations, pour la plupart correctes et pertinentes, ne nous semblent cependant pas suffisantes pour expliquer l'extension du phénomène, qui ne concerne pas seulement le théâtre : comme nous l'avons observé au cours de l'analyse, d'autres genres poétiques,

l'historiographie, l'art oratoire, la philosophie, ainsi que la science médicale et biologique, convergent pour décréter, articuler, souligner et décliner en catégories ou en figures spécifiques le danger du *genos gynaikon* dans son ensemble et dans ses composantes individuelles, déjà à partir d'Hésiode, mais avec une intensification évidente à l'âge classique. C'est précisément à cette époque que la vision sapientielle et populaire de l'infériorité et de la menace féminine se voit conférer une dignité scientifique et philosophique.

En ce qui concerne l'iconographie, nous avons constaté que les images des personnages analysés (si et quand elles existent) tendent à reproduire le même parcours que les sources écrites, parfois en les précédant ou en les suivant légèrement, parfois en coïncidant avec elles. Affirmer que de nombreuses images dépendent de la tragédie, c'est généraliser un rapport entre l'iconographie et le théâtre qui, bien qu'existant, a été largement redéfini par les études des dernières décennies, en faveur d'une plus grande attention portée aux différents langages, logiques et besoins auxquels répondent les deux types d'expression artistique.

Compte tenu de tous ces éléments, nous pensons qu'il est légitime de conclure que les évolutions négatives ou l'apparition *ex nihilo* d'un si grand nombre de personnages féminins dangereux doivent être reliées les unes aux autres et que cet ensemble peut être défini à juste titre comme un phénomène tendanciel. Une telle conclusion est également accréditée par le fait que dans aucun des cas étudiés, une évolution inverse ne se produit, c'est-à-dire qu'aucun personnage féminin représenté à l'époque homérique ou archaïque comme malfaisant ou meurtrier ne s'apaise lors de la transition vers l'âge classique (à moins d'être d'accord avec l'hypothèse d'une ancienne Déjanire amazonienne et à moins de qualifier d'« adoucissement » la féminisation de certaines figures dans l'iconographie). Ce phénomène général d'intensification négative ne concerne que les figures féminines ; comme nous l'avons vu, les personnages masculins impies ou meurtriers n'évoluent que quelques fois négativement dans le temps et leur méchanceté n'est pas liée à une nature masculine spécifique, mais est toujours individuelle ou liée à la famille à laquelle ils appartiennent, comme dans le cas des Atrides. De plus, à égalité de catégories d'appartenance, le groupe masculin a souvent une trajectoire différente et plus favorable de celle du groupe féminin. L'exemple le plus évident est celui des figures liées à la sphère indistincte entre magie, « religion » et médecine : face à des *pharmakides*/empoisonneuses maléfiques comme Médée, on rencontre du côté masculin des figures positives légendaires ou semi-légendaires, dotées de dons divinatoires, guérisseurs ou psychagogiques, comme Orphée, Trophonios, Pythagore. Mais alors que Médée est passée d'agent de rajeunissement bienfaisant à meurtrière à l'époque classique, les héros dotés de pouvoirs iatromantiques ont continué à être vénérés en Grèce en tant que bienfaiteurs.

Cette conclusion n'implique pas que les différentes hypothèses interprétatives formulées pour expliquer l'exacerbation à l'époque classique de personnages spécifiques soient dénuées de valeur : chaque cas et chaque contexte est porteur de particularités, de messages et de resémantisations différentes, de sorte qu'un même phénomène peut se nourrir de raisons différentes. Établir des relations trop précises entre les événements historiques et les produits culturels risque cependant d'attribuer à ces derniers une immédiateté exécutive qui aplatit la complexité de l'idéologie, la réduisant à une pluralité de fonctions épisodiques. En revanche, les modèles, les formes et les contenus prennent une plénitude de sens au sein d'un organisme idéologique (en évolution, mais non dépourvu de constantes) qui entre en relation avec les structures sociales précisément dans son caractère systémique, souvent avec la fonction de compenser les contradictions matérielles de la société à laquelle il s'adresse.<sup>11</sup>

Les mythes n'expriment pas des contenus fixes ; leurs valeurs changent en fonction du contexte historique et énonciatif. Ce qui reste cependant inchangé, c'est la tendance à utiliser, pour exprimer ces différents contenus dans des contextes différents, ces figures ou catégories de femmes redoutables, en rendant dangereux des personnages qui ne l'étaient pas auparavant. Rien n'aurait empêché de mettre en œuvre la même procédure par la criminalisation de figures ou de catégories masculines.

Une fois que l'ensemble de ces cas a été défini comme un phénomène, une troisième question plus complexe se pose, sur laquelle porteront désormais ces conclusions : pour quelles raisons le phénomène qui vient d'être défini accompagne-t-il le plus grand tournant de l'histoire d'Athènes, qui effectue sa transition vers la démocratie ? Cette coïncidence est-elle fortuite ou existe-t-il une relation de cause à effet entre la croissance des femmes dangereuses dans les représentations et les changements historiques qui ont accompagné la montée et la chute de la création politique la plus originale de l'Antiquité occidentale, l'invention de la démocratie ?

C'est précisément pour préparer le terrain à la réflexion sur ce thème que la première partie de cet ouvrage a été consacrée à tracer un tableau synthétique des conditions matérielles d'existence des Athéniennes à l'époque classique, puis des caractères généraux de leurs représentations à partir d'Homère. Sur cette base, et après l'analyse des différents personnages, il est maintenant nécessaire d'évaluer s'il existe une relation entre l'évolution des femmes dangereuses et l'évolution des rapports sociaux de sexe à Athènes, sans jamais perdre de vue les changements historiques plus généraux. Pour ce faire, il est nécessaire d'examiner brièvement la situation des

<sup>11</sup> Lanza 1977, VIII-XI.

régimes matrimoniaux et familiaux de l'époque classique par rapport à l'histoire précédente et suivante, afin de détecter tout changement.

### 3.2 Les fonctions politiques de la gynécophobie

Comment les rapports sociaux de sexe évoluent-ils dans l'Athènes classique par rapport à l'époque archaïque ? La réponse n'est pas simple. L'hypothèse la plus accréditée, et probablement la plus correcte, est que dans les cités de la Grèce ancienne les femmes jouissaient d'une plus grande liberté à l'époque archaïque qu'à l'époque classique ; mais ce que l'on entend par « liberté » et quels sont les éléments concrets sur lesquels repose cette conclusion n'est pas toujours clair. En fait, les sources ne fournissent pas suffisamment de preuves pour arriver à des démonstrations solides de ce changement. Voyons donc, en bref, quelles sont les données dont nous disposons concernant le cas athénien.

Les sources utiles pour éclairer les rapports sociaux de sexe à Athènes à l'époque archaïque sont limitées, parfois difficiles à interpréter et souvent tardives : il suffit de considérer que Dracon et ses lois sont enveloppés dans le brouillard et que l'une des sources les plus riches sur la législation de Solon est Plutarque, qui a vécu plus de six siècles après le législateur. De nombreuses lois attribuées à Solon sont considérées comme douteuses par les historiens, notamment parce que les sources anciennes tendent à lui attribuer un grand nombre de mesures importantes en tant que « père de la démocratie ».<sup>12</sup>

Nous savons peu de choses sur la période la plus ancienne, avant le VIII<sup>e</sup> s. : des poèmes homériques, nous déduisons que dans les régions de la Grèce il n'y avait pas une seule forme de mariage, mais que différents régimes coexistaient, répondant à des objectifs différents, liés aux alliances, au prestige, aux relations entre les familles.

Deux formes principales de mariage sont attestées chez Homère, le « mariage en bru » et le « mariage en gendre ».<sup>13</sup> Dans le premier type la femme quitte sa famille pour passer dans celle de son époux : l'homme perpétue la lignée en restant dans le domaine de ses ancêtres. Le prétendant apporte des cadeaux (δῶρα et ἔδνα) et il reçoit la femme accompagnée de la dot en retour. Dans le deuxième

---

<sup>12</sup> Sur le débat concernant l'authenticité des lois de Solon, voir Scafuro 2006. Leão, Rhodes 2015 estiment que Plutarque est assez fiable, une fois mis de côté les clichés souvent reconnaissables (sur lesquels De Blois 2006) et les malentendus, imputables à Plutarque ou à ses sources.

<sup>13</sup> Sur l'évolution des formes de mariage d'Homère au VI<sup>e</sup> s., Leduc 1991 reste à bien des égards fondamental. Les études sur le mariage athénien sont nombreuses, mais la plupart d'entre elles se concentrent sur l'époque classique.

type l'homme abandonne la maison de son père pour épouser la fille d'un homme qui n'a pas d'héritier mâle ; l'homme perpétue ici la lignée de son beau-père. Cette seconde forme de mariage est exceptionnelle et concerne surtout des héros chassés du foyer paternel. Elle présente d'importantes différences avec le « mariage en bru » : le mariage est uxorilocal, l'époux ne donne pas d'ἔδνα et le père de l'épouse peut ajouter à la dot de sa fille des biens immobiliers, porteurs du statut. L'épouse est ἀνάεδνος, « sans cadeaux » : pour cette raison, elle n'est pas une « épouse possédée » par l'homme et sa position est plus forte que celle de l'épouse du « mariage en bru ». À cette époque et à l'époque archaïque, l'opposition entre épouse légitime et concubine semble moins radicale qu'à l'époque classique, et la distinction entre enfants légitimes et *nothoi* est plus floue ; la multiplicité des statuts féminins donne lieu à des situations mal définies, qui rendent difficile l'établissement d'une taxonomie en termes de monogamie ou de polygamie.<sup>14</sup>

Nous disposons également de peu d'informations sur les rapports sociaux de sexe dans l'Athènes aristocratique. Les données sur les mariages de ceux qui ont migré pendant les colonisations sont rares : ils reproduisaient probablement les mêmes structures matrimoniales que celles de la mère patrie. Un cas particulier est celui des tyrans qui, dans la Grande-Grèce et aussi à Athènes, utilisaient le mariage pour établir des alliances et consolider leur prestige par des noces multiples :<sup>15</sup> l'Alcméonide Mégaclès, par exemple, donna sa fille en mariage à Pisistrate, qui avait déjà deux épouses.

Une première évolution des pratiques matrimoniales parallèle au développement de la *polis* consiste en leur raidissement : dans l'Athènes classique, une seule forme de mariage restait valable aux fins de la filiation légitime, à savoir le système de l'ἔγγυή, un acte social privé par lequel un homme accorde à un autre homme par un acte de dation (ἔκδοσις) sa fille accompagnée de la dot (προιξ), qui est la preuve de la validité du mariage. La dot n'est plus, comme dans la société homérique, la propriété du mari : celui-ci n'en conserve plus que l'usufruit, car elle est destinée aux enfants des deux époux. Comme Louis Gernet l'avait déjà deviné, l'introduction de la *prox* comme élément obligatoire du mariage légitime est le résultat de la transition d'un régime social à un autre : le changement des pratiques matrimoniales est profondément lié au développement de la cité en tant qu'ensemble indivisible d'*oikoi* entrelacés, puis à la transition de la *polis* vers la forme démocratique. Les pratiques matrimoniales d'autres *poleis* sont différentes de celles d'Athènes, car elles sont liées à des formes constitutionnelles et à des structures économiques et sociales différentes.

<sup>14</sup> Vernant 1974, 57-81.

<sup>15</sup> L'article pionnier sur ce sujet est Gernet 1953.

À Athènes, un protagoniste important de ces changements a été Solon, qui, dans les premières années du VI<sup>e</sup> s., a conduit la *polis* athénienne vers un système censitaire d'accès aux droits politiques à la suite de la grande crise agraire et des conflits sociaux qui en avaient résulté. Ce n'est pas un hasard si l'un des tournants vers l'uniformisation des pratiques du mariage peut être identifié dans la législation solonienne ou post-solonienne, caractérisée par des mesures sur le mariage, l'héritage et la réglementation des coutumes des femmes, lois qui seront enrichies et consolidées par la législation de Clisthène, puis de Périclès. Les *nomoi* soloniens liés à ces questions sont nombreux. Pour commencer, un passage du plaidoyer apocryphe attribué à Démosthène *Contre Stephanos II*, cite une loi de Solon qui lie la légitimité de la descendance à l'*engye* (18) :

Ἦν ἂν ἐγγύησῃ ἐπὶ δίκαιοις δάμαρτα εἶναι ἢ πατὴρ ἢ ἀδελφὸς ὁμοπάτωρ ἢ πάππος ὁ πρὸς πατρός, ἐκ ταύτης εἶναι παῖδας γνησίους. ἔαν δὲ μηδεὶς ᾗ τούτων, ἔαν μὲν ἐπίκληρός τις ᾗ, τὸν κύριον ἔχειν, ἔαν δὲ μὴ ᾗ, ὅτῳ ἂν ἐπιτρέψῃ, τοῦτον κύριον εἶναι.

