



**Clio. Femmes, Genre, Histoire**

14 | 2001  
Festins de femmes

---

## Femmes à la fête des Halôa : le secret de l'imaginaire

Ioanna PATERA et Athanassia ZOGRAFOU

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/clio/102>  
DOI : 10.4000/clio.102  
ISSN : 1777-5299

### Éditeur

Belin

### Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 2001  
Pagination : 17-46  
ISBN : 2-85816-592-0  
ISSN : 1252-7017

### Référence électronique

Ioanna PATERA et Athanassia ZOGRAFOU, « Femmes à la fête des Halôa : le secret de l'imaginaire », *Clio. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 14 | 2001, mis en ligne le 09 octobre 2006, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/clio/102> ; DOI : 10.4000/clio.102

---

Ce document a été généré automatiquement le 19 avril 2019.

Tous droits réservés

---

# Femmes à la fête des Halôa : le secret de l'imaginaire

Ioanna PATERA et Athanassia ZOGRAFOU

---

- 1 Les Halôa (Ἑλῶα<sup>1</sup>) font partie des fêtes de Déméter et de Corè dont nous ne connaissons que peu de choses. La plupart de nos informations proviennent en effet d'une scholie aux Dialogues des Hétaïres de Lucien qui a suscité la curiosité et l'imagination des spécialistes. La façon détaillée dont ce document se réfère à des actes rituels est assez exceptionnelle par rapport au style laconique de la plupart de nos sources relatant des faits religieux. Aussi sentons nous que derrière une telle richesse d'informations il doit y avoir une intention particulière. Avant d'essayer de cerner cette intention il est à notre avis indispensable de citer ce texte en traduction<sup>2</sup>.

Les Halôa sont une fête célébrée à Athènes qui comprend des mystères de Déméter, de Corè et de Dionysos, à l'occasion de la taille des vignes et de la dégustation du vin mis en réserve ; ils sont célébrés chez les Athéniens ; on y expose des simulacres des parties honteuses masculines, dont on dit que ce sont des symboles de la semence des hommes (σύνθημα τῆς τῶν ἀνθρώπων σπορᾶς), car Dionysos en donnant le vin a fourni une drogue stimulant l'union sexuelle. Il a donné cette boisson à Ikarios, qui a été tué par des bergers ignorant ses effets ; ces derniers ont ensuite été frappés de *mania*<sup>3</sup>, à cause de leur comportement déplorable envers Dionysos et ils sont restés sous une apparence honteuse (ἐπ' αὐτοῦ τοῦ τῆς αἰσχύνης σχήματος χαταμμενηχότες)<sup>4</sup>. Un oracle a prescrit de mettre fin à leur *mania* en fabriquant des sexes en terre cuite et en les consacrant ; cela fait, ils ont été soulagés du mal, et la fête en question est fondée en souvenir de leur épreuve. Dans le cadre de cette fête est célébré, entre autres, à Eleusis, une sorte de rite féminin (τελετή τις ... γυναιχῶν) où beaucoup de blagues et de railleries sont prononcées ; seules les femmes y sont introduites, et elles ont donc la liberté de dire ce qu'elles veulent ; et elles échangent en effet les propos les plus honteux et les prêtresses s'approchent d'elles en douce et leur parlent à l'oreille en leur conseillant des amours illicites (ἄζῳσζῶσζῶσζ) comme s'il s'agissait d'un secret des mystères (ἀψφα...ζμ) ; toutes les femmes s'envoient des propos honteux et impudiques, en portant des représentations indécentes des corps (|© {ä «>ΨC...>μ αf|i) masculins et féminins. Là une grande quantité de vin ainsi que des tables, regorgeant de toutes les nourritures de la terre et de la mer – à l'exception de celles qui sont interdites dans les mystères (}μ ...Û Ψ«...\$ΛÛ), c'est-à-dire la grenade, la

