



CLIO. Histoire, femmes et sociétés

4 (1996)

Le temps des jeunes filles

Pierre Brulé

Des osselets et des tambourins pour Artémis

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Pierre Brulé, « Des osselets et des tambourins pour Artémis », *CLIO. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 4 | 1996, mis en ligne le 01 janvier 2005, consulté le 11 février 2012. URL : <http://clio.revues.org/429> ; DOI : 10.4000/clio.429

Éditeur : Presses universitaires du Mirail
<http://clio.revues.org>
<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur :
<http://clio.revues.org/429>

Document généré automatiquement le 11 février 2012. La pagination ne correspond pas à la pagination de l'édition papier.

Tous droits réservés

Pierre Brulé

Des osselets et des tambourins pour Artémis

Cheveux coupés...

- 1 Il va être question des filles des Grecs, de leur âge, de leur corps et de leur rapport aux hommes. Au cours de cette tentative de restitution nous n'entendrons presque jamais la voix de ces évanescences figures, il nous sera donc difficile d'éviter une certaine tendance à l'abstraction. Les sources commandent, elles qui sont souvent juridiques et laissent si peu de place au témoignage vivant. Il convient donc de s'intéresser dès que possible aux rares filles que l'on peut approcher, et pour cela il faut d'abord donner la parole aux poètes. Certes, ceux que nous convoquons ne comptent pas parmi l'élite, ce sont de ces fabricants de poésies « utilitaires » composant tantôt un hymne pour un vainqueur, tantôt une épithète pour des parents éplorés, tantôt une épigramme votive pour un dévot. Que ces textes aient été écrits pour être gravés ou non sur des stèles, puis qu'ils aient été ensuite repris, réutilisés, hors de tout contexte réel, importe peu, la vérité des tableaux qu'ils brossent est ailleurs, dans le ton, la manière, et cela suffit à justifier qu'on les convoque ici. En voici un que nous a laissé Antipater de Sidon.

La vierge Hippè a relevé sur le haut de sa tête
Les boucles de son abondante chevelure,

En essuyant ses tempes parfumées.

C'est que déjà pour elle est arrivé le temps du mariage.

Et nous, bandeaux qui tenons la place de ses cheveux coupés,

Nous réclamons ses grâces virginales.

Artémis, puisse par ta volonté le jour de son mariage
Être aussi celui de la maternité

Pour la fille de Lycomèdeidès, qui aime encore les osselets.¹

- 2 Les épigrammes votives présentent d'ordinaire une structure d'une banalité à toute épreuve ; leur formule de base en est simple et stricte : un dédicant (sujet, nominatif) offre un objet (accusatif) généralement à une divinité (datif) ; l'occasion est souvent mentionnée aussi, mais n'est pas nécessaire. Hippè offre sa chevelure à Artémis (pour son mariage).
- 3 La coutume est répandue. L'oblation de la chevelure (partielle ou totale) à l'occasion d'un passage d'âge (mariage pour les filles, puberté pour les garçons) en l'honneur des divinités protectrices de la jeunesse (le plus souvent Artémis pour les filles et Apollon pour les garçons) se pratique dans toute la Grèce et à toutes les époques.
- 4 Hippè « La Cavale »² est dans le *passage*, elle se trouve donc dans cette situation critique particulière décrite par A. Van Gennep, mais bien oubliée depuis, celle du « pivotement du sacré »³. Selon lui, le sacré ne se présente pas comme une valeur absolue, n'est pas une qualité permanente de tel ou tel, mais dépend de la position qu'occupe l'individu dans la société, il endosse successivement des valeurs relatives. « Tour à tour, selon que l'on se place en un endroit ou en un autre de la société, il y a un déplacement des cercles magiques ». Au cours de sa vie, chaque individu « pivote » de certaines valeurs du sacré à d'autres, et ce pivotement est dramatisé par des rites qui aident aux nécessaires transformations biologiques et sociales. Le passage dans lequel Hippè se trouve engagée est clair. Elle passe de la virginité (*parthenos*, v. 1, *parthenias*, v. 4) au mariage (*gamos*, v. 3 et 5). Et il convient de ne pas prêter aux mots des contenus d'aujourd'hui, ou empruntés à des cultures qui nous sont plus familières, donc des sens qui ne sont pas les leurs. *Parthenos* : « non mariée », si l'on veut, mais plutôt « vierge », ne renvoie a priori à aucune notion de développement physique ou sexuel, et n'est pas lié à un âge.

En revanche, de l'autre côté, le *gamos* est explicitement rattaché, on le voit, à la procréation : par la volonté d'Artémis le mariage et la procréation surviendront simultanément pour Hippè. On ne quittera pas la *nymphè* (car c'est aussi son nom en ces circonstances) sans parler évidemment de ses osselets, qu'elle « aime encore ». Cet « encore » de la traduction est une trahison littérale, si je l'ai maintenu néanmoins c'est en raison d'une justesse de fond, il dit mieux la vérité du temps. Ce qui nous frappe, c'est en effet le télescopage du temps. Cette fille qui « aime les osselets », c'est celle qui offre sa chevelure à Artémis pour le succès génésique de son mariage et qui, donc, se prépare à devenir, dans l'instant même, l'épouse et la mère. Hippè quitte ses osselets pour le lit de l'homme auquel on la donne. En même temps, Hippè « pivote » dans le sacré et quitte ses « grâces virginales », qui sont aussi celles d'Artémis, pour un tout autre monde religieux, celui des femmes adultes où interviennent d'autres divinités spécifiques. Une autre évocation, celle de Timaréta dans une épigramme anonyme va compléter le tableau esquissé avec Hippè.

Au moment de se marier, Timaréta, t'a consacré ses tambourins,

Le ballon qu'elle aimait, la résille qui retenait ses cheveux,

À toi La Marécageuse.

Et ses boucles, elle les a dédiées, comme il convenait,

Elle vierge, à la déesse vierge Artémis, avec ses vêtements de jeune fille.