Sont légitimes les enfants d'une femme qui a été donnée en mariage régulier par le père, ou le frère consanguin, ou le grand-père paternel. À défaut de ces derniers, si la fille est épicière, elle sera épousée par le parent qui a qualité ; sinon, elle sera sous la puissance de celui que son père lui aura donné comme tuteur.

Il est difficile de se prononcer sur la chronologie réelle, l'application et l'évolution de cette loi : ce qui est certain, c'est que dans l'Athènes démocratique post-clisthénienne, sur laquelle les sources sont plus cohérentes, le système *engye-ekdosis-proix* est déjà ancré et représente la seule forme utile de mariage pour valider la légitimité de la progéniture. À l'époque classique, la *pallake* et la *gyne engyete* sont séparées, tout comme les enfants légitimes (γνήσιοι) et les enfants illégitimes (νόθοι) ; ces derniers sont exclus de l'*anchisteia* et ne peuvent être intégrés à l'*oikos*. Avec la loi de Périclès sur la citoyenneté de 451 av. J.-C., la fermeture devient encore plus stricte et l'endogamie civile atteint son apogée, grâce à la limitation de la citoyenneté aux seuls enfants de pères et de mères athéniens : à mesure que le nombre de citoyens et la possibilité d'intégrer des femmes non athéniennes dans l'*oikos* se réduisent, la préservation de la filiation légitime devient de plus en plus importante.

Au fil des siècles, la cité refuse donc progressivement le mariage exogamique des âges précédents ; ce modèle est progressivement remplacé par l'endogamie civile, complétée par l'endogamie familiale lorsque l'occasion se présente et surtout dans le cas de

l'*epikleros*, qui – selon une loi encore une fois attribuée à Solon<sup>16</sup> – est marié à l'agnat le plus proche pour éviter la dispersion du patrimoine paternel. Il a également été attribué<sup>17</sup> à Solon la loi qui prévoit la protection de l'*epikleros thessa*, si elle ne peut pas trouver de mari en raison de sa pauvreté : l'obligation pour les parents de pourvoir à sa dot dans le cas où ils ne veulent pas l'épouser, n'est pas uniquement une norme pour la protection des faibles, mais vise à protéger la transmission des biens.

C'est l'État qui veille à la reproduction du système *oikos-polis*, car le mariage n'est pas une affaire privée, mais une question d'intérêt général : dans l'Athènes classique, son but n'est plus la recherche individuelle d'alliances par les grandes familles, mais l'objectif, commun à tous les citoyens, de perpétuer la *polis* par la perpétuation de l'ensemble des *oikoi*. À cette fin, il devient de plus en plus essentiel que la légitimité des enfants et le patrimoine familial ne soient pas affectés par l'intempérance féminine. C'est pour cette raison que l'importance accrue, après la loi de Périclès, des citoyennes, qui deviennent porteuses d'un statut par opposition au protagonisme traditionnel des pères comme seuls transmetteurs de la citoyenneté, ne correspond pas à une augmentation de leurs droits, mais à un contrôle renouvelé de leur comportement sexuel.

L'importance que les Athéniens attribuaient à la répression de l'adultère est attestée, déjà à l'aube de la *polis*, par la loi sur la *moicheia* attribuée à Dracon, qui permet au mari de tuer les *moichos* pris sous son toit en flagrant délit d'adultère avec une femme de la famille. Ce *nomos* est une exception – et introduit une contradiction – aux lois du législateur sur le meurtre, qui punissent la vengeance privée sauf dans quelques cas, dont précisément celui du *moichos*, dont le meurtre par le *kyrios* de la femme « séduite » est considéré comme *dikaïos*, « légitime ». Comme nous l'avons vu, une exception aussi évidente à la nouvelle loi de la cité implique une volonté de la part de la *polis*, depuis ses origines, de contrôler le comportement sexuel des femmes dans l'intérêt collectif.

<sup>16</sup> Plu. *Sol.* 20.2-3, qui décrit la loi avec de nombreuses déformations, peut-être dues à l'utilisation de sources anti-soloniennes. Par exemple, la description par Plutarque d'une loi solonienne, définie comme « absurde et ridicule », selon laquelle, en cas d'*impotentia coeundi* du mari de l'épiclère, cette dernière avait le droit de s'unir librement avec d'autres parents proches, est le résultat d'un malentendu (*Sol.* 20.2-3). En réalité, dans ce cas, l'épiclère avait le droit de demander l'annulation du mariage pour épouser légitimement un autre membre de l'*anchisteia* ; le but était d'éviter que le mariage soit stérile et de maintenir la filiation au sein du *genos*. La norme pour le mari de l'épiclère d'avoir des relations sexuelles avec sa femme au moins trois fois par mois répondait au même but (*Sol.* 20.4). Plutarque, qui ne comprend plus la finalité de cette prescription, la considère comme « un geste de respect et d'affection envers une honnête épouse ».

<sup>17</sup> Scafuro 2006, qui considère cette disposition conforme au reste de la législation solonienne sur la famille. La principale source sur cette loi est le plaidoyer apocryphe *Contre Macartatos* (54), attribué à Démosthène.

On attribue également à Solon deux mesures qui punissent les citoyens impliqués dans des épisodes de *moicheia*. La première mesure est celle, déjà mentionnée (Plu. *Sol.* 23.2), qui interdit aux citoyens de vendre leur fille et leur sœur, sauf dans le cas d'une *parthenos* qui a perdu sa virginité hors mariage. L'exception doit être interprétée d'un point de vue politique : la transgression de la *parthenos* - apparemment de nature privée - la retire du circuit matrimonial, causant un préjudice à la communauté. Ce *nomos* est l'un des nombreux exemples qui illustrent la tendance de Solon, déjà notée par les sources anciennes, à concilier l'*idion* avec le *koinon* selon de nouveaux équilibres. Eschine (*C. Tim.* 183) attribue aussi à Solon une loi contre les adultères, ce qui confirme le souci du législateur pour la légitimité de la filiation, et donc pour une bonne transmission des richesses : ce *nomos* interdit le port de toute parure aux femmes prises en flagrant délit d'adultère et interdit leur participation aux sacrifices publics, afin que, se tenant à l'écart des femmes honnêtes, elles ne les corrompent pas. En cas d'infraction, tout citoyen est autorisé à déchirer leurs vêtements, à arracher leurs ornements et à les frapper, sans toutefois les tuer ou les mutiler : comme l'affirme Eschine, « le législateur frappe ainsi cette femme d'une peine déshonorante et lui prépare une vie intolérable (ἀτιμῶν τὴν τοιαύτην γυναικὰ καὶ τὸν βίον ἀβίωτον αὐτῇ παρασκευάζων) ».

Une autre mesure, attribuée à Solon par de nombreuses sources, mais de paternité incertaine, va dans le même sens de protection de la légitimité : la création de maisons closes publiques. Cette décision, ironiquement interprétée par le poète comique Philémon comme une sorte de complément de l'*isonomia*, une mesure démocratique visant à fournir de la marchandise sexuelle à prix plafonné à tous les citoyens,<sup>18</sup> représentait un obstacle supplémentaire à la *moicheia* et donc une défense de la filiation légitime : en fournissant aux citoyens des corps réifiés à la portée de toutes les poches, le résultat était de détourner l'attention des hommes des corps des citoyennes, *parthenoi* ou mariées.<sup>19</sup> Selon Plutarque (*Sol.* 22.4), une loi de Solon établissait également que les fils d'un citoyen nés d'une hétaire n'avaient pas l'obligation de subvenir aux besoins du père : plus qu'une protection

**18** Le fr. 3 K.-A. de Philémon (fin du IV<sup>e</sup> s.) est la plus ancienne source sur ce sujet. Selon Athen. 13.25, « Nicandre de Colophon rapporte que Solon fut le premier à fonder un temple à Aphrodite Pandemos grâce aux bénéfices réalisés par les gérants des bordels », c'est-à-dire l'impôt qu'ils payaient à l'État. Cependant, la plupart des historiens sont sceptiques quant au fait que cette institution soit l'œuvre de Solon (Frost 2002).

**19** Boehringer et Sebillotte Cuchet (2015, 99) proposent une explication liée uniquement à la polarité citoyen/esclave : « Solon aurait créé ou favorisé la création de bordels publics où les prostituées - des esclaves - étaient mises à la disposition de tous les citoyens - des libres. Cette offre était une manière de rendre, dans la pratique sexuelle, chaque citoyen égal à un autre et, surtout, de toujours le placer dans une position de supériorité par rapport aux esclaves asservis aux plaisirs des maîtres ».



de la dignité du mariage, comme le croit Plutarque, cette norme est un moyen de dissuasion contre la procréation de *nothoi* et un pas vers la séparation radicale des droits des enfants légitimes et illégitimes qui se concrétisera avec la loi de Périclès de 451 av. J.-C.

Le raidissement de la forme matrimoniale s'accompagne d'une réglemmentation du système héréditaire, peut-être dès l'époque de Solon : et c'est précisément dans leur synergie que les lois sur le mariage et celles sur les successions prennent tout leur sens par rapport à la société dans laquelle elles sont appliquées. En effet, dans les sociétés humaines les régimes de mariage et de dot n'ont pas d'effets uniquement dans leur domaine, mais assument un certain poids en favorisant ou non la concentration des richesses et la stabilité de la propriété foncière :<sup>20</sup> c'est pourquoi ils doivent toujours être analysés par rapport aux structures économiques et politiques contemporaines.

À l'époque classique, la dot constituait la partie féminine de l'héritage : la fille n'héritait d'aucun autre bien à la mort de son père. Comme nous l'avons vu, les calculs des historiens, basés principalement sur les informations fournies par les orateurs attiques, montrent que la dot était constituée d'une fraction marginale du patrimoine paternel : ce système d'héritage favorisait donc avant tout une concentration massive de la richesse entre les mains des hommes, contrairement, par exemple, à celui de Gortyne, où les filles recevaient à la fois la dot et l'héritage, y compris la terre, bien que dans une moindre mesure que leurs frères. C'est précisément le statut conféré aux citoyennes de Gortyne par leur système d'héritage qui décrète leurs libertés et leurs droits plus grands que ceux des Athéniennes. N'oublions pas cependant que dans toutes les *poleis* dont nous connaissons les systèmes matrimoniaux, y compris Gortyne, l'État s'est chargé de marier les femmes sans parenté masculine. Ce trait commun, même dans ses différentes modalités de fonctionnement social et politique, témoigne d'une volonté identique d'empêcher les citoyennes d'accéder à une réelle autonomie économique.

Mais ce n'est pas tout. Le fait que les filles héritaient principalement de biens mobiliers, tels que de l'argent et des objets d'usage, et seulement occasionnellement de biens immobiliers, empêchait le transfert de ces derniers à un autre *oikos*, favorisant ainsi une certaine stabilité dans la possession des terres, au profit de la stabilité de la *polis* ; mais, d'autre part, cela avait également pour effet significatif de séparer les femmes de la propriété des moyens de production, de la terre et des activités artisanales.<sup>21</sup> Bien que l'accent des his-

<sup>20</sup> Leduc, Fine 1998.

<sup>21</sup> Leduc 1982 rappelle qu'aucune des deux entreprises artisanales de Démosthène le père, qui possédait une coutellerie et une fabrique de lits, n'a fait partie de la dot de sa fille (Dem. C. Aph. 1.9). Il n'est pas nécessaire de postuler un obstacle juridique à l'héritage de la terre par les femmes ; il s'agissait probablement d'une stratégie généralisée

toriens porte principalement sur le premier aspect, il est indéniable que le second est crucial pour la définition des rapports sociaux entre les sexes dans ce contexte historique : un élément essentiel de la structure hiérarchique des sexes consiste précisément dans les effets de l'inégalité économique provoqués par ce système de mariage et d'héritage.