pomme, la volaille et les œufs, et parmi les espèces de la mer, le mullet rouge (... fßzŽä), le rouget (}fç±µŗ»), l'oblade (¥|ŽCµŗfŗ»), le crabe (Λcf xŗ»), le squalo (z`Ž|)») – sont placées devant les convives. Ce sont les archontes<sup>5</sup> qui offrent les tables et les laissent à l'intérieur pour les femmes ; ensuite ils s'éloignent et, demeurant à l'extérieur ils montrent à tous les visiteurs étrangers les nourritures civilisées (ã¥Äfŗ» ..fŗ¼c») qu'ils ont découvertes et communiquées à tous les hommes<sup>6</sup>. Des galettes en forme d'organes génitaux des deux sexes complètent les tables dressées. On a donné à cette fête le nom d'Halôa (^AZÛ`) d'après les fruits de Dionysos ; car les *alôai* (aŽ>`ß) sont les travaux de la vigne.<sup>7</sup>

- 2 Cette scholie a souvent été attribuée à Aréthas, évêque de Césarée du xe s., qui ne peut cependant être considéré comme l'auteur original : il n'a probablement fait que remanier des scholies à sa disposition<sup>8</sup>. Il a été au reste démontré de façon assez convaincante qu'une partie au moins du contenu de ce texte a été puisée dans une tradition plus ancienne, qu'il s'agisse d'Apollodore ou d'un autre auteur<sup>9</sup>. Quoiqu'il en soit, les traces de l'intervention d'une main chrétienne sont visibles : il s'agit avant tout des jugements moraux que nous trouvons jusqu'à la ligne 22<sup>10</sup>. L'auteur stigmatise les simulacres d'organes génitaux et le comportement licencieux des femmes laissées à elles mêmes, bref l'éventuelle dimension sexuelle de la fête connotée très négativement à travers des qualificatifs tels que `«€fc, e«|¥µ`, affi, qui désignent tantôt les propos licencieux des femmes, tantôt les manipulations des simulacres sexuels. Certaines assertions relevant de la parodie – la réduction, par exemple, de l'a)ffä...ŗµ, du secret mystique, à des paroles corruptrices chuchotées par les prêtresses – renforcent la méfiance quant à l'exactitude des informations fournies.
  - 3 Ainsi, même si les précisions apportées sur le contenu de la fête semblent présupposer une certaine connaissance des éléments constitutifs des mystères, leur association aussi bien que l'exagération manifeste de certains traits, invitent à utiliser la scholie avec infiniment de précaution. Cette réserve vaut au reste pour beaucoup de documents concernant les fêtes de Déméter. L'exemple le plus connu est peut-être le second livre du *Protreptique* de Clément d'Alexandrie dont les informations sur les mystères relèvent d'une apologétique qui recherche dans les mythes et les rites « païens » des faits extraordinaires et choquants<sup>11</sup>.
  - 4 Voilà pourquoi ce document ne peut être considéré comme une relation objective de la fête des Halôa. On ne peut pas cependant rejeter toutes les informations qu'il apporte. Le tri s'avère d'autant plus difficile que certaines caractéristiques des fêtes féminines mal connues excitent particulièrement l'imagination des anciens comme des modernes. Nous examinerons donc les principaux éléments de la scholie et nous les mettrons en rapport avec d'autres informations concernant des fêtes et rituels anciens, surtout démétriques ; nous examinerons aussi certaines interprétations modernes qui se veulent exclusives. Les rares inscriptions qui mentionnent – très succinctement – les Halôa sont, bien évidemment, les seuls documents reflétant de façon, certes très elliptique, mais plus objective, la réalité culturelle.
- Le lieu de la célébration
- 5 Le début de la scholie précise que la fête était célébrée « à Athènes », « chez les Athéniens », même si un peu plus loin dans le texte il est question d'une réunion féminine qui a lieu « à Eleusis ». S'agit-il d'une confusion ou de la célébration de la même fête à Athènes et à Eleusis, comme C. Calame semble le penser<sup>12</sup> ?
  - 6 La célébration des Halôa dans un cadre public n'est attestée qu'à Eleusis. Cependant, comme Eleusis appartient politiquement à la cité d'Athènes depuis l'époque archaïque<sup>13</sup>