En retour, fille de Léto, étend la main sur la fille de Timarétos

Et veille pieusement sur cette pieuse fille.⁴

Timaréta s'adresse aussi à Artémis, mais c'est une Artémis particulière, c'est la *Limnatis*, celle « du marécage ». C'est, entre autres, le nom d'un fameux sanctuaire péloponnésien de la déesse qui sert de cadre à des stages initiatiques des filles de Sparte. C'est donc bien en tant que divinité conductrice du passage d'âge que Timaréta sollicite son aide par ces offrandes. Les objets dont elle fait l'hommage à Artémis sont évidemment choisis en fonction de leur charge symbolique. Les cheveux. Longs et libres durant l'enfance, en amont, puis coupés pour coucher avec le mari, seront sagement dissimulés par l'épouse en aval. Ses vêtements. Ce sont ses vêtements de l'amont ; d'autres textes nous disent ce qu'ils sont : des sous-vêtements féminins. « Les *parthenoi* qui sont sur le point de s'unir à un homme offrent leurs ceintures virginales à Artémis » (Apostolios, 10, 96). Ces « ceintures » ne sont pas là seulement comme l'effet d'une pudeur des traducteurs modernes pour signifier des linges intimes, l'euphémisme est aussi le fait des Grecs eux-mêmes. Ses tambourins. Non des jouets, mais des instruments de musique qui ont permis à Timaréta de tenir sa place dans les chœurs religieux auxquels elle a participé. Et nous retrouvons le pivotement de Van Gennep : comme elle abandonne sa chevelure enfantine, ses vêtements et sous-vêtements de vierge, elle s'éloigne pour toujours des chœurs virginaux, généralement artémisiaques, pour d'autres groupes culturels autrement composés et qui s'adressent à des divinités particulières avec des moyens différents. Enfin son ballon. Il va avec les osselets et s'oppose clairement aux instruments ménagers : gril, tamis, clefs et pots dont elle prendra rituellement possession, dans la maison de l'époux, à la fin de la cérémonie du mariage.

La lecture attentive de ces poèmes nous introduit peu à peu dans un monde qui nous est plus étranger qu'on ne le pense habituellement.

D'abord, j'y reviens, cette saisissante contraction du temps. Des jouets de l'enfance à l'amour et à la maternité : tout cela défile à une allure, pour nous, vertigineuse. C'est une vie en accéléré : elle vient de ranger ses poupées qu'on l'appelle déjà pour revêtir la « robe » des noces et se coiffer du voile rituel ; pourvu que l'on puisse bientôt préparer le berceau !... Ce que décrivent ces épigrammes c'est un passage brusque de l'enfance à la maturité. Allez donc chercher ici l'adolescence, y trouve-t-on seulement ce que nous appelons la jeunesse ?

Mais la principale dimension est sans doute psychologique : ces poèmes (dont les auteurs sont des hommes) peignent une jeune épousée qui se rend vers la couche nuptiale comme

à reculons, qui porte son regard vers la maison de son père où se trouvent les vestiges de son enfance. Il y a, je crois, beaucoup de justesse dans ce trait des poètes. La fille ne quitte pas aisément la maison de son père. Je peux faire appel sur ce sujet au témoignage du droit athénien du mariage qui laisse au père de l'épousée un droit de reprise sur sa personne, le droit d'aphérèse. Ce droit ne dit rien d'autre que cela : même ayant acquis le statut d'épouse et dépendant donc d'un nouveau *kyrios* (« tuteur » ; auparavant : son père, maintenant, son mari), la femme reste la fille de son père. Quoi qu'il en soit du droit matrimonial, combien doit être difficile l'apprentissage de la nouvelle *maison* !

10 Le rituel dit aussi l'emprise du passé récent sur la fille. Pour accéder en effet au *thalamos*, qui est la chambre nuptiale, il convient que la fille soit pure : et, un peu partout dans le monde grec, nous avons des témoignages de ces rites de purification, par l'eau de telle source, celle de telle fontaine ; dans ces rituels, il s'agit tout à la fois de puiser une eau réputée efficace pour débarrasser la *nymphè* de ses souillures, et aussi de se propitier les divinités associées à cette eau et qui constituent à la fois des modèles et des aides en ces circonstances : les Nymphes.

11 Aucune de ces filles ne nous dit évidemment elle-même l'angoisse de cette rupture, ce sont les hommes encore qui s'en chargent ; en l'occurrence un homme, un seul, en une rapide allusion. Je veux parler d'Euripide et de ce mot qu'il met dans la bouche de Médée s'adressant à ses congénères de la « race » des femmes et se remémorant devant elles ce que fut son désarroi lors de la découverte du mari : « il faut être devin pour trouver, sans l'avoir appris chez soi, comment en user au juste avec celui dont on partage la couche » (*Médée*, 239-40). Rare et étonnante confession. Il est peu d'hommes suffisamment attentifs aux angoisses féminines dont la voix soit venue jusqu'à nous. D'autres hommes, faisant, cette fois, parler des hommes, évoquent comme un avantage l'état d'ignorance où est maintenue la fille dans le temps de l'avant mariage, le temps du *pro tou gamou* ; c'est le cas de ce « bourgeois » d'Ischomaque du début du IV^e siècle que Xénophon met en scène dans son *Économique*, et qui dit de sa femme : « Que pouvait-elle bien savoir quand je l'ai prise à la maison ? Elle n'avait pas encore quinze ans quand elle est venue chez moi ; jusque-là elle vivait sous une stricte surveillance, elle devait voir le moins de choses possibles, en entendre le moins possible, poser le moins de questions possible » (VII, 4)⁵. La *nymphè* idéale est plus vierge que vierge. À la virginité du corps s'ajoute la virginité des gestes et des attitudes, et puis celle de l'esprit. Et c'est sur cette page blanche que le mari va pouvoir, tout à loisir, imprimer sa marque. Une fois sa femme⁶ « assez apprivoisée⁷ pour causer » (!!!), c'est à Ischomaque à la former « de telle sorte qu'elle soit capable de s'occuper des soins qui lui reviennent » (VII, 10 et 7). Ce rôle d'enseignant et de maître, le mari l'assume d'autant mieux qu'il est l'aîné du couple et que les Grecs sont fort attachés à la valorisation de l'âge. On dira : nombre de cultures appartiennent de la même façon le mari à la femme en plaçant la seconde en mineure de son époux, mais, en cette matière, il est difficile, on va le voir, de faire plus fort que les Grecs.

L'âge des époux

12 L'examen du vocabulaire ajoute à l'impression de confusion, de mélange, d'imprécision, bref d'incertitude du temps ou des temps de la fille. Dans les textes littéraires on manque cruellement d'une étude sur les façons de désigner la fille et sur leurs significations. De *pais* à *korè*, de *korè* à *parthenos*, de *parthenos* à *nymphè* on parvient certes à isoler des sens différents, mais difficilement, et où placer des limites d'âge ? Existent-elles ? Dans l'affirmative, où sont-elles ? Force est donc de regarder du côté des textes normatifs, qui sont la plupart du temps des documents épigraphiques liés à l'histoire de la population des cités (c'est le cas lorsque des circonstances très particulières les obligent à enregistrer de nouveaux citoyens). Dans les grands exemples connus, on ne parvient pas à repérer de règle générale et ce qui frappe c'est la confusion dans les nomenclatures choisies. Néanmoins ils établissent une distinction claire entre les deux sexes. Ainsi, à Calymna au début du II^e siècle av., quand on a besoin de classer les individus des deux sexes en groupes d'âge, alors que les hommes sont répartis en trois catégories : *anèboi* (impubères), *ephèboi* (éphèbes, c'est-à-dire, généralement, 18-20 ans) et *andres* (hommes faits), on n'en retient que deux pour le sexe féminin : *parthenoi* (vierges) et *gynaikes* (femmes, le plus souvent épouses)⁸. À Milet⁹, dans les mêmes circonstances à la fin

du IIIe siècle av., pour l'enregistrement de l'âge, les critères varient entre filles et garçons : alors que la maturité du garçon est régulièrement fournie : le fils (*huios*) impubère est dit *anèbos* alors que *hèbôn* désigne le pubère, la maturité de la fille est donnée en quelque sorte « en creux » : une fille (*thygater*) impubère est dite *korè*, si le mot manque, cela signifie qu'elle est pubère¹⁰. Ainsi donc, si l'on reconnaît trois âges dans la vie de l'homme : l'impubère, le pubère¹¹ et le mature, celle de la femme n'en compte que deux : la vierge et la femme.