Quelle est l'origine de cet aménagement, déjà bien établi à l'époque classique ? Voyons comment Solon avait légiféré en matière d'héritage, du moins selon les sources anciennes. Selon Plutarque (*Sol.* 20.6), le législateur avait supprimé le *phernai* de tous les mariages, sauf de ceux des épicières :

τῶν δ' ἄλλων γάμων ἀφεῖλε τὰς φερνάς, ἱμάτια τρία καὶ σκευή μικροῦ τιμήματος ἄξια κελεύσας, ἕτερον δὲ μηδὲν, ἐπιφέρεισθαι τὴν γαμουμένην. οὐ γὰρ ἐβούλετο μισθοφόρον οὐδ' ὄνιον εἶναι τὸν γάμον, ἀλλ' ἐπὶ τεκνώσει καὶ χάριτι καὶ φιλότῃτι γίνεσθαι τὸν ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς συνοικισμόν.

Pour les autres mariages, il proscrivit les dots et décida que la mariée n'apporterait avec elle que trois vêtements, des objets de peu de valeur et rien d'autre. Il ne voulait pas qu'on fit du mariage une affaire lucrative et un trafic, mais qu'il fût une union de vie entre l'homme et la femme en vue d'avoir des enfants et de goûter la douceur d'une tendresse mutuelle.

Le passage est controversé, notamment en ce qui concerne le sens à donner au terme *φερναί* : à l'époque classique, il désigne à la fois la dot et les cadeaux nuptiaux, tandis que le verbe *ἐπιφέρεισθαι* est généralement utilisé en référence spécifique à la dot. Si l'on interprète *pherne* comme synonyme de *proix* pour signifier « dot », il s'ensuit que la loi de Solon prévoyait une suppression pure et simple des dots, sauf dans le cas de l'épiclère. Si, en revanche, on entend le terme de « cadeaux de mariage » ou de « trousseau », la mesure solonienne prend les contours d'une loi somptuaire, qui visait à frapper l'ostentation des familles riches.<sup>22</sup>

L'hypothèse selon laquelle ce *nomos* établissait la suppression des dots présente plus d'une difficulté. En premier lieu, il irait à l'encontre de l'évolution du régime matrimonial dans la transition de l'âge archaïque à l'âge classique, fondée précisément sur la centralité de la *proix* ; mais surtout, il éliminerait aussi avec la dot sa fonction de stabilisateur social, donc il ne s'insérerait pas de façon cohérente

---

de transmission de la propriété. La possibilité pour les femmes d'hériter de la terre est par ailleurs attestée par certaines inscriptions (e.g. *IG II-III*<sup>2</sup> 2666 et 2670).

<sup>22</sup> C'est l'hypothèse de Vernant 1974, 57-81.

dans l'ensemble des mesures de Solon. En effet, Plutarque ne sait pas comment expliquer le but de ce *nomos* : les buts qu'il suppose, c'est-à-dire le désir de transformer le mariage en un acte d'amour au lieu de l'assimiler à une affaire lucrative, répondent clairement à la vision irénique de l'amour de Plutarque plus qu'aux intentions d'un législateur engagé dans la résolution d'une des crises économiques et sociales les plus profondes de l'histoire d'Athènes.

Il serait en revanche plus plausible de supposer chez Solon la volonté, non pas morale, mais fortement politique, de limiter le luxe des aristocrates, comme il l'avait fait par les lois sur les funérailles. Cette deuxième hypothèse peut être davantage intégrée. Probablement ce *nomos* n'avait pas pour but d'abolir les dots en tant que telles, mais d'empêcher la transmission de biens immobiliers par dot avec le transfert conséquent de terres à un autre *oikos* : Solon a établi, ou plus vraisemblablement réintroduit, la règle qui empêchait la constitution de la dot en biens immobiliers, et a dû en même temps se préoccuper d'éliminer les conséquences d'une telle prescription, en mettant un frein au luxe des *phernai* pour éviter l'étalage de richesses par les grandes familles. Une loi somptuaire donc, mais qui s'inscrit dans un contexte économico-social précis.<sup>23</sup>

Le sens global de ces réformes, considérées dans le contexte de la crise que Solon s'appropriait à affronter, est celui de contribuer à la création d'une nouvelle stabilité et d'un nouvel équilibre grâce auxquels les familles aristocratiques pourraient reconverter les instruments de leur hégémonie dans le cadre d'un élargissement de la base de la participation politique et du consensus. La *polis* solonienne a répondu à une crise économique et sociale par des mesures économiques, mais surtout par une réforme constitutionnelle, jetant les bases de ce que Platon définirait par un audacieux oxymore « une aristocratie avec le consensus des masses » (*Menex.* 238d μετ'εὐδοξίας πλήθους ἀριστοκρατία). Dans ce cadre de normalisation et d'atténuation des inégalités, même les pratiques matrimoniales sont progressivement uniformisées et rendues égales pour tous, la filiation légitime est protégée autant que possible, la transmission des terres et des biens est stabilisée autant que possible, les femmes sont contrôlées autant que possible et exclues de la propriété des moyens de production. On observe ainsi deux processus parallèles, simultanés et interdépendants : le corps civique se définit progressivement et produit un système juridique qui le protège et le perpétue. Ainsi, le contrôle social n'est pas mis en œuvre par un ordre juridique qui impose ses normes à la société, contraignant les individus à des modèles de conformité : il naît au contraire d'une interaction

<sup>23</sup> Manfredini, Piccirilli 1977, 228-30 (citation à la page 230). L'hypothèse est reprise par Leduc 1991.

dynamique des normes juridiques et sociales dans le contexte de l'idéologie et des pratiques.<sup>24</sup>

Au fil du temps, l'accent sera progressivement mis sur la *polis* en tant que réseau d'*oikoi* plutôt que sur l'*oikos* en tant qu'individualité. Les réformes de Clisthène en 508-7 vont dans ce sens : la réorganisation du corps civique sur la base des *dèmes* déplace le centre politique sur les agrégations de familles. Comme le dit Aristote (*Ath.* 21.4), « Il rendit concitoyens de *dème* ceux qui habitaient dans chaque *dème*, ceci pour l'empêcher de s'interpeller par le nom de leur père et de dénoncer ainsi les nouveaux citoyens, et pour les faire au contraire appeler d'après leur *dème* ». <sup>25</sup>

Malgré les apparences, ce régime matrimonial au service de la reproduction ordonnée des citoyens, n'était pas au service de leur égalité : à Athènes, l'*isonomia* n'a jamais correspondu à un nivellement économique, mais au contraire la cité était fondée sur de profondes inégalités. La taille de la *proix* était différente selon les familles : les sources montrent que la dot de l'épouse était généralement proportionnelle à la richesse de l'époux, de sorte que dans les procès en justice, une petite dot témoignait d'un patrimoine médiocre du mari.<sup>26</sup> Le mariage athénien était donc endogamique même par rapport à la classe sociale : le régime matrimonial en vigueur, qui n'était qu'en apparence libre et égalitaire pour tous les citoyens, contribuait à perpétuer les différences sociales.<sup>27</sup>

Un système aussi rigide, fondé sur l'équilibre entre l'*idion* et le *demosion*, sur l'endogamie civique et sur l'endogamie au sein de la classe sociale, qui permettait à la *polis* d'assurer sa propre stabilité, a dû exiger un contrôle social très fort, en particulier des citoyennes, qui étaient le principal rouage de la légitimité. De plus, la minorité politique et économique des citoyennes, qui, contrairement aux esclaves et aux *mètèques*, étaient filles, mères, épouses et sœurs de citoyens athéniens, était en contradiction avec une communauté qui aimait se présenter comme la cité des égaux : un appareil idéologique puissant était donc nécessaire pour justifier la hiérarchie en place.

Et c'est là que la misogynie et la gynécophobie entrent en jeu, ainsi que nos figures de femmes dangereuses : comme nous l'avons vu, à travers une série de *topoi* anti-féminins qui jouissent encore d'une

<sup>24</sup> À ce propos, Cohen 1991.

<sup>25</sup> Sur l'importance de la filiation et du langage de la parenté dans la construction des identités politiques à l'époque classique, voir Wilgaux 2011.

<sup>26</sup> Voir e.g. Is. 11.40 (*Sur l'héritage d'Hagnias*).

<sup>27</sup> Leduc 1982. Sur les stratégies matrimoniales des élites athéniennes, généralement fondées sur le critère de proximité (parentale, patrimoniale, résidentielle, politique), voir Wilgaux 2010, selon lequel, à côté de la tendance à l'isogamie patrimoniale des mariages athéniens, on observe dans les sources des cas d'hypogamie patrimoniale, où le mari est moins riche que son épouse.

vitalité tenace, l'incompatibilité des femmes avec toute forme de pouvoir et d'autorité a été réitérée par les sources athéniennes, notamment des V<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> s., avec constance et régularité. Cette tradition de pensée a mis en évidence non seulement le danger que représentent les femmes, mais aussi leur inaptitude, parfois de façon contradictoire. Dans les représentations, les femmes deviennent ainsi naturellement audacieuses et en même temps naturellement craintives, stupides mais incroyablement rusées, naturellement enclines aux soins domestiques et en même temps naturellement sujettes à la violence qui les pousse à tuer leur époux et leurs enfants. En fait, de façon tout à fait incongrue, les personnages de femmes dangereuses sont présentés d'une part comme l'expression de la nature débridée propre au *genos gynaikon*, et d'autre part comme une exception contre nature au paradigme de la bonne épouse. Mais cette contradiction formelle n'est que l'effet inévitable de sa propre double fonction sur le plan substantiel : le premier des deux modèles justifie le retrait des femmes de toute forme d'autonomie et de pouvoir, le second explique son inclusion dans l'*oikos* pour la reproduction des citoyens et pour l'exploitation de son travail au profit du chef de famille. La femme est signalée comme une anomalie par rapport au modèle de référence masculin ; une anomalie pourtant nécessaire.

Tout cela confirme l'hypothèse initiale : la misogynie et la gynécophobie qui renforcent les représentations des femmes dangereuses sont l'un des nombreux dispositifs idéologiques qui, comme dans beaucoup d'autres cultures, ont pour fonction de justifier la hiérarchie en place.<sup>28</sup>

L'augmentation de ces représentations à l'époque classique s'explique parfaitement par les besoins de la *polis* démocratique à ce moment historique : optimiser la production de citoyens et préserver la pureté des lignées, surtout après la loi de Périclès en 451 av. J.-C., tout en optimisant l'exploitation du travail domestique et extra-domestique des femmes, surtout pendant la guerre du Péloponnèse, où de nombreux hommes étaient engagés au front. L'accusation fréquente d'oisiveté à l'égard du sexe féminin est motivée non seulement par l'introjction du modèle idéologique de l'épouse modeste enfermée dans l'*oikos*, mais aussi, comme nous le verrons, par le souci d'effacer le poids économique du travail des femmes. Le même mécanisme

**28** Dans de nombreuses sociétés, ce sont les mythes des origines qui justifient la domination masculine. Le schéma est récurrent : les hommes, soumis à l'empire des femmes, caractérisé par l'excès et le désordre, se rebellent ; mais les femmes restent une menace permanente pour la communauté, et il faut donc les priver de toute autorité. Leur soumission est représentée comme un acte bénéfique : parmi certaines populations, des humiliations rituelles des femmes sont instituées, pour les punir de leurs anciennes violences et pour rappeler le passage à l'ordre masculin. Dans ces mythes, la dichotomie entre les sexes est souvent insérée dans des systèmes symboliques binaires où les symboles relatifs au masculin sont sur le pôle positif, les féminins sur le négatif.

semble être à l'œuvre en ce qui concerne le contrôle surtout masculin des échanges, justifié par l'idée que la combinaison femmes/dons/échanges était potentiellement dangereuse :<sup>29</sup> en effet, lorsque les héroïnes de la mythologie grecque participent à une transaction, soit en tant que donneuses, soit en tant que receveuses d'un don, les résultats sont souvent mortels. Pandore en tant que *doron*, le cadeau du collier et des bijoux à Ériphyle, à Procris et à Scylla, l'offrande de la vigne d'or à Astyoche, et de la tunique empoisonnée à Héraclès par Déjanire et à la fille de Créon par Médée en sont quelques exemples.