(ce qui n'empêche pas une certaine autonomie en matière religieuse), « Athènes » doit désigner l'Attique et les « Athéniens » l'ensemble des habitants des *dèmes* de la cité. Signalons qu'« Athènes » n'apparaît pas dans les inscriptions concernant des faits éleusiniens et que les lexicographes parlent, à propos des Halôa, d'une fête « attique »<sup>14</sup>. Enfin, le fait que les Halôa ne sont pas mentionnés dans une inscription du ive s. qui énumère des fêtes qui réunissent les femmes du *dème* du Pirée « selon les coutumes ancestrales » (ἠ...d...d...c...fῶ) au Thesmophorion (sanctuaire de Déméter Thesmophore)<sup>15</sup>, corrobore l'opinion que cette fête ne devait être célébrée que dans le *dème* d'Eleusis. Son caractère local apparaît sans doute dans les inscriptions éleusiniennes qui mentionnent la « compétition ancestrale (c...fῶ) azῆμ) des Halôa »<sup>16</sup>.

#### Le moment de la célébration

- 7 La fête des Halôa avait sûrement lieu à la fin du mois Poseidéon, en décembre-janvier. D'après Photius, la date exacte de la célébration était le 26 de ce mois<sup>17</sup>. On a tenté, comme pour la plupart des fêtes de Déméter, de mettre la fête en relation avec l'année agricole. La correspondance entre l'année agricole et les fêtes de Déméter est problématique dans de nombreux cas, et notamment dans celui-ci. Car, même si le nom de la fête peut renvoyer, entre autres hypothèses, à l'opération du battage du grain et donc à la fin de la récolte, la place de sa célébration dans le calendrier, comme il a été admis par presque tous les spécialistes, ne permet pas de l'associer avec cette opération.
- 8 Les partisans des correspondances entre les fêtes de Déméter et l'année agricole, ont essayé de trouver un lien plus subtil. Ainsi, selon A. Brumfield, une des spécialistes qui se sont le plus intéressés à cette fête, les Halôa s'inscriraient dans une période propice à des rites visant à réchauffer ou à réveiller la terre, bref à stimuler la fertilité des « champs morts » par des manipulations « magiques » de symboles sexuels ou agricoles<sup>18</sup>.
- 9 Le début de la scholie affirme que l'occasion de cette fête était la taille des vignes et la dégustation du vin nouveau. En fait, la dégustation du vin nouveau dans un cadre rituel se faisait le jour des Pithoigia lors de la fête des Anthestéries, c'est-à-dire plus tard dans l'année<sup>19</sup> ; ce n'est donc que la mise en relation de la fête avec la taille des vignes qui correspond au calendrier des travaux agricoles<sup>20</sup>. Nous croyons au reste que c'est à la taille de la vigne que notre fête est liée et qu'elle pourrait bien marquer l'achèvement de cette opération<sup>21</sup>.
- 10 Une façon plus originale d'interpréter le moment choisi pour les Halôa est proposée par N. Robertson qui croit qu'il s'agissait d'une fête de solstice d'hiver à l'occasion de laquelle on aurait allumé des feux sur l'gž», sur l'» aire de battage »<sup>22</sup>. Pour séduisante qu'elle soit, cette proposition reste dans le domaine de l'hypothèse. Comme argument, l'auteur évoque la grande quantité de bois fournie pour la fête, quantité qui dépasse largement celle qu'exigent les sacrifices. Cette dépense, à notre sens, peut se justifier assez naturellement : il s'agit d'une fête hivernale ; des constructions provisoires en bois étaient peut-être nécessaires ; il s'agit probablement d'une cérémonie nocturne. En outre, l'absence en Grèce de fêtes liées aux solstices semble indiquer que les solstices n'étaient pas l'occasion de festivités comme c'est le cas dans d'autres cultures européennes<sup>23</sup>.