13 Dans la Grèce antique, un fils ne remplace normalement son père qu'à trente ans ; c'est seulement à cet âge qu'on lui reconnaît tous les attributs de la maturité. Cela nous est connu (par des textes normatifs) surtout dans le champ du politique. Avant, de 20 (ou de 25) ans à 30 ans, c'est un *néaniskos*, pubère, mais sorte de citoyen incomplet. C'est seulement à partir de cet âge qu'il peut briguer une magistrature, qu'il peut prendre la parole à l'assemblée du peuple. Quand le fils atteint cette limite fondamentale qui fait de lui un citoyen absolu, parfait, le père atteint soixante ans, âge à partir duquel il est libéré des obligations militaires (eh oui !) qui définissent aussi, on le sait, la qualité citoyenne. Si les textes précis manquent pour étendre avec toute l'assurance souhaitable ces limites au domaine social, je pense qu'on peut néanmoins le faire. C'est aussi vers trente ans que le fils quitte l'*oikos* paternel pour s'en aller en fonder un nouveau. Et fonder un nouvel *oikos*, c'est aussi prendre femme.

14 Il est malheureusement difficile d'accorder un grand crédit intrinsèque aux textes dont nous disposons sur cette question de l'âge au mariage des hommes. Ils s'inscrivent en effet dans les projets plus ou moins problématiques de cités idéales de Platon et Aristote, mais on verra qu'ils se tiennent tout près de la réalité. L'homme doit selon eux se marier après trente ans, jusqu'à trente-cinq.

15 Voilà pour l'époux. Mais quel écart existe entre lui et sa femme ? Écoutons sur ce sujet l'avis d'un biologiste, Aristote, il sera précieux. Les lois de la cité devront être conçues de telle sorte qu'elles permettent d'obtenir des enfants en parfait état. Il sied donc de légiférer sur les conditions d'âge des partenaires afin que l'union sexuelle soit la plus profitable de ce point de vue. « En légiférant sur cette union, [on] aura égard à la fois aux personnes elles-mêmes et à la durée de leur vie, de façon que le déclin de l'âge arrive pour les deux époux à la même époque convenable, et qu'il n'y ait pas défaut d'harmonie entre leurs facultés génératrices, le mari étant encore capable d'engendrer et la femme étant impuissante... Presque tous ces résultats seront dès lors obtenus en portant l'attention sur un seul point : puisqu'en effet la fin du temps de procréation a été fixée, d'une manière générale, pour l'homme au chiffre extrême de soixante-dix ans et pour la femme de cinquante, il faut bien que l'union des sexes commence à un âge tel qu'elle atteigne son terme à ces époques » (*Politiques*, VII, 16, 1335 c). On note évidemment le raisonnement récurrent en même temps qu'un bel exemple de justification pseudo-scientifique. Quoi qu'il en soit, le couple idéal est formé de partenaires ayant 20 ans d'écart. Si nous reprenons l'âge idéal du mari, cela signifie que la fille devrait avoir entre 10 et 15 ans ! Cela semblera difficile à croire, et pourtant !

16 Reste à parler donc de l'âge de la fille¹², élément de réflexion capital pour notre propos. Cette question fournit un bel exemple des problèmes que posent les sources en histoire ancienne. Rares, dispersées, d'époques éloignées, peu explicites. Mais les sources ne sont pas seules en cause dans la difficulté à restituer ce passé. Il faut y ajouter nos conceptions toute faites, nos présupposés, l'éloignement culturel où nous nous trouvons.

17 Là encore il faut distinguer les sources normatives des sources « littéraires ». Glanant çà et là on trouve, par exemple, l'âge de l'épouse d'Ischomaque : « elle n'avait pas quinze ans quand je l'ai prise chez moi » (VII, 5). Alors, elle en avait quatorze. Mais ne nous arrêtons pas là, les Grecs, en effet, ne comptent pas comme nous les années. On sait, par exemple, qu'un intervalle de quatre ans est appelé par eux pentétérique. C'est qu'ils comptent moins en années écoulées qu'en « anniversaires », c'est-à-dire plutôt les peupliers que les intervalles entre les peupliers. Il est très net que certains âges sont donnés avec cette méthode, ainsi, à propos de la ménarché¹³, lit-on dans le traité pseudo-aristotélicien *Historia animalium*, que celle-ci survient quand deux fois sept ans ont été accomplis, c'est-à-dire avant le quatorzième anniversaire, ce qui donne 13 ans dans nos habitudes de comput. Voilà qui rajeunit encore à nos yeux la femme d'Ischomaque.