L'obsession des sources littéraires pour l'adultère féminin et pour les figures lascives s'explique aussi par l'importance de la filiation légitime ; il est plausible que à cela soit lié le fait que les femmes dangereuses appartiennent avant tout à la catégorie des épouses, en âge de procréer et capables de travailler, et en second lieu aux *parthenoi*, également susceptibles de nuire à la reproduction légitime. Il suffit de lire quelques plaidoyers du IV<sup>e</sup> s. pour voir combien sont nombreuses les atteintes à l'intégrité morale des mères pour remettre en cause la citoyenneté des enfants.<sup>30</sup>

Il y a ensuite d'autres aspects pour lesquels les femmes peuvent représenter un danger par rapport à l'institution du mariage. Du point de vue des structures de parenté, de nombreux récits sur les femmes dangereuses opposent alliance et filiation, les épouses restant fondamentalement attachées à leur famille d'origine ; les enfants auxquelles elles donnent naissance sont les enfants d'une autre lignée patrilinéaire. Se manifeste ainsi la position ambivalente des femmes, appelées à cumuler plusieurs appartenances : dans l'Athènes classique, cette position particulière dans les structures de parenté fait des épouses de potentielles étrangères dangereuses dans la famille de l'époux. En fait, un thème fréquent dans la littérature grecque antique est celui de la substitution d'enfants, les épouses étant soupçonnées d'introduire dans l'*oikos* des enfants dont leur époux n'est pas le géniteur, un enfant donc lui-même « étranger ». <sup>31</sup> Dans certaines de ces histoires, nous trouvons des mariages avec une

**29** Lyons 2012.

**30** À cet égard, Villacèque 2014.

**31** Nous remercions pour cette remarque M. Jérôme Wilgaux, qui nous a également signalé les travaux de Margarita Xanthakou sur le Magne, une région du Péloponnèse méridional : à partir de récits d'événements s'étant produits pendant la guerre civile grecque de la fin des années 1940, de chants funéraires et de contes locaux, Xanthakou (1993) étudie des récits où des femmes tuent leur époux, voire leurs enfants, afin de défendre les membres de leur famille d'origine, et plus particulièrement leurs frères. Ces histoires ont de nombreux points communs avec les exemples examinés ici de violence féminine dans le contexte de structures de parenté similaires. Dans le Magne, la violence féminine n'est pas perçue comme menaçante, mais est au contraire valorisée, car ces récits énoncent le point de vue des lignées patrilinéaires dont l'honneur est défendu par ces femmes en tant que filles et sœurs.

femme originaire d'une autre communauté (Médée, Phèdre, Procné), une caractéristique renforçant l'altérité de l'épouse au sein de l'*oikos*. L'intensification, à l'époque classique, de la figure de la méchante marâtre, perçue comme un élément perturbateur de la famille et de l'autorité paternelle, est également liée à l'inquiétude pour la stabilité de l'*oikos*.

La femme qui refuse la maternité menace l'ordre naturel, mais aussi l'ordre social : la comparaison insistante, déjà mentionnée, entre les femmes et la tyrannie est également révélatrice en ce sens. Au V<sup>e</sup> s., la présence du tyran sur la scène est forte, et, en particulier pendant la guerre du Péloponnèse, le discours anti-tyrannique devient de plus en plus violent : malgré son inactualité, la figure du tyran est présenté comme la grande menace pour la démocratie athénienne. Les figures de tyrans et des femmes dangereuses évoluent en parallèle au V<sup>e</sup> s., en se connotant selon un danger croissant : le spectre de la tyrannie témoigne d'un usage politique de la peur qui a des analogies structurelles avec les dispositifs gynécophobiques décrits jusqu'à présent. Associer la liberté excessive des femmes à la tyrannie, c'est aussi affirmer le contraste entre la nature non violente de la *polis* démocratique, où personne n'exerce un *kratos* personnel, et la nature féminine agressive, dont il faut avoir peur. Les femmes, si elles sont nécessaires à la démocratie, sont aussi son ennemi interne. La violence du tyran et de la femme sont des exemples d'*hybris*, de soif de pouvoir et d'exercice de la force comme excès et transgression : le système idéologique athénien, tout en dissimulant la violence masculine contre les femmes, élabore la violence féminine comme naturelle.<sup>32</sup> L'idéologie procède ainsi à la falsification d'une réalité pleine de violence envers les femmes : la violence des personnages féminins qui ne veulent pas se marier ou de celles trahies dans le *lechos* occulte son contraire, la violence masculine qui oblige les femmes à se marier et à trouver dans le mariage la seule identité possible.<sup>33</sup>

Le système idéologique de la *polis* offre une auto-représentation déformée, mais cohérente, de la société athénienne, dont il médiatise les contradictions et les antagonismes. La puissante falsification de la réalité créée par les représentations misogynes et gynécophobiques, qui témoigne de leur caractère idéologique, s'exprime à différents niveaux dans la description de situations incompatibles avec les rapports sociaux existantes à Athènes à l'époque : là où les femmes sont privées de droits politiques et militaires, le spectre des

<sup>32</sup> Héritier 2002, 64-5, observe une dissimulation similaire de la violence masculine dans de nombreuses sociétés. Pour un aperçu des enjeux politiques et épistémologiques d'une étude de la violence féminine et de ses représentations à travers les siècles, Caridi, Pruvost 2012, 13-64.

<sup>33</sup> Schmitt Pantel 1997, 29-30.

Amazones et de la gynécocratie est évoqué ; là où la réalité prévoit que les *parthenoi* soient cédées par leur père à un homme qu'elles ne choisissent pas, l'idéologie les dépeint comme des chasseresses qui vivent hors de la famille, des meurtrières, folles ou lascives ; là où le pouvoir de vie et de mort sur les enfants repose sur le chef de famille, ce sont souvent les mères qui assassinent leur progéniture ; dans un contexte où l'initiative sexuelle féminine était inadmissible, ce sont les marâtres qui tentent la séduction des beaux-enfants, et jamais les beaux-pères celle des belles-filles ; les prostituées, vendues et réifiées, deviennent les bourreaux des clients victimes de leur rapacité ; là où le *kyrios* est légitimé pour punir la femme adultère, ainsi que le *moichos*, ce sont les épouses trahies qui tuent leurs rivales ou leurs époux. De même, le protagonisme féminin dans le domaine de la « magie » mis en évidence par les sources poétiques contraste avec les données offertes par les sources techniques. En un mot, dans les représentations, le groupe social opprimé devient le dangereux oppresseur de la classe de sexe dominante dans la société de l'époque. De cette distorsion de la réalité, la gynécophobie est un outil important.

La démonstration du lien entre les structures politiques et économiques de la *polis* démocratique, la domination des femmes et l'augmentation du dispositif gynécophobique est l'évolution parallèle de ces trois aspects même dans la transition vers l'époque hellénistique. À partir du milieu du IV<sup>e</sup> s., parallèlement à la fin de l'indépendance des *poleis* et à l'affaiblissement du système *oikos-polis*, les conditions de vie et les droits des citoyennes se sont progressivement améliorés, même si ce n'est pas de manière structurelle, comme l'ont montré de nombreuses études récentes ; dans le même temps, les représentations de femmes dangereuses ont considérablement diminué dans les sources, tant littéraires qu'iconographiques, remplacées par d'autres thèmes et intérêts. Comme nous l'avons noté au cours de l'analyse, pour beaucoup de ces personnages, seuls les motifs amoureux ou étiologiques qui les ont éventuellement accompagnés restent vivants, ou bien de nouveaux motifs sont créés. Sur le plan philosophique également, les tendances cosmopolites et la remise en cause de nombreuses pierres angulaires idéologiques sur lesquelles reposait la *polis* démocratique, comme la théorisation de l'esclavage par nature, mettent en évidence un changement de rôle de la cité dans les équilibres politiques et, par conséquent, des objectifs différents de l'idéologie.

La représentation du danger des femmes à l'époque classique est l'un des nombreux éléments qui renforcent l'idéologie de la *polis* dans l'exercice de ses deux fonctions fondamentales : celle de garantir la cohésion et la reproduction du système en l'absence d'appareils de coercition comme ceux orientaux, et celle de fonder les rapports de domination qui sont fondamentaux pour sa survie et sa liberté, mais



contradictoires quant à sa représentation idéologique : l'esclavage, la minorité des métèques et des femmes, l'inégalité économique entre les citoyens. Chacun de ces rapports sociaux doit être intériorisée individuellement et collectivement, à la fois parce que la cité n'a pas la force de les imposer et parce qu'ils représentent une contradiction dans sa conscience de soi ; une contradiction qui doit être traitée à travers l'autocélébration du corps politique de la cité.<sup>34</sup>

L'expansion de l'empire athénien, de la démocratie et de l'économie implique, pour certaines subdivisions de la *polis*, un adoucissement des distinctions. C'est ce que dénonce le pseudo-Xénophon, de manière instrumentale, quand il déplore l'impossibilité de distinguer les maîtres des esclaves à Athènes, ce qui est certainement plus vrai pour les métèques, souvent plus riches et plus puissants que les citoyens. D'autre part, une autre rupture de l'équilibre conventionnel de la *polis*, inhérente et sous-jacente à ce développement, confirme cela, à savoir l'atténuation de la « norme » qui établit une supériorité de l'hoplite sur le rameur : à Athènes qui a émergé après les guerres médiques ces hiérarchies s'altèrent, tandis que celle entre les deux sexes sociaux va à l'encontre de la tendance et se renforce. Les citoyennes paient pour l'expansion d'Athènes parce que dans un processus de dynamisme croissant, elles deviennent un élément de stabilité et de continuité de la communauté. L'idéologie de la cité doit donc négocier la contradiction entre l'exclusion des femmes des droits politiques et économiques et leur inclusion pour la reproduction de la *polis*. Une idéologie, rappelons-le, qui refuse l'existence du conflit, de la *stasis* inhérente au politique ;<sup>35</sup> un discours hégémonique qui se reproduit par un mécanisme lent, inconscient, automatique, non mécanique et non unitaire. Ce système d'idées, surtout dans les sociétés où il prend des formes religieuses et naturelles, affecte la conscience des groupes sociaux avec le degré d'incontestabilité qui caractérise les croyances populaires et qui leur donne la même capacité que les forces matérielles d'affecter la réalité.

---

<sup>34</sup> Vegetti 1977, 63-4.

<sup>35</sup> Alors que Loraux pense que l'idéologie sert à gommer les conflits, selon Ober (1989), elle a pour fonction de servir de médiateur, en produisant un consensus négocié.

### 3.3 Les rapports sociaux de sexe dans l'Athènes démocratique. Une perspective matérialiste

Quelles sont donc les conséquences de ces changements de régimes constitutionnels, matrimoniaux et héréditaires sur les rapports sociaux de sexes à l'époque, tant sur le plan social qu'économique ? Le cadre général des rapports entre citoyens et citoyennes à Athènes à l'époque classique a déjà été présenté dans la première partie de cet ouvrage ; quelques considérations conclusives suffiront donc.

En premier lieu, la protection de la filiation légitime aboutissait au contrôle de la sexualité féminine à la fois dans le sens de la surveillance et dans le sens de l'optimisation de la reproduction des citoyens. De plus, le système héréditaire séparait presque complètement les femmes des moyens de production, limitant autant que possible l'héritage des terres dans une société où le revenu agricole pesait beaucoup plus que celui des activités « chrématistiques » ;<sup>36</sup> quant aux autres biens, même si la dot appartenait nominalement aux épouses, elles n'y avaient presque jamais accès, puisque la possession et la gestion étaient du ressort du mari, tandis que la propriété appartenait plus tard à ses enfants. Enfin, l'institution de l'épiclérat, dont l'objectif principal était d'éviter la fuite du patrimoine de l'*oikos* patrilinéaire, avait pour effet d'empêcher la fille d'hériter même en l'absence d'héritiers masculins directs. En somme, le rôle des citoyennes dans le système successoral athénien n'était pas celui de véritables héritières, mais celui de liens généalogiques permettant aux hommes de transmettre leurs biens à d'autres hommes.<sup>37</sup>

D'autres limites aux activités des femmes étaient fixées par le plafond établi concernant la taille de leurs transactions économiques, même si, dans la pratique, ces restrictions ont probablement fait l'objet d'une certaine tolérance. L'absence de droits de propriété sur la terre signifiait que les femmes, dans les domaines agricoles qui produisaient la plus grande partie de la richesse de l'Attique, employaient leur force de travail à la culture des terres appartenant à leurs époux, dont les revenus revenaient à nouveau aux époux. D'autre part, l'attribution de tâches reproductives et domestiques aux femmes permettait à la famille et à l'État de disposer d'une autre grande quantité de travail gratuit. L'exploitation de la force de travail des femmes était particulièrement forte dans la famille paysanne : l'*oikos*, en tant que structure familiale mais aussi en tant qu'unité de production, poussait le caractère hiérarchique de la relation entre les

---

**36** Comme on l'a vu, c'est surtout à partir du IV<sup>e</sup> s. que les sources attestent l'héritage et la possession de biens immobiliers : les exemples ne sont pas nombreux et concernent en particulier les veuves riches.