#### Les divinités honorées

- 11 Outre les deux déesses Déméter et Corè, honorées à cette occasion dans leur sanctuaire, la scholie – ainsi que quelques autres sources mentionnent Dionysos<sup>24</sup>. L'aition – le récit étymologique qui dans la scholie explique le rôle des phalloi dans la fête des Halôa – est emprunté à des traditions dionysiaques<sup>25</sup>. Il s'agit d'une version rare du mythe populaire

d'Ikarios qui raconte comment Dionysos lui a donné le vin et comment les hommes ont reçu ce don<sup>26</sup>. N. J. Lowe remarque avec raison que le don de Dionysos comme celui de Déméter, fait partie de ces « nourritures civilisées » évoquées à la fin de la scholie, dont Athènes se targue d'avoir particulièrement contribué à la diffusion<sup>27</sup>. Cependant, le lien entre le récit étologique et le reste du texte nous semble fragile : la correspondance entre les bergers qui, au niveau mythique, consacrent les phallos et les femmes qui manipulent des simulacres des deux sexes n'est pas évidente.

- 12 La question du rôle de Dionysos dans la fête des Halôa dépasse le problème de l'authenticité de ce récit. La complémentarité fonctionnelle de Dionysos et de Déméter ne suffit pas à leur garantir un rapport cultuel constant. En fait, le rôle exact de Dionysos dans les Grands Mystères des deux déesses à Eleusis est l'objet d'un débat : tantôt le dieu prend une place aussi importante que Déméter, tantôt il est réduit au statut de myste<sup>28</sup>.
- 13 Quelques indices plaident dans le cas des Halôa en faveur d'un caractère dionysiaque. D'abord, comme nous l'avons vu, la taille des vignes coïncide chronologiquement avec la date de la fête<sup>29</sup>. Détail curieux, les inscriptions mentionnent des Ἀζῆαι...βι}, des sarments, comme la catégorie spéciale de bois qui doit être fournie pour la célébration ; qu'il s'agisse ou non de sarments provenant de la taille qui vient d'avoir lieu, leur utilisation – probablement pour des bûchers – nous rapproche encore du dieu des vignes<sup>30</sup>. Un autre trait dionysiaque est la proximité dans le calendrier des Halôa et des Dionysies des champs (Ἀ...| αζῆαι) ; les deux fêtes étaient célébrées à quelques jours de distance. Signalons enfin l'insistance particulière de la scholie à Lucien – quelle que soit sa crédibilité – sur cette divinité : son nom est mentionné au début et à la fin du texte ; le récit d'Ikarios et toutes les tentatives d'explication de la fête renvoient à elle ; la consommation du vin ainsi que le symbolisme phallique sont très soulignés<sup>31</sup>. Qu'en conclure sinon que la fête avait un caractère dionysiaque prononcé, ou qu'elle offrait au moins certains traits dionysiaques qui ont particulièrement inspiré les scholiastes.
- 14 Le nom de Dionysos n'est pas attesté dans les inscriptions qui concernent la fête des Halôa, et c'est ce qui nous empêche d'être aussi affirmatives que C. Calame. Cependant, vu la pauvreté générale des sources épigraphiques, nous ne pouvons pas exclure que quelque hommage ait été alors rendu à Dionysos<sup>32</sup>. Que cet hommage ait pris la forme d'une offrande ou d'une simple évocation, nous ne pouvons malheureusement pas le savoir.
- 15 À l'exception de la scholie, toutes les sources qui mentionnent Dionysos, parlent aussi d'une procession en l'honneur de Poséidon (Ρῶ|Ἡῆμῶ» Ῥῆ). L'acceptation de cette information se heurte au fait que Poséidon, comme Dionysos, n'est jamais mentionné dans les inscriptions qui concernent notre fête. A. Brumfield souligne au reste qu'en dehors de certaines sources remontant à Pausanias l'Atticiste, Poséidon n'est nulle part associé aux Halôa et que l'attribution d'un rôle majeur dans la fête à cette divinité serait le fait de lexicographes tardifs. Elle en conclut que la mention de Poséidon aurait pu être motivée par la date de la fête au mois Poseidéôn, ou encore être liée à une simple erreur dans la transmission du texte : la « procession (Ῥῆ) de Poséidon » aurait remplacé « le cinq (Ἄ...ὀ) Poseidéôn »<sup>33</sup>.
- 16 Ces affirmations doivent sans doute être nuancées. Contrairement à Dionysos, Poséidon est présent dans le sanctuaire d'Eleusis. Il est honoré sous l'appellation Ρ...ϕ, Père, dans un temple près des Propylées, qu'il partage avec Artémis Propylaia<sup>34</sup>. La situation de ce temple à l'entrée du sanctuaire est, semble-t-il, en faveur d'un rôle du dieu dans la fête. Car si procession il y a, il est dans l'ordre des choses qu'elle implique au moins les