- 18 Mais quelle valeur donner à un exemple singulier ? Il faut donc se tourner vers un autre type de sources pour espérer une plus grande généralisation. Elles seront de caractère juridique.
- 19 Témoignage précieux : à Athènes, à l'époque classique, la loi prévoit que la fille sans frère, appelée épiclère, soit en puissance de transmettre les biens patrimoniaux, c'est-à-dire puisse être épousée à 14 ans (*Athênaiôn Politéia*, 56, 7). Ces 14 ans doivent se traduire par 13 ans dans notre façon de compter. Âge confirmé par une loi thasienne du milieu du IV^e siècle. Il s'agit d'un texte épigraphique où se trouvent enregistrées les décisions prises par la cité pour régler les funérailles des morts pour la patrie et pour porter secours à leurs ascendants et descendants. Alors que les garçons se voient remettre par la cité une panoplie « à leur majorité », pour les filles, ce sera une dot « quand elles auront quatorze ans »¹⁴. La Thasienne peut donc être prise chez lui par un homme au même âge que l'Athénienne. Les historiens d'autres périodes hésiteront certainement à conclure : deux témoignages, est-ce bien suffisant ? Qu'on attende donc le dernier qui provient d'un document de même type. Nous avons la chance de posséder pour la cité crétoise de Gortyne un recueil de textes législatifs étoffé datant du milieu du V^e siècle qui prend les allures d'un code. Dans le passage consacré au mariage de l'équivalente crétoise de l'épiclère athénienne, la *patrôque*, on lit que celle-ci « doit être mariée quand elle a douze ans ou plus »¹⁵.
- 20 L'affaire me semble sur ce point suffisamment instruite. Les filles pouvaient être prises comme épouses dès onze ans dans certaines cités, dans d'autres dès treize ans. Cela veut-il dire que ce sont là les âges moyens, ou médians, nous ne pouvons pas l'affirmer. J'aurais tendance à considérer les âges donnés par ce type de sources comme des minima. J'entends par là que ces règles signifient probablement que c'est à partir de onze ans, à partir de treize ans que les Gortyniennes, les Thasiennes et les Athéniennes qui se trouvaient sans frère pouvaient être prises en mariage par un homme. Cela ne signifie pas, bien entendu, qu'il en allait de même pour la majorité des filles, celles qui étaient normalement données en mariage par *engyè* par leur père. Et, à considérer les graves embarras que causent à un *oikos*¹⁶ l'absence d'héritier mâle pour l'héritage et la succession et, donc, la nécessité, pour la communauté des hommes de régler le plus vite possible cette question de la transmission par le moyen anormal, insolite, du mariage de l'épiclère, il est légitime de penser qu'on ait souhaité brusquer les choses dans une telle configuration.
- 21 Il n'est pas question de déduire sans autre forme de procès de ces renseignements sur l'âge au mariage des épiclères, même s'ils sont forts précis, des conclusions générales sur l'âge au mariage des filles. Pourtant, si tant est qu'il ait existé dans les cités un âge légal au mariage ce dont je doute un peu d'un point de vue général -, il n'a pas pu être très éloigné de ceux que nous venons de rencontrer. Il me semble significatif que la femme d'Ischomaque soit arrivée chez lui au même âge que celui qui est prévu pour l'épiclère dans les lois athénienne et thasienne. En outre, si l'on pense que les vingt ans d'écart au mariage entre les époux tels que les souhaite Aristote ont quelque rapport avec la réalité, il faut bien répondre à une question simple : quel sera l'âge d'une fille qu'épouse un homme de trente ans ? Certes, nous savons bien que tout cela n'est pas mécanique et que cet écart de vingt ans peut être diminué. Mais, au total, on voit bien vers quelles valeurs tendent *toutes* ces observations : cette fille qui « ne sait pas comment en user au juste avec celui dont elle partage la couche », celle dont il faut attendre qu'elle soit apprivoisée pour commencer à lui parler, cette fille grecque a entre onze et quatorze ans.
- 22 La question « pourquoi ? » nous brûle les lèvres. Qu'est-ce qui pousse les Grecs à de telles « extrémités » ? Je pense avoir montré ailleurs avec assez d'arguments me semble-t-il que la raison profonde (d'ailleurs indécélable par les Grecs eux-mêmes) de cet abaissement outrancier de l'âge au mariage des filles, ainsi que l'extraordinaire retard des hommes au mariage, se trouvent dans l'exposition préférentielle des filles à la naissance¹⁷. Celle-ci entraîne un déficit suffisamment grave pour obliger à un grand décalage d'âge entre les époux afin de permettre un ajustement acceptable des effectifs¹⁸. Mais, pour rester dans notre sujet, il est plus judicieux peut-être de se demander ici comment ces unions sont possibles ? L'épousée était-elle sexuellement mûre au moment du mariage ?
- 23 Il n'y a pas de raison de penser que les filles de l'Antiquité classique fussent plus précoces biologiquement, sexuellement, que les filles d'aujourd'hui ; au vrai, je pense en réalité le

contraire. Douze ans et moins à Paris aujourd'hui, vers 13 ans et un peu plus dans l'antiquité classique¹⁹. La conclusion s'impose donc d'elle-même : la nubilité²⁰ précède en Grèce classique la puberté²¹. Façon abstraite et neutre de dire un des aspects les plus choquants en même temps que l'un des plus dissimulés de la condition féminine en Grèce ancienne.

24 D'ailleurs, les Grecs eux-mêmes se sont inquiétés des conséquences que pouvaient faire peser leurs pratiques sexuelles conjugales sur les qualités physiques des enfants à naître. On sait leur souci variable mais général d'eugénisme. Réécoutons Aristote sur ce chapitre : « Le lien contracté par des époux trop jeunes est défavorable à la procréation ; dans toutes les espèces animales, en effet, les petits nés des jeunes sujets sont imparfaitement développés, avec une tendance à engendrer des femelles, et une tournure chétive... En voici d'ailleurs une preuve : dans les cités où c'est la coutume de marier de bonne heure les jeunes gens et les jeunes filles, les gens ont le corps imparfaitement développé et de petite taille. Ajoutons qu'au cours de l'accouchement, les trop jeunes épouses souffrent davantage et meurent en grand nombre. C'est pourquoi tel était, aux dires de certains, le véritable motif de la réponse donnée par l'oracle aux Trézéniens : le sens était que beaucoup d'entre eux mouraient parce que les filles se mariaient trop jeunes, et il n'était nullement question du ramassage des fruits » (*Politiques*, VII, 16, 1335 a). On ne sait malheureusement pas à quel âge correspond le « trop jeune » d'Aristote, mais il est patent que nous avons là l'écho des inquiétudes qu'a pu causer la précocité des unions. Quant au dernier détail, il nous est possible d'en fournir une interprétation plus complète grâce à la présence d'une scholie explicative sur l'un des manuscrits. Elle nous donne le contenu de la réponse oraculaire : *mè temne nean aloka*. « N'ouvrez pas un nouveau sillon ». Telle est en effet la première lecture qu'on peut en faire. Mais nous rencontrons là la construction amphibologique habituelle des oracles où les termes peuvent être entendus séparément et ensemble sur deux plans. Ici, la correspondance est celle, traditionnelle, entre le sexe féminin et la terre, la terre labourée. *Nea*, c'est, à la fois, « nouveau », « jeune », mais c'est aussi « friche », « jachère » (la jachère est travaillée en système agricole grec) ; *alox*, c'est à la fois le « sillon », la « blessure », mais c'est aussi le « sexe féminin ». L'éditeur des *Politiques*, J. Tricot, traduit « *N'ouvrez pas un nouveau sillon, ne labourez pas une terre vierge, laissez-la en friche* ; avec cette conséquence que les fruits cesseraient d'être ramassés »²². Il cultive là l'euphémisme d'un des niveaux de sens : on entend aussi : « Ne ravagez pas le jeune sexe ». Il est clair dans tout cela, dans cette démarche eugénique des « législateurs » à la mode des Platon et Aristote, comme dans cette preuve du lien établi par les communautés entre leurs difficultés démographiques et le mariage précoce, il est clair que ce qui compte avant tout, ce sont les qualités physiques des enfants à naître, vient ensuite la vie de la mère.