**37** Griffith-Williams 2016, 116.

sexes au plus haut degré, afin d'exploiter les deux faces du rapport de production domestique.<sup>38</sup> Les études comparatives sur les rapports sociaux de sexe dans les sociétés agricoles au cours de l'histoire et dans différentes parties du monde renforcent cette hypothèse : dans ces sociétés le travail des femmes de la famille de l'agriculteur, qui consistait à s'occuper des tâches domestiques et de travaux agricoles sur la ferme, a été et reste presque exclusivement un « travail d'épouse » sans rémunération ni statut de propriétaire.

En bref, le système de la *prox* se caractérisait par une remarquable rationalité économique, en particulier dans une cité agricole et commerciale comme Athènes, caractérisée par un développement impétueux du commerce, de l'artisanat et minier, et par la confiscation des terres d'outre-mer par les clérouques ; en d'autres termes, une expansion générale de la production et de l'économie, au cours de laquelle la terre perd progressivement son rôle de lien communautaire pour devenir une unité productive. Dans ce contexte, le système héréditaire répondait à une double nécessité : s'il laissait relativement stable la propriété foncière, il mettait en revanche en circulation par le biais de la dot une masse d'argent mobile et multipliable grâce à des investissements que le mari était en droit de mettre en œuvre, en tirant profit d'une dot qui ne lui appartenait pas, mais dont il pouvait percevoir les intérêts. Donc, mettre l'accent sur le fait que les hommes ne sont pas propriétaires des dots afin de signaler l'importance de la capacité économique des citoyennes athéniennes ne doit pas conduire à une sous-estimation du poids des revenus tirés de la mobilisation des dots par les *kyrioi*.

Comment définir la condition des citoyennes athéniennes par rapport au travail et à la production ? Au cours du débat sur l'applicabilité des catégories marxistes à l'Antiquité, certains historiens ont soutenu, sur la base de la distinction entre travail productif et improductif, que dans la Grèce ancienne, la femme n'était ni un objet d'exploitation économique ni un sujet politique.<sup>39</sup> Cette conclusion repose sur deux prémisses. La première est que la seule activité exercée par les femmes dans la Grèce classique était le travail domestique et qu'elles ne contribuaient donc pas à la production de richesses. La seconde est que le travail domestique, n'étant pas salarié et n'étant pas soumis à l'extraction de plus-value, n'est pas une activité pouvant être définie comme exploitée.

**38** Meiksins Wood 1994, 176-7.

**39** Cozzo 1986, 62 note 89. Selon Kyrtatas (2002, 153), « wealthy women would bring to their husbands large dowries exercising, themselves, little or no control over them. It is mostly in such cases, I believe, that we could think of male-female relations in terms of economic exploitation ». La possibilité que ce soit le travail des femmes qui soit exploité n'est pas prise en compte.

Le premier postulat, commun à de nombreux historiens de toutes orientations, a été réfuté au cours des dernières décennies par l'analyse des sources attestant du travail extra-domestique des femmes antiques : travaillant dans des fermes familiales, elles produisaient une énorme richesse dont les fruits, comme nous l'avons vu, appartenaient aux hommes. En outre, les citoyennes libres exerçaient des emplois, salariés ou indépendants, qui produisaient d'autres richesses et sur lesquels nous ne sommes pas en mesure d'exprimer des jugements définitifs, ni sur le montant des salaires par rapport à ceux des hommes ni sur l'identité du bénéficiaire réel du salaire, la travailleuse ou son *kyrios*.

La persistance au fil du temps du gommage du travail extra-domestique des citoyennes athéniennes, qui n'a pas été entièrement éliminé, n'est pas seulement due à l'absence de sources : beaucoup d'entre elles ne sont pas nouvelles, mais ont simplement été relues sous un angle différent. Elle est plutôt due à l'androcentrisme de quelques historiens qui, en concevant le travail domestique comme la principale sphère féminine dans leur propre société, ont projeté leur vision sur l'objet de leurs études.<sup>40</sup>

Cette sphère n'est pas seulement perçue comme « principalement », mais comme « naturellement » féminine : cela a entravé et entrave encore la définition du travail domestique en tant que travail. Le fait qu'il s'agisse – dans les sociétés actuelles comme dans la Grèce classique – d'un travail non rémunéré a paradoxalement empêché qu'il soit considéré comme un travail exploité. Alors que l'esclavage est considéré comme la forme la plus radicale d'exploitation des êtres humains, l'extorsion de travail gratuit perpétrée sur les femmes dépasse la sphère de l'économique pour être placée par les spécialistes des orientations les plus diverses dans la catégorie du don ou, plus icastiquement, du « don d'amour », par le biais du déni préconçu que la famille peut être un lieu d'exploitation.<sup>41</sup> À Athènes, les citoyennes et les esclaves étaient fortement différenciés par leur statut juridique : cependant, même les citoyennes, par rapport au citoyen, bénéficiaient d'un statut d'infériorité et même leur travail était largement non rémunéré. Dans le cas des esclaves, les historiens identifient facilement les causes matérielles de leur asservissement ; dans le cas des femmes, en revanche, ils reculent dans le domaine du déterminisme naturel.

Cette disparité d'interprétation est également due à la résistance généralisée à penser les rapports sociaux de sexe en termes de conflit et de rapports de domination : la représentation des rapports

---

<sup>40</sup> Sur la vision androcentrique des faits sociaux dans les sciences de l'antiquité, Farioli 2017b.

<sup>41</sup> À ce propos, Farioli à paraître a.

patriarcaux comme naturels et nécessaires et l'universalisation du point de vue du dominant empêchent de saisir l'origine sociale de ces rapports et conduisent souvent les chercheurs, même matérialistes, à glisser facilement vers un plan idéaliste lorsqu'il s'agit des relations familiales, qui ne peuvent être conceptualisées qu'en termes psychologiques et sentimentaux, comme une coopération volontaire et partagée.

Une prise de distance du fatalisme naturaliste impose donc sa pertinence.

Pour mettre en place une réflexion sur ce rapport de domination, il est nécessaire de penser l'exploitation sous toutes ses formes, même celles qui ne passent pas par l'économie au sens le plus étroit du terme : tel est l'objectif qui pousse la sociologue Christine Delphy à formuler une théorie générale de l'exploitation qui rend compte des différentes formes d'extorsion du travail gratuit.<sup>42</sup> L'analyse de Delphy, qui concerne la société contemporaine, met à côté du mode de production capitaliste décrit par Marx et par la tradition marxiste un deuxième mode de production, le mode domestique (ou patriarcal), qui fonctionne en dehors du mécanisme de la plus-value et qui est basé sur la soi-disant « division inégale » du travail domestique et sa non-rémunération : avec le terme « travail domestique », Delphy désigne non seulement le travail ménager, mais aussi le travail gratuit effectué par les femmes dans les activités économiques de leur mari ou de leur père. Alors que le premier mode de production profite aux capitalistes, le second profite aux hommes ; ils sont cependant imbriqués l'un dans l'autre et dans d'autres rapports sociaux, comme ceux de race et d'esclavage, qui existent encore aujourd'hui de manière concrète, bien que non formelle.

Afin de définir l'exploitation issue du mode de production domestique, qui se déroule en l'absence de salaire et en dehors du marché (qui n'est pas le seul terrain des rapports sociaux et économiques), Delphy emprunte à Guillaumin la catégorie déjà mentionnée d'« appropriation », exercée par la classe des hommes sur la classe des femmes, à qui on extorque du temps et du travail. Le concept de classe est pour Delphy le moins insatisfaisant dont nous disposons pour désigner les classifications dichotomiques (à commencer par celle d'hommes/femmes) qui caractérisent la constitution simultanée des groupes sociaux et leur hiérarchisation :

Ces concepts [exploitation, classe] sont les concepts-clés du matérialisme auquel je vois deux fondements. Pour moi, le matérialisme est : « Une théorie de l'histoire, où celle-ci s'écrit en termes

---

<sup>42</sup> Delphy 2015.

---

de domination des groupes sociaux les uns par les autres ». <sup>43</sup> La domination a pour ressort ultime l'exploitation. [...] À mon sens, le matérialisme n'est pas un outil possible, parmi d'autres, pour les groupes opprimés : c'est l'outil même, précisément dans la mesure où c'est la seule théorie de l'histoire pour laquelle l'oppression est la réalité fondamentale, le point de départ. <sup>44</sup>

C'est précisément dans ce sens que la catégorie de « classe de sexe » est ici utilisée, apte à indiquer, même dans l'histoire ancienne, la dichotomie perçue et matériellement déclinée entre le groupe des hommes et celui des femmes, leur hiérarchie et le partage par les femmes, bien qu'à des niveaux et avec une intensité différents, d'une condition d'exploitation domestique. Sur le plan culturel aussi, c'est précisément en tant que groupe que les femmes sont dénigrées et infériorisées dans l'Athènes ancienne, que ce groupe social soit appelé *genos*, comme le font les Grecs à partir de l'époque d'Hésiode, ou qu'il soit appelé « groupe social » ou « classe ». La catégorie de « mode de production domestique », qui définit la classe de sexe des femmes, et celle de « travail domestique », telle que précisée ci-dessus, peuvent également s'appliquer à l'Antiquité. <sup>45</sup> La catégorie de « travail domestique » englobe de manière adéquate la double forme d'extorsion de travail exercée sur les Athéniennes de l'époque classique : d'une part, la production d'enfants et le travail ménager effectué dans l'*oikos*, d'autre part, le travail employé dans les activités économiques du mari.

Comment cela se justifie-t-il dans le discours public d'Athènes ? Face à une telle extorsion massive de main-d'œuvre féminine gratuite, il n'est pas surprenant que l'idéologie ait conçu des stratégies pour l'occulter. Le premier élément de cette idéologie est la proposition comme modèle idéal de l'épouse reléguée dans l'*oikos*, qui ne parle pas aux étrangers, qui sort rarement, et qui coordonne les travaux domestiques effectués par les esclaves ; un modèle qui ne correspond pas à la réalité, mais qui est largement reposé dans la littérature du V<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> s. La femme ainsi décrite n'est pas oisive, mais n'exerce pas de travail en dehors de l'*oikos* ; elle appartient aux classes supérieures, qui n'ont pas besoin de la contribution économique du travail féminin, mais, en tant que modèle moral, elle est proposée comme paradigme universel. Comme alternative, on trouve le modèle hésiodique de la femme-faux-bourdon, inopérante, qui vole la nourriture des hommes ; un paradigme adapté avec

---

<sup>43</sup> Delphy 2013a, 245.

<sup>44</sup> Delphy 2013b, 122-3.

<sup>45</sup> Sur l'application des catégories d'analyse de Delphy à l'histoire ancienne, Farioli 2022.

quelques modifications pour représenter les hétaires, exploiteuses de victimes masculines.

Le travail féminin est non seulement sujet à un gommage, mais aussi à la disqualification, basée sur le thème de l'intellect médiocre des femmes, caractérisé par l'irrationalité et l'incapacité à l'abstraction. Comme le dit Platon (*Resp.* 5.455c-d),

Connais-tu quelque profession humaine où le sexe mâle ne l'emporte pas sous tous les rapports sur le sexe féminin ? Ne perdons pas notre temps à parler du tissage et de la confection de fougaces et de sauces, tâches pour lesquelles les femmes paraissent avoir quelque talent et pour lesquelles il serait tout à fait ridicule qu'elles fussent battues par un homme.