25 Distants comme nous le sommes de ce monde étrange, nous sommes sujets à une tendance inconsciente à minimiser les effets des pratiques qui nous sont les plus étrangères, qui sont les plus contradictoires avec l'image que nous nous faisons de cette culture. C'est bien le cas ici. Ces données ont toutes les peines du monde à passer dans les manuels. On n'en parle pas. Il y aurait là à évoquer aussi le cas parallèle de Rome où M. Durry a dû mener un rude combat pour faire admettre ce que disent clairement les textes, à savoir que si les médecins plaçaient la puberté à 14 ans, la loi romaine, elle, fixait le mariage à 12 ans. À Rome comme en Grèce, « une fille était nubile avant d'être pubère »²³. La tendance des modernes est alors de minimiser la portée de ces règles, voire, comme le recommandait J. Carcopino à M. Durry, de ne considérer ces unions que comme des « mariages blancs ».

26 Certes, il irait un peu dans ce sens ce cas crétois que nous allons examiner maintenant, cas qui permettra en outre d'élargir la réflexion à d'autres aspects du problème. Selon Strabon, qui cite l'historien Éphore (IV^e siècle), « tous les jeunes qui sortent en même temps de l'*agelè*²⁴ des jeunes doivent se marier en même temps, toutefois ils n'emmenent pas tout de suite chez eux la jeune fille épousée, mais ils doivent attendre qu'elle soit capable de tenir l'*oikos* » (X, 4, 20). Il n'est pas sans conséquence pour notre appréciation d'un tel texte de dire d'abord que lorsque le mot « jeune » apparaît dans ma traduction, c'est « enfant », *pais*, qu'on lit dans le texte. Il s'agit d'une part de l'*agelè* des enfants, et d'autre part des « enfants épousées »... Voyez, dirons les vigilants gardiens de l'honneur des Grecs anciens, vous instruisez un mauvais procès : les Gortyniennes de 11 ans n'étaient pas encore mises dans le lit de leur mari, il s'agissait plutôt

de sortes de fiançailles. Il est vrai que les Grecs distinguent clairement le contrat entre le père et le futur gendre pour remettre entre les mains de ce dernier la fille ainsi que la dot *l'engyè* à Athènes, ici déplacé vers un rituel de mariage collectif, et le *gamos*, cérémonie à la fois sociale et religieuse, rite de passage de l'ancien *oikos*, celui du père, au nouvel *oikos*, celui du mari. Il est vrai aussi que les hommes ne prennent pas chez eux une fille dans le seul but « de lui labourer des enfants légitimes », comme ils disent, mais aussi pour régenter en leur nom l'*oikos*, « diriger les affaires qui lui reviennent » dit Ischomaque évoquant la responsabilité de sa jeune épouse, c'est-à-dire tout ce qui concerne l'alimentation et l'habillement des membres de l'*oikos*, ainsi que la direction de la tâche des servantes. Ce n'est donc pas une fausse raison que celle qu'évoque Éphore. Qu'il ait donc existé en Crète (nous n'en entendons parler que là) une sorte de parenthèse destinée à laisser aux filles un temps de mûrissement, la chose n'est pas contradictoire avec ce que nous savons par ailleurs. La durée ne nous en est malheureusement pas donnée.

27 Mais, pour revenir à la question centrale du « comment est-ce possible ? », je crains qu'il ne faille pas donner à cet exemple crétois la valeur d'une preuve de ce que ces unions avec des filles impubères donnassent lieu à des mariages blancs, le témoignage d'un traité *Sur les maladies des vierges* me semble le prouver.

28 J'évoquerai donc, pour terminer sur ce point, un document d'une nature fort différente de tous ceux qui précèdent pour cette raison qu'il provient du corpus hippocratique. La question posée est la suivante, que faire contre les maladies spécifiques des *parthenoi* ? Et spécialement contre l'une d'elles qui les atteint de façon particulière : le « mal sacré », c'est-à-dire l'épilepsie. Cette maladie frappe plus fréquemment les femmes que les hommes et plus fréquemment les vierges que les femmes²⁵. Pourquoi ? Parce que c'est une maladie de la puberté. Il se trouve qu'à la ménarché l'écoulement sanguin est impossible en raison de la fermeture de l'« orifice de sortie ». La *parthenos* est alors malade de son sang qui remonte au diaphragme et au cœur. Elle est prise de désirs morbides, certaines se pendent... Et les médecins de tonner contre les croyances « populaires », les habituelles offrandes de vêtements que font en ces circonstances les fidèles à Artémis, ne serviront, disent-ils, à rien. Il faut la marier, et vite, la fille, car tant que quelque chose s'opposera à l'écoulement menstruel, elle sera sujette à ce désir de mort. « J'ordonne que les *parthenoi* soient mariées aussi vite que possible » dit le médecin²⁶. Si nous comprenons bien, cela signifie qu'il faut les donner vers 13 ans, si l'on veut les guérir, et plus tôt si l'on veut éviter l'apparition du mal. Il me semble que le médecin grec dit autrement la même chose que nous. La fille peut être nubile avant d'être pubère. Le médecin grec, lui, n'imagine pas que le *gamos* ne soit pas l'occasion de la défloration.

29 On comprend mieux, je pense, maintenant, pourquoi Hippè et Timaréta, déjà nymphes, sont encore si attachées à leurs jouets.

Règles sacerdotales

30 Quittons le mariage pour le service des dieux. Ce faisant, contrairement à ce que l'on pourrait attendre, nous ne quitterons pas le rapport de l'homme au corps des filles, parce que l'histoire de ce dernier n'est conçu que dans la contingence. Il n'est défini que dans la nature de ses relations, variables et changeantes selon le groupe d'âge, avec les hommes. La nature et la qualité du rapport au divin suit la même progression.

31 Le cas le plus intéressant pour nous est celui des services divins accomplis par les prêtres et les prêtresses même si j'hésite toujours à employer ce terme dont certaines connotations nous entraînent à des années lumières de la réalité grecque²⁷ pour les deux déesses vierges Athéna et Artémis. Sur quels critères sont dévolus ces sacerdoces ? Nos sources rapportent parfois que leur service doit être accompli « avant l'*hèbè* », avant la puberté, mais c'est dans deux cas seulement, et il s'agit alors de sacerdoces de garçons. Mais le mot qui revient le plus souvent est *parthenos* (parfois *pais*, rarement *korè*). L'indication qui accompagne le plus fréquemment *parthenos* souligne que la fille doit exercer ce ministère « avant le mariage » : *pro gamôn*, ou *pro tou gamou*. Les expressions sont parfois même plus précises. Ainsi une *parthenos* détient l'office pour Artémis Hécate²⁸ à Aigeira « jusqu'à ce qu'elle atteigne le moment du mariage » ; pour le culte d'Artémis Triclaría à Patras, elle reste en charge « jusqu'à ce que vienne pour elle

le moment d'être envoyée auprès d'un homme »²⁹. Les mythes étiologiques qui accompagnent parfois les mentions de ces prescriptions sont assez explicites : ce qui constitue la vraie limite ce n'est pas la maturité sexuelle, c'est le rapport à l'homme. Encore une fois, cela implique que l'homme est la vraie mesure du corps des femmes.