L'argument selon lequel cet intellect sous-développé *kata physin* empêche les tâches élevées – un argument que Platon utilise également pour les travailleurs salariés (*Resp.* 2.371e) – trouve sa raison d'être et sa logique interne dans le fait qu'il est le résultat du système de connaissances, de valeurs et de symboles qui correspond à la part universellement attribuée aux femmes dans la division sociale du travail : la prétendue versatilité, ou plutôt la flexibilité de l'intellect féminin est une caractéristique nécessaire pour l'accomplissement du « travail de remplacement » en l'absence des maris et surtout pour le travail domestique et de soins, qui requiert adaptabilité et pragmatisme.<sup>46</sup> Il s'agit de caractéristiques construites par la division sociale du travail, qui sont exploitées et donc dévalorisées (et non l'inverse), entraînant le gommage du travail des femmes. L'interdiction des rôles de pouvoir fait de la théorie une réalité : l'exclusion des femmes des pratiques démontre leur incapacité à les mener à bien et elle révèle avec une évidence irréfutable que leur savoir, contrairement à celui des hommes, est le résultat d'une « intelligence de chose [...], expression des mouvements d'une pure matière ».<sup>47</sup> Cette conception, qui trouve ses fondements dans une conception naturaliste et finaliste des catégories humaines, implique que

la nature des uns et la nature des autres est subtilement différente et non comparable, en un mot, que leur nature n'est pas de même nature : la nature des uns serait tout à fait naturelle alors que la nature des autres serait « sociale » [...]. Ainsi, inventions du groupe des hommes et caractéristiques intrinsèques et potentielles de chacun des mâles, la civilisation et la société seraient le terme dynamique d'une création qui porterait le mâle de l'espèce

---

<sup>46</sup> Signorelli 1999.

<sup>47</sup> Guillaumin 2016, 51-2.

à « dominer », à « utiliser », le milieu naturel en vertu d'une capacité particulière, d'une orientation tout à fait spécifique de la conduite naturelle. Alors que, antagonistement, la reproduction, l'élevage des enfants, le soin de la nourriture seraient l'expression d'instincts stéréotypés, adaptatifs peut-être mais, en tout cas, expressions de la permanence de l'espèce.<sup>48</sup>

C'est précisément sur cette « idée de nature » que s'est solidement implantée l'infériorisation et la condition d'oppression des femmes, un rapport social que nous appellerons « sexage », une des modalités de l'appropriation qui va au-delà de la pure et simple exploitation de la force de travail. Le « sexage » est assez semblable à une autre relation sociale, l'esclavage, non seulement pour la caractéristique d'extorsion du travail gratuit, mais précisément pour les modalités idéologiques avec lesquelles ces deux groupes sociaux sont conceptualisés, à partir de « l'idée de nature ».

### 3.4 Citoyennes et esclaves. L'« idée de nature »

En 1978, l'article fondateur de Colette Guillaumin « Pratique du pouvoir et idée de nature (1). L'appropriation des femmes » a été publié dans le numéro 2 de *Questions féministes*, la revue théorique et militante des féministes matérialistes françaises, suivi de « Pratique du pouvoir et idée de nature (2). Le discours de la nature » dans le numéro suivant.<sup>49</sup> Dans les deux articles, la sociologue française exposait d'abord le concept d'« appropriation », distincte de la notion d'exploitation de la force de travail, en tant qu'accaparement dans sa totalité de l'individualité physique qui produit la force de travail. Cette notion, selon Guillaumin, s'est exprimée dans l'histoire sous deux formes principales de rapports sociaux, l'esclavage et le sexage, auxquels s'ajoute également le servage.

Nous avons déjà observé comment les concepts d'appropriation et de sexage sont adéquats pour décrire les rapports sociaux de sexe et les conditions de vie matérielle des femmes dans l'Athènes du V<sup>e</sup> s. : plus précisément, nous trouvons dans ces rapports sociaux la présence des quatre expressions concrètes que Guillaumin considère comme propres au « sexage », à savoir l'appropriation du temps, l'appropriation des produits du corps, l'obligation sexuelle, la charge physique des membres du groupe.<sup>50</sup> Toutes ces modalités sont en place

<sup>48</sup> Guillaumin 2016, 70.

<sup>49</sup> Les deux articles sont réunis dans Guillaumin 2016. Nous avons développé le sujet de ce paragraphe dans Farioli 2020b.

<sup>50</sup> Guillaumin 2016, 19-31.



dans la *polis* athénienne : comme nous l'avons vu, le contrôle et l'optimisation de la sexualité féminine pour la reproduction du groupe semblent particulièrement efficaces. Même dans l'Athènes classique, les citoyens « n'admettent pas que les femmes prennent une place de sujet » ; « la version qui fait d'elles des 'sexes dévorants' n'est que la face idéologique inversée du même rapport social ». <sup>51</sup> Les rapports sociaux que Guillaumin appelle « appropriation collective » et « appropriation privée » (c'est-à-dire organisée par l'institution du mariage) des femmes sont harmonieusement intégrés dans l'Athènes classique grâce au système *oikos-polis* qui protège à la fois les citoyens masculins et la cité dans son ensemble.

L'esclavage utilise un mécanisme tout à fait similaire, bien qu'il place ses objets non pas sur le plan de la minorité des droits et libertés, mais sur celui de leur absence totale. Le *status* juridique, qui a une énorme importance hiérarchique dans le monde ancien, sépare les citoyen-ne-s et les esclaves des deux sexes de part et d'autre de la frontière entre liberté et esclavage : néanmoins, les analogies entre ces deux groupes minoritaires sont multiples. Par « analogie », nous n'entendons pas une similitude approximative entre deux phénomènes, auquel cas la valeur heuristique de l'argument serait nulle. Pour être pertinente, l'analogie doit mettre en relation des phénomènes différents, ayant leurs propres spécificités, mais qui partagent des caractéristiques structurelles ou fonctionnelles communes. Dans le cas de la Grèce, les esclaves <sup>52</sup> aussi sont conçus comme « machines-à-force-de-travail », pour lesquelles « il n'existe aucune sorte de mesure à l'accaparement de la force de travail ». <sup>53</sup> De plus, ce sont les mécanismes de leur infériorisation qui sont identiques : en fait, la principale expression idéologico-discursive des rapports sociaux de « sexage » et d'esclavage est « l'idée de nature », la conception selon laquelle l'oppression de ces groupes sociaux est déterminée *kata physin*. La question centrale sur laquelle il semble légitime de fonder l'analogie entre les citoyennes des *poleis* grecques et les esclaves ne réside pas dans la caractérisation intrinsèque du concept de « nature », qui change non seulement au fil des siècles, mais aussi dans des contextes discursifs différents (la « nature » du mythe grec ou d'Homère est différente de la « nature » des philosophes ioniens ou

**51** Guillaumin 2016, 41 et 51.

**52** Il est inutile de souligner que le statut et la condition des esclaves en Grèce ne sont pas constants dans les différents contextes géographiques et au fil des siècles. Le terme « esclavage » désigne différentes formes de dépendance, parfois fondées sur la propriété de l'esclave (ce qu'on appelle *chattel slavery*, typique d'Athènes), parfois sur des liens communautaires ou avec la terre. Pour l'esclavage aussi, nous nous référons ici au cas athénien (sur lequel, Ismard 2019).

**53** Guillaumin 2016, 18.

celle d'Aristote).<sup>54</sup> Comme l'on verra, la question cruciale réside dans le problème de légitimation auquel le concept de « nature », bien que changeant, répond.

Comment l'« idée de nature » innerve puissamment le discours misogyne et gynécophobique des Grecs, nous l'avons largement vu jusqu'à présent. Il en va de même dans le discours sur l'esclavage. Dans les deux cas, la hiérarchie existante est perçue et expliquée par la prédisposition *naturelle* des groupes sociaux à commander ou à être commandés : le caractère naturel de la hiérarchie détermine également son immuabilité dans le temps. Comme nous l'avons vu, la plus importante codification de l'infériorité naturelle des femmes est réalisée par Aristote ; et c'est au Stagirite que l'on doit également une théorie qui naturalise l'esclavage. Dans le livre 1 de la *Politique*, la position des femmes et celle des esclaves sont expressément juxtaposées, sur la base de leur appartenance commune à la catégorie de ceux qui sont destinés à obéir. La famille comprend des acteurs en opposition binaire : maître et esclave, mari et femme, père et enfants (1253b 4-12), qui interagissent par nature selon des rapports non égaux (1254a 21-6). La nécessité de cette hiérarchie est liée à la possession inégale des facultés rationnelles (1260a 7-14) : seuls les hommes libres possèdent pleinement le *bouleutikon*, la capacité de décider en fonction de la raison, contrairement à toutes les figures qui les entourent par défaut (animaux, esclaves, femmes et enfants).

La proximité des femmes et des esclaves avec les animaux – bien qu'inégale et symétrique à leur inégale capacité de raisonnement – est l'un des nombreux traits qui unissent ces deux groupes sociaux, souvent assimilés par des sources anciennes et associés à la tyrannie,<sup>55</sup> et les rapprochent de la nature sauvage en opposition à la civilisation. La bestialisation et l'infantilisation connotent comme faibles à

**54** Pour un bref résumé de l'évolution du concept de *physis* entre l'époque homérique et l'époque classique, je renvoie à Farioli 2020b, 230-37.

**55** Les femmes et les esclaves sont souvent comparés dans les sources anciennes, en relation avec la tyrannie (Arist. *Pol.* 5.1313b 32-8) et la gynécocratie (voir Vidal-Naquet 1981, 267-88). Sur le rôle des femmes et des esclaves dans certains récits de fondations de cités, voir Pembroke 1970 ; Compennolle 1975a ; Delamare 2012 ; sur la gynécocratie/doulocratie présumée à Argos, Compennolle 1975b ; Chiaiese 2013. Hérodote (6.137) rappelle qu'au temps des Pélasges, où il n'y avait pas d'esclaves, les Grecs utilisaient femmes et enfants (à ce sujet, voir Pherecr. fr. 10 K.-A. ; sur le passage d'Hérodote, Canfora 1987). Les activités des esclaves étaient souvent conceptualisées comme interchangeables avec les activités féminines : selon Arist. *Pol.* 6.1323a 3-6 : « Certaines de ces magistratures n'ont évidemment, pas de caractère démocratique : telles l'inspection des femmes et l'inspection des enfants (γυναικονομία και παιδονομία), car les pauvres, par manque d'esclaves, doivent nécessairement utiliser femmes et enfants comme serviteurs ». Xen. *Oec.* 12.17-19 parle de l'éducation des esclaves dans des termes similaires à ceux utilisés pour l'éducation des épouses. Sur les relations et les similitudes entre les représentations des femmes et des esclaves dans les sources grecques, Joshel, Murnaghan 1998. Sur le couple femmes-esclaves par rapport au désordre de la cité, Loraux 1989, 277-80.

la fois l'intellect et le sens moral des femmes et des esclaves, postulant la nécessité d'un maître pour les contrôler et les diriger pour le bénéfice commun : « Toute initiative politique de la part des appropriés sera rejetée [...], mais aussi réprimée comme irruption terrifiante de la « Nature » [...], comme une régression vers les zones obscures de la vie instinctive. Et sera discréditée ». <sup>56</sup>

La tendance à bestialiser et à infantiliser les groupes opprimés est récurrente au cours des siècles : Noirs, Juifs, communistes, prolétaires, colonisés, se sont transformés en véritables races sociales. Le processus de racisation est également propre au *genos gynaikon* des Grecs et a pour effet de nier l'individualité. Si on est défini comme une femme ou un esclave, on est précédé d'un récit social (explicite ou non) qui réduit toutes ses conduites, ses choix, ses pensées à une conduite d'espèce, qui les rattacherait de manière nécessaire à sa supposée communauté d'appartenance ou de sexe. Comme il l'affirme Guillaumin, l'individualité est un effet pratique de la position de dominant : le majoritaire a la possibilité de se dire et d'être dit de manière singulière, sans qu'aucun récit ne le précède, en même temps qu'il a seul le droit de représenter tout le monde, la généralité, l'universel. C'est aussi pour cette raison qu'il existe dans la Grèce ancienne un *genos gynaikon* et non un *genos andron*.

Au cours des siècles, la bestialisation a été et est encore utilisée pour l'infériorisation des femmes, des Noirs et des prolétaires, ainsi que leur assimilation à des enfants ayant besoin d'être guidés. L'ensemble de *topoi* qui accompagne cette démarche est semblable à celui observé pour les femmes et les esclaves dans l'Athènes ancienne, c'est-à-dire une triple infériorisation du point de vue physique, psychique et moral : comme l'observe Fanon, « le langage du colon, quand il parle du colonisé, est un langage zoologique [...] ». Le colon, quand il veut bien décrire et trouver le mot juste, se réfère constamment au bestiaire ». <sup>57</sup>

Quant aux classes « inférieures », leur mode de vie a été décrit au fil des siècles comme analogue à la condition des sauvages et lié à des caractéristiques qui n'ont rien à voir avec l'économie : les conflits de classes ont été exposés en termes de race, <sup>58</sup> les travailleurs manuels ont été décrits comme destinés à accomplir des tâches d'« hommes-bœufs ». <sup>59</sup> Cela signifie que si un travailleur est forcé d'accomplir une

<sup>56</sup> Guillaumin 2016, 75.