32 Il s'agissait là des règles concernant les détentrices de rôles religieux importants auxquelles on donne le rang de prêtresses, mais il est des services divins subalternes, liés surtout aux processus initiatiques de la jeunesse qui concernent un plus grand nombre de filles. Elles accomplissent, loin de leurs familles, des « stages » religieux, sortes de noviciats rituels sous la protection des mêmes déesses vierges : Athéna et Artémis. Elles portent à Athènes et ailleurs différents noms, accomplissent lors de leurs réclusions et lors de leurs cérémonies de sortie des rituels variés. Les uns en rapport avec la gestion d'un *oikos* (cuisine, textile, ménage), les autres comportant une initiation allusive à l'érotique adulte. Quel âge ont-elles ? Les sources répondent de deux façons. Elles nous disent soit qu'elles ont entre 5 et 10 ans, ou entre 7 et 11 ans, soit qu'elles se trouvent dans le temps du *pro tou gamou*. Or ce que nous savons, ne serait-ce que par les peintures sur vases qui montrent des exhibitions particulières de filles lors de certains rituels comme celui où celles d'Athènes *font-l'ourse*, c'est que certaines sont pubères. Comment interpréter cela ? Il faut, je crois, distinguer dans cet ensemble complexe deux phases. D'abord une phase pré-pubère. Les filles, ou certaines filles seulement comme représentantes de la classe d'âge, vivent une ségrégation-réclusion, qui est un apprentissage de la vie de femme adulte. Puis, à partir de onze ans, ayant subi les épreuves de rites de sortie, elles entrent dans le temps de la transformation physique, qui est aussi celui de l'entrée dans le temps du *gamos*. C'est la deuxième phase. La fille est une fille à marier. Les rituels qui la concernent changent alors de nature, de dissimulés qu'ils étaient ils tournent à l'exhibition. Les filles sont produites en public lors des grandes manifestations religieuses, elles sont belles et pubères. Oui mais, bien que pré-pubères, certains des services religieux envisagés plus haut sont réputés aussi survenir dans le temps du *pro tou gamou*. *In fine*, ce qui compte le plus ce n'est pas tant la biologie que le rapport à l'homme.

33 L'examen des conditions dans lesquelles sont dévolus les sacerdocees virginaux confirme celui des documents de nature juridique sur l'âge au mariage. Si la fille vit une enfance, elle ne vit qu'une enfance et doit prendre en charge, à peine celle-ci venue à son terme, et le mari et la maison. Je ne sais pas si l'on doit même parler de jeunesse.

34 Une enquête n'est pas faite, celle qui prendrait comme hypothèse de travail de déceler dans la littérature je pense évidemment au théâtre les traces des difficultés d'ordre psychologique dont les nymphes grecques n'ont pas manqué de souffrir. Mais je crains qu'hormis le mot qu'Euripide a mis dans la bouche de Médée et qu'on a cité plus haut, l'écho de ces souffrances n'ait beaucoup de peine à venir jusqu'à nous. Toutefois, dans cet ordre d'idées, il faudrait tenir pour beaucoup cette aphasie de la nymphe dont fait état Ischomaque.³⁰

Mettre-sous-le-joug

35 Il a fallu toute la force de coercition de ces sociétés pour parvenir à faire « comme si », comme si les filles se pliaient de bonne grâce à cet état de fait. Et la religion, dont on a beaucoup parlé déjà, joue son rôle dans la reproduction des modèles sociaux. Un exemple : les divinités du *gamos*.

36 Plutarque donne la liste des divinités qui président au *gamos* : Zeus Téléos et Héra Téléia, Aphrodite, Peithô et Artémis. Face aux listes de divinités comme en fournit souvent le polythéisme hellénique, l'interprète ne doit pas seulement se préoccuper du rôle et des fonctions de chacun des dieux concernés, mais aussi des groupes ainsi que de la cohérence de l'ensemble.

37 Je crois qu'il y a quelque désordre fonctionnel dans la liste transmise par Plutarque et je me permettrai de la redresser et d'écrire ainsi la série : Artémis, Peithô et Aphrodite, Zeus Téléos et Héra Téléia ; cette mise en ordre différente rend mieux compte à mon sens du passage que constitue le *gamos*. Artémis, on l'a déjà rencontrée, est une divinité de l'amont, de l'enfance, ce qui ne l'empêche pas d'accompagner la *nymphè* jusqu'à son accouchement en raison de son rapport étroit avec la physiologie féminine ; avec Peithô³¹ et Aphrodite nous franchissons une

étape, la fille n'est plus vraiment seule, elle ne forme pourtant pas encore un couple avec son époux (comme ce sera le cas avec Zeus Téléos et Héra Téléia) ; pour autant c'est de sa relation avec lui dont il est question dans cette propitiation de la « Persuasion » à côté de la déesse de l'amour. Les choses, d'une certaine façon, sont claires : ces divinités préparent à la réussite de l'union sexuelle. Faire naître le désir, c'est, entre autres choses, l'affaire d'Aphrodite d'or, et Peithô l'aide dans ce travail. N'est-elle pas, selon Sappho, sa fille ? Hésiode la montre parant Pandora, la première femme, c'est-à-dire l'archétype féminin, des grâces de la séduction, au moyen de colliers d'or³². Il va de soi que c'est à la femme de séduire son mari.

38 Pourtant cette Peithô-là n'est-elle pas trop proche d'Aphrodite ? Ne la répète-t-elle pas ? N'est-ce pas oublier le sens parlant de son nom, « persuader » ? Et qui s'agit-il donc de « persuader » et pourquoi ? Une première réponse partielle peut être tirée de la prière que le chœur des suivantes des *Suppliantes* d'Eschyle adresse à Cypris, « [Elle qui] atteint presque les pouvoirs de Zeus... À ses côtés, pour assister leur mère, voici Pothos (“Désir”), et Peithô enchanteresse qui jamais n'a subi un refus ; Harmonie a aussi sa part du lot d'Aphrodite, tout comme les Amours... » (vers 1035-1043). De quoi s'agit-il en l'occurrence ? De persuader les filles de Danaos de renoncer à leur inimaginable refus du mariage. De les convaincre de retourner aux œuvres d'Aphrodite au risque de mort de la communauté. À vaincre donc chez elle cette résistance à l'union sexuelle. Il convient d'ajouter que, dans cette affaire des Danaïdes, la cité d'Argos est directement intéressée et qu'avec la persuasion des Danaïdes c'est aussi la paix civile et la prospérité qui reviendront³³.