<sup>57</sup> Fanon 2002, 45.

<sup>58</sup> Chevalier 1958.

<sup>59</sup> Cette définition est de Frederick Taylor qui, dans ses *Principles of Scientific Management*, affirme la nécessité d'une masse d'« hommes-bœufs », si obtus et patients qu'ils ressemblent, du point de vue de la structure mentale, à un bœuf plus qu'à tout autre type d'être humain.

tâche qui le rapproche d'une bête de somme, la raison n'en est pas l'organisation du travail, mais sa nature de sous-homme dirigé par des hommes qui sont par nature supérieurs. Inévitablement, l'accent se déplace vers le danger de ces catégories, surtout, mais pas seulement, lorsqu'elles entrent en conflit avec les classes dominantes : il suffit de penser à la bestialisation et à la monstrification des Sans-culottes pendant la Révolution française, représentés comme des animaux, des vampires sanguinaires et des cannibales ; des Pétoleuses de la Commune de Paris sous forme d'Amazones ou de Harpies ; ou des Bolcheviks comparés par Churchill à une armée de babouins.<sup>60</sup>

Dans le discours aristotélicien, le mécanisme de naturalisation qui explique et justifie la domination du groupe social des esclaves par les citoyens est analogue à celui qui légitime le « sexage » :

Un être qui par nature ne s'appartient pas, mais est l'homme d'un autre, cet être-là est par nature esclave : est l'homme d'un autre conqué, étant homme, est objet de propriété ; or un objet de propriété est un instrument ordonné à l'action et séparable. (*Pol.* 1.1254a 13-17)

Le passage révèle une limite dans l'argumentation aristotélicienne. Si la naturalisation du *genos gynaikon* est simple à articuler, puisque les composantes de cette classe de sexe sont caractérisées par un marqueur physique évident, ancré dans la biologie, il est moins facile de justifier le concept d'« esclavage par nature ». En l'absence d'une évidence physique, comme la peau noire le sera des siècles plus tard, il est difficile de construire une notion de *genos doulon*, la « race des esclaves » sur une base anatomique. Comment peut-on, par exemple, définir « esclave par nature » un prisonnier de guerre qui était libre avant d'être capturé ? Au cours du livre 1 de la *Politique*, Aristote revient plusieurs fois sur la question, de manière pas toujours claire, parfois reconnaissant les limites de la notion d'« esclavage par nature » (1254b), parfois liant l'esclavage à la nécessité de la hiérarchie entre les hommes sur la base de leurs facultés rationnelles (1254b 10-26) :

Tous les êtres qui sont aussi différents des autres que l'âme l'est du corps et l'homme de la bête [...] sont par nature esclaves : mieux vaut pour eux être soumis à ce genre d'autorité. Ainsi celui-là est esclave par nature qui peut appartenir à un autre (aussi lui appartient-il en fait) et qui n'a part à la raison que dans la mesure où il peut la percevoir, mais non pas la posséder lui-même. Les autres animaux ne perçoivent pas la raison, mais obéissent à des impressions. Quant à leur utilité, la différence est mince : esclaves et

---

**60** La comparaison a été faite dans un discours prononcé par Churchill en novembre 1918 et est rappelée par l'un de ses biographes, M. Gilbert (*Winston S. Churchill*, vol. 4 [1917-22]. Londres, 1975, 227).

animaux domestiques apportent l'aide de leur corps pour les besoins indispensables.

Aristote s'efforce de trouver un marqueur physique pour signaler la différence constitutive entre les esclaves et les libres, encore une fois du point de vue de la fonction :

Aussi bien la nature veut-elle marquer elle-même une différence entre les corps des hommes libres et ceux des esclaves : les uns sont forts pour les tâches nécessaires, les autres, droits de stature et impropres à de telles activités, mais aptes à la vie politique. (1254b 27-34)<sup>61</sup>

Le philosophe est alors contraint d'admettre qu'il existe plusieurs exceptions à cette règle mais, malgré les doutes et les oscillations, il finit par conclure qu'« il est donc évident qu'il y a par nature des gens qui sont les uns libres, les autres esclaves, et que pour ceux-ci la condition servile est à la fois avantageuse et juste » (1255a 1-2).

Les hésitations d'Aristote montrent l'importance de la marque physique pour innover la croyance en l'existence de catégories naturelles ; le système des marques naturelles a en effet la capacité de rendre visibles les groupes minoritaires, tout en rendant invisible le rapport de domination qui les implique :

Quel signe porte avec le plus de force le refus de l'identité ? Quel moyen permet de faire de la différence souhaitée un blason identifiable, sinon le signe physique, la « marque » ? Cette marque [...] est garante de la vérité de ces différences, de leur irréversibilité et de leur caractère d'essence, car le signe physique ne se change pas [...]. Les caractères physiques du majoritaire n'ont pas le statut de marque, en effet ils ne sont pas destinés à être des limites ni des spécifications. [...] Ce qui prend rang de marque est réservé au minoritaire et ne prend son sens que dans son rapport à ce qui n'est pas marqué ; la race prend son sens de ce qui n'est pas racisé. La signification de la notion de race pour ceux qui sont racisés n'apparaît qu'à la lumière du système de signification propre aux dominants.<sup>62</sup>

**61** L'idée d'une différence physique entre esclaves et libres est déjà attestée par Theognis (VI<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> s) : « Jamais une tête d'esclave n'est droite : elle est toujours penchée, et repose sur une nuque oblique » (1.535). Un autre élément distinctif de l'esclave est l'absence de *logos*, qui unit la barbarie et l'esclavage ; mais au fil du temps, l'idéologie est venue définir le travail manuel comme une marque d'esclavage. Peu à peu, les esclaves et les salariés ont été perçus comme opposés aux citoyens libres, à tel point qu'en 322-321 av. J.-C. Antipatros promulgua une loi qui restreignait la citoyenneté sur base censitaire.

**62** Guillaumin 1972, 76-7.

Il ne reste donc plus qu'à conclure que dans l'Athènes de l'âge classique les deux groupes sociaux les plus particularisés, dévalorisés et naturalisés en tant que « races » sont les femmes et les esclaves. Ce n'est pas un hasard si ce sont les deux mêmes groupes sociaux sur lesquels s'exercent l'extorsion du travail gratuit et l'appropriation de l'individualité physique ;<sup>63</sup> les deux mêmes groupes qui garantissent la survie biologique et en partie économique de la *polis* démocratique. À cet égard, il est pertinent de noter qu'en Grèce la croissance de l'utilisation idéologique de l'idée de nature en relation avec les esclaves suit la même courbe chronologique que la croissance du discours naturaliste anti-féminin : c'est précisément à partir du V<sup>e</sup> s. que le statut des esclaves et leur réification sont progressivement liés à la *physis*.

Chez Homère, l'esclavage était représenté comme la conséquence d'une défaite militaire ; à cette époque, cette condition n'était pas *kata physin*, ni dérivée d'une infériorité ethnique ou culturelle, mais était liée aux résultats des conflits. Au fil du temps, et grâce à la fréquence des guerres, les prisonniers esclaves sont progressivement devenus une marchandise vendue sur les marchés et importée dans les cités grecques. Ils étaient dépourvus de droits, des objets de propriété transférables comme tout autre bien mobilier. Après les guerres médiques s'est généralisée la croyance que le barbare avait une nature servile ; à la fin du V<sup>e</sup> s., dans le traité d'Hippocrate *Sur les airs, les eaux et les lieux*, une première théorisation du concept est formulée selon laquelle l'attitude à la soumission, donc à l'esclavage, est liée aux caractéristiques politiques et climatiques des terres « barbares », c'est-à-dire à leurs gouvernements absolutistes et au climat constant qui rend les habitants paresseux. C'est précisément à cette époque que s'est généralisé l'esclavage-marchandise à grande échelle, c'est-à-dire l'« élevage », l'importation et la vente d'esclaves sur les marchés.

La relation entre l'extension de l'esclavage-marchandise et l'application de l'idée de nature à celui-ci n'est pas une coïncidence. Auparavant, l'acquisition individuelle d'esclaves par la guerre était « le fruit d'un rapport de force ; force qui intervient comme moyen d'acquisition d'individualités matérielles non explicitement et institutionnellement destinées antérieurement à l'appropriation » ;<sup>64</sup> par conséquent, puisque ce destin pouvait affecter tout homme et tout peuple

**63** Il est curieux qu'en ce qui concerne le monde animal également, la dévaluation de certaines espèces soit inversement proportionnelle à l'utilisation de leur force de travail ou de leur corps comme nourriture par l'homme : alors que les espèces domestiques exploitées par l'homme sont représentées comme des corps utiles, dépourvus de charme, d'élégance, d'intelligence ou de courage, les animaux sauvages, souvent des félins, sont gratifiés d'attributs positifs.

**64** Guillaumin 2016, 56.

belligérant, l'idée d'un « esclavage par nature » n'existait pas. « Par contre lorsqu'une classe appropriée est constituée et cohérente [...] l'idée de nature se développe et se précise » ;<sup>65</sup> en Grèce cela se produit lorsqu'il est possible d'acheter sur le marché des individus appartenant à une classe déjà constituée et déjà collectivement appropriée, celle des esclaves, et lorsque le système esclavagiste devient décisif pour la survie de la *polis*.<sup>66</sup>

Le fait qu'Athènes était une démocratie – une nouveauté pour le monde ancien – rend la formalisation de l'idée de « nature » particulièrement importante : les esclaves doivent être esclaves par nature ou leur existence devient idéologiquement inacceptable, un paradoxe dans une société qui a pour point fort la conviction de la liberté et de l'égalité entre les citoyens. Et l'antinomie est d'autant plus aiguë que ce que le citoyen exerce sur l'esclave est précisément ce pouvoir tyrannique que la démocratie athénienne prétend abhorrer.<sup>67</sup> Ce paradoxe est présent dans d'autres systèmes de domination ou d'appropriation tout au long de l'histoire : tandis que les groupes dominants se définissent par leur contrôle de la nature et par des mécanismes créateurs d'histoire et de civilisation (le sacré, la propriété, l'action sur le réel ou, dans le cas athénien, l'invention de la démocratie), ils réservent les traits « naturels », donc répétitifs, passifs et mécaniques, aux groupes dominés.<sup>68</sup>

Un problème analogue de légitimation d'une égalité limitée se posera plusieurs siècles plus tard dans le monde qui émerge de la Révolution française, qui se présente comme projeté vers l'universel, alors qu'en fait il ne l'est pas : comment justifier l'inégalité entre les êtres humains et comment résoudre le dilemme moral qui en découle ? La réponse consiste à identifier des groupes qui sont exclus « par nature » de l'universel, de sorte que l'inégalité serait moralement justifiée comme étant « naturellement » fondée.<sup>69</sup>

Sur la base des sources, analysées à la lumière des outils théoriques développés par Colette Guillaumin, on peut donc conclure que le cas athénien est un exemple clair de la manière dont la justification fondée sur l'« idée de nature » des rapports d'esclavage et de « sexage » est secondaire et consécutive, sur un plan chronologique et logique, à la cristallisation des rapports d'appropriation

---

65 Guillaumin 2016, 56-7.

66 La contribution du travail des esclaves à l'économie athénienne est débattue : que l'on accepte ou non la définition de « société esclavagiste », que l'on donne plus ou moins de poids à la contribution du travail libre, il reste incontestable que le travail des esclaves a eu un poids très important dans l'économie de la cité.