39 À Sicyone, les rites de sortie de l'enfance qui suivent une retraite au bord du fleuve Sythas et qui sont marqués par le retour, dans le sanctuaire urbain de Peithô, des statues d'Apollon (pour les garçons) et d'Artémis (pour les filles), fournissent, de la fonction de Peithô la même définition. C'est aussi la fille qu'il convient de « persuader » d'obéir à la seule demande sociale d'importance qui lui est faite : le mariage.

40 Enfin, dans la même série des dieux du *gamos*, restent Zeus Téléos et Héra Téléia : le couple modèle, le couple divin, un masculin et un féminin “accomplis”, comme le signifient leurs épicleses. Quel télescopage, de nouveau, du temps. L'enfance artémisiaque vient buter sur l'érotique conjugale et la voilà déjà matrone, elle qui ira bientôt rejoindre les groupes culturels d'épouses-mères qui vénèreront Déméter en corps .

41 Être épousée peut se dire en grec « être mise sous le joug ». Cette image de la fille considérée comme un animal qu'il convient de soumettre est assez commune en pays grec pour mériter ici un mot. D'abord, la fille est souvent un animal³⁴. Ourse, « taure », pouliche sont des noms de desservantes d'Artémis ou des Leukippides à Sparte. Iole, la « vierge d'Oichalie » promise à Héraclès est, selon Euripide, une « cavale indomptée ignorante du joug qui n'a connu ni le mâle ni l'amour »³⁵. Nombre d'héroïnes caractérisées par leur âge pré-conjugal portent des noms « hippophores »³⁶, ainsi les folles filles de Proitos, les Proitides³⁷, se nomment-elles *Hipponoè*, *Lysippè*. Tout le travail de leur père, aidé par le magicien Bias, appelé *hippodamos*, « dompteur de chevaux », et sous la protection d'Artémis Héméra (« Domestique »), consiste à « civiliser » ces furieuses pour les amener à l'issue normale d'une telle histoire, à ce en quoi s'accomplit le destin de l'enfant : le mariage. La raison pour laquelle les Grecs ont adopté l'image de la domestication des animaux pour être associée à ce domptage de la fille que constitue son mariage aide à comprendre quels sont pour elle les enjeux. Ce mariage qui marque pour elle « une rupture avec le domaine d'Artémis, lieu d'une première domestication des forces incontrôlées de l'adolescence, tout en imposant à son tour un dressage nouveau, celui que dicte la soumission aux forces contraignantes incarnées par Eros et Aphrodite ». Tout ce que nous avons dit jusqu'à maintenant ne peut que nous amener à approuver totalement cette formulation de Cl. Calame³⁸. À ce détail près que j'espère avoir démontré que la fille grecque d'époque classique ne connaît pas justement ce que nous appelons l'adolescence, et qu'elle passe directement de ses osselets au lit de son mari. Directement d'Artémis à Aphrodite et à Héra par l'entremise de Peithô qui la convainc de ployer le col pour porter le joug du mariage.

Bibliographie

BRULÉ, P.

1987 *La Fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et société*, Paris, Les Belles Lettres.

1990 « Enquête sur la famille grecque antique », *REA*, 92, 3-4, 233-58.

1992 « Infanticide et abandon d'enfants. Pratiques grecques et comparaisons anthropologiques », *DHA*, 18, 2, 53-90.

CALAME, Cl.

1977 *Les Chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, 1, Rome.

DURRY, M.

1955 « Le mariage des filles impubères chez les anciens Romains », *Anthropos*, 50.

PIRENNE-DELFORGE, V.

1991 « Le culte de la persuasion. Peithô en Grèce ancienne », *RHR*, 208-4, 395-413.

POUILLOUX, J.

1954 *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos*, I, Paris.

Notes

1 *Anthologie grecque*, VI, 276

2 Sur ce type de noms, voir p. 33.

3 On ne retient en effet très généralement de la synthèse d'A. Van Gennep sur *Les Rites de passage* (1909) que sa théorie générale des trois temps, et on délaisse trop souvent son commentaire complémentaire qui rend compte du caractère religieux des rites de passage dans nombre de cultures.

4 *Anthologie grecque*, VI, 280.

5 Plutarque ne fait que répéter Xénophon dans les *Oracles de la Pythie*, 405 c : « la fille qui se marie doit avoir vu et entendu le moins de choses possibles ».

6 Puisque j'appelle Ischomaque par son nom, j'aimerais en faire autant pour son épouse, mais l'auteur de ce long entretien qu'est l'*Économique* ne m'en laisse pas le loisir. À aucun moment elle n'est suffisamment elle-même pour seulement avoir un nom. Ce trait n'est particulier ni à l'*Économique*, ni, plus généralement, à Xénophon : la subordination grecque de la femme se marque aussi par l'absence de son nom dans le langage masculin. Alors, pour la désigner, pour la définir, ils se servent du génitif de celui qui a autorité sur elle : elle est la fille de son père, l'épouse de son mari.

7 On retrouvera plus loin cette image commune aux mentalités grecques qui considèrent la fille comme un animal sauvage qu'il convient de domestiquer (le verbe français résonne d'ailleurs heureusement des deux sens de « dompter » et de rendre « domestique »).

8 C'est cette répartition que l'on trouve dans les listes de Calymna (M. Segre, *Tituli Calymnii*, n° 88 - 96).

9 Voir mon analyse des listes de politographie en question dans Brulé 1990.

10 On peut juger sur ces exemples de l'ambiguïté de *korè* et *parthenos*.

11 Maturité biologique ici, politique là.

12 J'ai procédé à un examen plus complet de la documentation dans Brulé 1987 : 363-67. Mes conclusions sont identiques.

13 Apparition des premières règles.

14 Pouilloux 1954 : p. 371, n°141, l. 22 (texte repris dans *Nouveau choix d'inscriptions grecques*, Institut Fernand-Courby, Paris, 1971, n° 19, p. 105).

15 *IC IV Gortyne* 72, col. XII, ll. 17 - 9. Cf. aussi *IC IV* (v. 600) et *IC IV* 44 (500-450).

16 Mot malaisé à rendre en français d'aujourd'hui, il désigne l'unité sociale et économique dirigée par un homme (le mari-père-maître) associée à un lieu d'habitation. Les Grecs distinguent l'*oikos* de l'*oikia*, la maison-maisonnée de la maison-habitation.