67 Vegetti 1977, 129-30.

68 Guillaumin 2016, 67-73.

69 À ce propos, Capitan 1993.

eux-mêmes. Si l'esclavage et la domination des femmes existaient avant la *polis* démocratique, l'idée de leur différence et de leur infériorité « selon la nature » (sur une base anatomique, physiologique, intellectuelle et morale) ne se formalise dans tous les domaines de la connaissance, innervée par l'émergence de la pensée rationnelle, qu'après la diffusion à grande échelle de l'esclavage et l'intensification du contrôle des femmes pour les besoins de la reproduction de la cité. À la même époque, après les guerres médiques, la figure du barbare est également codifiée, en antithèse politique et culturelle du citoyen de la *polis* et en renforcement de l'identité athénienne. Ici aussi, la tragédie joue un rôle dans la transmission et la création de la pensée hégémonique.<sup>70</sup> Ainsi, même en ce qui concerne la fonction de l'« idée de nature », le recours à l'analogie s'avère une fois de plus légitime et précieux : il permet de réfuter l'idée que ces deux systèmes d'oppression différents, celui des femmes et celui des esclaves, appartiennent à deux niveaux de réalité différents, l'un issu de l'histoire et l'autre de la nature, et donc de légitimer l'extension du concept d'exploitation à l'oppression patriarcale.

Au fil du temps, dès les dernières années de la guerre du Péloponnèse, un débat s'engage où le système de valeurs de la *polis* démocratique est contesté : ce sont probablement les sophistes qui ont introduit le thème de l'égalité naturelle de tous les hommes. Cette discussion continue dans la philosophie postérieure et dans la période hellénistique : la seule hiérarchie à rester presque entièrement dans l'ombre est celle entre l'homme et la femme. Dans la tragédie du V<sup>e</sup> s., on peut observer un écho de ce débat, que les historiens reprendront à partir du IV<sup>e</sup> s. Le principal promoteur de cette réflexion sur la scène est Euripide, qui développe une série de provocations caractéristiques de sa poétique, à partir du renversement du sens des concepts de noblesse et de liberté. Malgré cela, les provocations s'arrêtent devant le *genos gynaiikon* : Euripide propose des réflexions novatrices sur la condition des femmes, mais non des renversements de sens sur le caractère naturel de l'inégalité entre les sexes. L'ordre de la *polis* vacille à la fin du V<sup>e</sup> s., mais les catégories sur la *physis* des femmes semblent résister à tout changement. Plus tard, la réflexion sur l'esclavage conduira à contester sa naturalité - pensons aux écrits de Dion de Pruse, qui reprennent l'élaboration athénienne du IV<sup>e</sup> s. - mais la naturalité de la hiérarchie qui prévoit la soumission des femmes ne semble jamais être mise en doute.<sup>71</sup>

La nature féminine inventée par l'idéologie naturaliste comprend également sa dangerosité, une caractéristique attribuée au cours de

<sup>70</sup> Hall 1989.

<sup>71</sup> Nous tenons à remercier M. Vittorio Saldutti pour les suggestions qu'il nous a offertes sur ce sujet.



l'histoire aux classes opprimées, aux pauvres, aux groupes marginaux politiques, religieux et d'origine étrangère. La gynécophobie se greffe sur l'idée de nature pour constituer l'aspect idéologique d'un rapport social de domination. L'idée que les esclaves sont dangereux est, en revanche, peu commune à Athènes, et à l'époque classique, l'effort déployé par les poètes et les hommes de science pour corroborer l'idéologie naturalisante sur les esclaves est moindre que celui déployé pour illustrer, décliner et démontrer rationnellement l'infériorité et la menace du sexe féminin.<sup>72</sup>

À première vue, le fait est étonnant : pourquoi les Athéniens ne craignaient-ils pas leurs esclaves comme ils craignaient les femmes ? Pourquoi n'ont-ils pas ressenti le besoin de mettre en place un récit doulouphobique tout aussi puissant ? Les sources d'époque classique témoignent de la présence diffuse d'une peur de devenir esclave, sans doute supérieure à la peur que suscitent les esclaves eux-mêmes.<sup>73</sup> D'autres indications d'une peur non généralisée des esclaves sont le fait que les Athéniens confiaient l'ordre public de la cité à des esclaves scythes et, comme le rappelle Ducrey, la façon dont était organisé l'esclavage dans les mines.<sup>74</sup> Il est vrai qu'à Athènes, contrairement à Sparte, il n'y a pas eu de révoltes d'esclaves, à part une évasion d'esclaves des mines du Laurion en 411 après l'occupation spartiate du Décélie ; mais il n'y avait pas non plus de révoltes de citoyennes contre leurs maris, sauf dans l'imagination d'Aristophane. La réponse réside peut-être dans l'objet de la peur : ce que les citoyens craignaient, ce n'était pas des révoltes de masse, mais le relâchement des mécanismes qui permettaient la reproduction politique et économique de la *polis*. Un tel mécanisme n'aurait pu être produit, dans le cas des esclaves, que par une désertion massive, peu probable compte tenu de l'inhomogénéité de ce groupe social. Dans le cas des femmes, une révolte encore plus improbable n'aurait pas été nécessaire pour saper les fondements de la *polis* : chaque femme possédait en effet l'arme potentielle pour compromettre les droits de citoyenneté. Et comme nous l'avons vu, c'est précisément sur les troubles de la filiation que portent de nombreuses représentations de femmes dangereuses.

La seule forme de pensée qui, dans les milieux athéniens, s'attachait sur le danger des esclaves, souvent associées aux femmes, était

<sup>72</sup> La notion de *genos doulon* à l'époque classique n'est attestée que dans un fragment d'Euripide fr. 49 Kn. « Je l'ai démontré : c'est bien une méchante race que celle des esclaves (οὕτω γὰρ κακὸν δούλων γένος), toute en ventre, et qui ne s'avise de rien au-delà », alors que plus fréquemment on parle des « esclaves » comme d'une catégorie (Eur. fr. 86 Kn. « Quiconque parmi les mortels se fie à un esclave (δούλω), mérite chez nous le reproche d'une immense sottise »).

<sup>73</sup> Sur la peur des esclaves et la peur de l'esclavage, voir Serghidou 2007.

<sup>74</sup> Ducrey 2007, 14.

le discours antidémocratique : déjà Platon (*Resp.* 8.563b) déclarait que « Le dernier excès où atteint l'abus de la liberté dans un pareil gouvernement, c'est quand les hommes et les femmes qu'on achète ne sont pas moins libres que ceux qui les ont achetés. J'allais oublier de dire jusqu'où vont l'égalité et la liberté dans les rapports des hommes et des femmes ». Aristote aussi (*Pol.* 5.1313b 32-8), comme nous l'avons vu, mettait en garde contre les excès de la démocratie extrême, qui desserrait les rênes sur les femmes et les esclaves ; la liberté de manœuvre de ces deux groupes sociaux était, selon le philosophe, également propre à la tyrannie.<sup>75</sup>

De même, l'auteur du pamphlet oligarchique écrit dans les dernières décennies du V<sup>e</sup> s. et incorporé dans les manuscrits de Xénon (*Ath. Pol.* 1.10) affirme qu'« un manque extrême de discipline (*akolasia*) prévaut à Athènes chez les esclaves et les métèques ». Selon les conservateurs, la démocratie extrême, en promouvant le concept de liberté, subvertissait les principales relations hiérarchiques, ouvrant la possibilité de licences excessives accordées tant aux femmes qu'aux esclaves. Les détracteurs de la démocratie ont utilisé la liberté de ces deux catégories comme exemples d'une dangereuse violation de l'ordre naturel. Ces fantasmes sur la gynécocratie et l'*akolasia* des esclaves ne visaient pas les femmes ou les esclaves, mais la démocratie dans ses formes les plus extrêmes : une fois de plus le *medium* pour l'expression de ces concepts était des catégories opprimées, les femmes et les esclaves.<sup>76</sup>

Les citoyennes, comme les esclaves,<sup>77</sup> ne constituaient pas une catégorie homogène à Athènes : elles appartenaient à des classes sociales différentes, à des âges différents, à des statuts matrimoniaux différents. Les notions d'« appropriation » et de « mode de production domestique » peuvent-elles être appliquées à une catégorie générale de « femmes » ou de « citoyennes », ainsi qu'à la catégorie « esclaves » ? Il est opportun de revenir sur ce sujet dans ces conclusions,

<sup>75</sup> Arist. *Pol.* 5.1313b 32-8 affirme : « les pratiques que l'on trouve dans la démocratie sous sa forme extrême sont toutes de caractère tyrannique : pleins pouvoirs aux femmes à la maison (*gynaikokratia*) pour qu'elles rapportent contre leurs maris, bride lâchée aux esclaves pour la même raison ».

<sup>76</sup> Jameson 1997, tout en demandant pourquoi la peur du danger féminin est utilisée à Athènes pour critiquer la démocratie, fournit une réponse dissociée des relations sociales : concernant les intrigues comiques sur les femmes au pouvoir, il conclut que « at a deeper level, however, they may express the permanent anxiety of the Greek masculine world over its imperfect control over the female other half ».

<sup>77</sup> Les esclaves athéniens étaient employés pour une pluralité de tâches, dans un *continuum* de rôles qui allait du travail dur dans les mines aux activités agricoles, au service domestique, et aux fonctions spécialisées de pédagogue ou d'économe ; les esclaves publics étaient employés dans l'administration de l'État (Ismard 2015). Ils pouvaient effectuer un travail rémunéré et même être émancipés, mais pour la plupart, leur travail était en contrepartie de leur maintien en vie.

car, dans le débat des dernières décennies, postuler une oppression commune, bien qu'à un degré variable, pour des femmes caractérisées par différents déterminants déclenche immédiatement des accusations d'essentialisme ou de réductionnisme sociologique. Danielle Juteau répond à cette accusation, souvent utilisé comme prétexte pour attaquer les fondements théoriques du féminisme matérialiste, de manière synthétique et très claire :

Deux remarques s'imposent. Théoriser ce rapport transversal spécifique n'équivaut pas à le placer au-delà d'autres clivages sociaux ni à reléguer d'autres rapports à l'arrière-plan. C'est une étape qui met à découvert un rapport occulté, préalable à son articulation à d'autres rapports sociaux, nécessaire à la théorisation de l'hétérogénéité sociale qui en résulte. Deuxièmement, en rattachant la différenciation sociale à la hiérarchisation et au rapport social, le féminisme matérialiste perçoit la construction idéologique de la différence sexuelle [...]. Pour Guillaumin, la catégorie « femmes » est avant tout constituée dans un rapport concret d'appropriation, lequel possède deux faces qui sont imbriquées, l'une matérielle et l'autre discursive. De là à affirmer que l'appropriation entraîne des situations et des expériences identiques, que les femmes sont partout les mêmes, qu'elles font partout la même chose et sont pareillement opprimées, il y a un pas que la théorie du sexage ne franchit pas [...]. Chez Guillaumin, hétérogénéité et homogénéité ne s'opposent pas, elles sont indissociables et se conjuguent au sein d'un même rapport.<sup>78</sup>

C'est, au contraire, l'idéologie naturaliste qui présente les femmes comme une catégorie homogène, comme un *genos* : et c'est précisément en levant les voiles de l'idéologie naturaliste que se révèle leur hétérogénéité, unie par un même mécanisme d'oppression qui agit à différents niveaux et avec une intensité différente. Dans l'Antiquité comme de nos jours, un paradigme qui englobe le concept de « sexage » présente l'avantage d'en identifier les enjeux spécifiques, comme la division sexuée du travail et les bénéfices matériels et psychologiques qu'en tirent les hommes. L'inclusion du « sexage » évite le dérapage qui renvoie la violence contre les femmes à la culture plutôt qu'à un outil de la domination masculine.<sup>79</sup>

La longévité et la vitalité des croyances et des théories sur le danger féminin tout au long de l'histoire et de l'élaboration culturelle de l'Occident ne peuvent s'expliquer en termes de simple topique : cette constance, en revanche, trahit la continuité de leur usage

<sup>78</sup> Juteau 2010, 77-8.

<sup>79</sup> Juteau 2010, 79.

idéologique. Les dispositifs misogynes et gynécophobiques et la figure idéologique de la femme dangereuse dans l'Athènes classique constituent ainsi un cas de micro-histoire, un indice à partir duquel élargir le regard sur les rapports sociaux de l'époque et leur évolution, en analysant les ruptures historiques, mais aussi les continuités, et la mise en évidence des mécanismes de domination toujours en action aujourd'hui, comme l'« idée de nature ».

Car, comme l'a déclaré Marc Bloch et comme sa mort dans les rangs de la Résistance française en a témoigné, « l'ignorance du passé ne se borne pas à nuire à la connaissance du présent ; elle compromet, dans le présent, l'action même ».<sup>80</sup>

---

**80** Bloch 1949, 11.