17 Quant à l'argument qui, prenant appui sur ces considérations sur l'âge des époux, invoquerait le peu d'empressement des hommes pour l'institution même du mariage, il trouverait, c'est vrai quelques appuis dans les textes, mais ne me semble pas devoir être considéré comme moteur.

- 18 Je renvoie à mes travaux sur la question dans Brulé 1987 : 370 s, Brulé 1990 : 242 s et Brulé 1992 : 53 - 90.
- 19 Voir les pages consacrées à cette question dans Brulé 1987 : 361 - 63.
- 20 Si tant est que cette notion doive bien être utilisée dans l'Antiquité dans la mesure où nous entendons par là non seulement l'idée d'un âge requis pour pouvoir convoler, mais en outre celle d'une maturité physique suffisante pour pouvoir épouser.
- 21 Pour la Grèce hellénistique nous manquons de textes normatifs analogues à ceux produits plus haut ; néanmoins les rares indices dont nous disposons ne semblent pas infirmer les données classiques (Brulé 1990 : 250).
- 22 Édition Vrin, Paris, 1970, 539 n.1.
- 23 Durry 1955.
- 24 Nom donné en Crète au groupe de garçons de même âge ayant suivi le même parcours éducatif et initiatique.
- 25 Remarquable application de la théorie du pivotement du sacré de Van Gennep.
- 26 *Sur les maladies des parthenoi*, 1 ; une autre thérapie consiste à faire « passer » la maladie dans le corps de chèvres sauvages (ces dernières pouvant être considérées comme les correspondantes symboliques des *parthenoi*).
- 27 Le prêtre et la prêtresse grecs n'appartiennent pas à une hiérarchie pas d'église ; sans livre sacré ni révélation, point de dogme dont ils seraient les dépositaires ; le polythéisme nécessite une spécialisation qui fait de l'individu le prêtre ou la prêtresse de tel dieu, et encore, avec telle épiclèse, et son rôle s'épuise pratiquement en sa présence lors de l'accomplissement de tel et tel rituel.
- 28 Les noms comme Hécate ici, Triclaris ci-dessous, sont des épiclèses, des déterminants accolés au nom du dieu pour en préciser la nature, le mode d'action et les rituels spécifiques par lesquels on se propitie *telle* divinité précise.
- 29 Pausanias, VII, 26, 5 ; 18, 11.
- 30 La citation est p. 30 où Ischomaque a dû attendre qu'elle soit « assez apprivoisée pour causer »...
- 31 On a grand profit à utiliser la synthèse de Pirenne-Delforge 1991.
- 32 Sur l'or comme signe introductif à l'érotique chez les *parthenoi*, voir Brulé 1987, l'index au mot « bijou ».
- 33 V. Pirenne-Delforge écrit avec justesse que « persuasion politique et persuasion amoureuse s'épaulent » l'une l'autre (p. 406).
- 34 Le garçon aussi, mais en bandes.
- 35 *Hippolyte*, 546
- 36 Façon abstruse qu'ont de s'exprimer les spécialistes d'onomastique pour dire qu'un nom « contient » en composé le nom du cheval ; on parle de la même façon, par exemple, de noms « théophores » lorsqu'ils contiennent le nom d'un dieu : Artémidoros, « don d'Artémis ».
- 37 Parvenues à l'âge du mariage (on sait ce qu'il peut en être...), ces filles furent frappées de folie par Héra ; les motifs en sont diversement rapportés : impiété (en acte ou en parole) ou lascivité. Elles se mirent alors à courir dans la montagne en poussant des cris épouvantables.
- 38 1977 : 414.

Pour citer cet article

Référence électronique

Pierre Brulé, « Des osselets et des tambourins pour Artémis », *CLIO. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 4 | 1996, mis en ligne le 01 janvier 2005, consulté le 11 février 2012. URL : <http://clio.revues.org/429> ; DOI : 10.4000/clio.429

À propos de l'auteur

Pierre Brulé

Pierre BRÛLÉ. Professeur d'histoire grecque à l'Université de Haute Bretagne, Rennes 2, il est depuis longtemps chercheur en histoire féminine grecque ; cela se marque, au plan académique, par une thèse d'Etat publiée en 1987 : *La Fille d'Athènes* (Les Belles Lettres), où il s'est attaché à interpréter les rituels religieux qui mettent en scène les filles d'Athènes. Il a ensuite continué de fréquenter assidûment ces régions où se rencontrent le mythe, le droit, la démographie, le folklore, le rite et les

institutions sociales. Mais son territoire d'historien est plus vaste, et il ne néglige ni l'histoire politique ni la vulgarisation ; dans cet ordre d'idées, il a publié récemment un petit manuel pour débutants : La Cité grecque à l'époque classique, PUR, Rennes, rééd. 1995 (que l'on peut considérer comme légèrement hérétique, donnant, par exemple, dans le cadre de l'histoire sociale, une grande place au féminin), un petit Découvertes Gallimard : Périclès. L'apogée d'Athènes (1994), et il a participé au volume de la Nouvelle Clío aux PUF sur Le Monde grec aux temps classiques. Tome 1, Le Ve siècle (1995).

Droits d'auteur

Tous droits réservés

Résumé / Abstract

La fille grecque passe directement de ses jouets au lit de celui auquel son père l'a donnée. Certes, pour énoncer cette vérité, il convient de traquer les maigres sources à notre disposition. Il est alors recommandé de s'adresser aux poètes qui disent de la façon la plus complète et la plus évocatrice ce que signifie ce *passage* direct de l'enfance à l'érotique adulte et à la maternité. Le tableau de ce « pivotement du sacré », qui est la lecture religieuse du *passage*, montre l'importance des divinités conductrices dans cette transition, les déesses qui aident la fille à faire ce bond dans l'inconnu : Artémis, du côté de l'enfance, Peithô ("Persuasion") et Aphrodite, du côté d'Eros. Les hommes, la cité, s'intéressent évidemment à cet échange des filles entre les « maisons » que constitue le mariage et l'on trouve dans les textes normatifs juridiques des preuves de l'existence de mariages d'impubères en Grèce et plus généralement du très grand écart d'âge entre les époux.

Is there something between childhood and maturity for a greek girl ? No adolescence, undoubtedly. Is there even youth for her ? Is there time for something ? This paper tries to give answers to these questions. The fact that the man is the measure of the girl's body is the most important. The coming of age depends less of her own biology than her relationship with man. This is surely why she passes directly from her toys to her bride's bed, the *thalamos*. This is why, as it is told by an Euripidean heroine, she does not know how to behave with a man - an old one for her - the one who shares her bed. Goddesses help her to turn out her *passage* ; and polytheism gives specific answers to her problems : Artemis looks behind, towards the childhood, Aphrodite looks forward, towards love and motherhood, but the specific divinity is Peitho, the Persuasion who helps the savage girl to accept her transformation.