divinités présentes dans le sanctuaire et notamment celles qui occupaient des lieux de passage. Enfin, l'argument d'A. Brumfield sur le nom du mois peut être utilisé dans le sens opposé : au lieu d'une confusion erronée, on peut y voir une raison supplémentaire d'honorer Poséidon.

- 17 Une série d'autres divinités avaient certainement leur place lors de cette fête. La mention dans les inscriptions d'un sacrifice destiné à Déméter et Corè et « aux autres dieux à qui il faut sacrifier selon les coutumes ancestrales » (...ῥ±» ežžῥš» ϕ|ῥ±» ῥÆ» c...fšῥμ ἰμ)<sup>35</sup> permet de supposer des honneurs rendus non seulement à Dionysos et à Poséidon, mais aussi à certaines autres divinités non précisées, ce qui est conforme à l'esprit du polythéisme grec.

Le cadre officiel

- 18 Les Halôa sont généralement mentionnés dans les études modernes comme un exemple de comportement inhabituel des femmes dans un contexte rituel. En fait, les différents éléments qui justifient cette interprétation, l'exclusion des hommes, le vin, les simulacres des deux sexes et l'«εῖῥῥzβ' – la profération de paroles obscènes – se retrouvent dans d'autres fêtes de Déméter et Corè.
- 19 La confusion entre cette fête et des réunions festives de femmes (en présence ou non d'hommes) de caractère privé<sup>36</sup>, sous un prétexte religieux, a suscité, nous semble-t-il, beaucoup de malentendus. En effet, la fête des Halôa ne se réduit pas à une réunion clandestine. La prêtresse de Déméter qui, en général, passe pour avoir eu à Eleusis une fonction aussi importante que celle de l'hierophante y jouait probablement le premier rôle<sup>37</sup>. Comme le montrent les inscriptions, la célébration de la fête était l'objet d'une attention particulière ; elle comportait, entre autres, une « compétition ancestrale » (c...fš ῥ» azῥμ) à laquelle nous nous sommes déjà référées en parlant du caractère local de la fête<sup>38</sup>. Le contenu de cette « compétition » est inconnu, et nous ne pouvons pas préciser si elle comportait des jeux gymniques ou des représentations dramatiques. Elle pourrait être liée au patrios agôn qui avait lieu lors des Eleusinies<sup>39</sup>. Plusieurs hypothèses ont été proposées, notamment, celle d'une bataille simulée en l'honneur de Démophon et on a souvent identifié cette bataille avec le rite obscur de la x`žžä...Ō», « la lapidation ? » (dérivé du verbe xcžž|šμ, « jeter, frapper à distance ») qui avait lieu à Eleusis<sup>40</sup>.
- 20 Comme les inscriptions le laissent entendre, il y avait, lors des Halôa, des sacrifices publics concernant l'ensemble des citoyens. Le sacrifice offert par le stratège Aristophane en 236/5 à Déméter et Corè et aux autres dieux à l'occasion de cette fête, a été suivi par un banquet sacrificiel commun à tous les citoyens (ῥ|Λcž|«|μ {Å ^`® ...ῥÆ» ῥžβ...`» g`μ...`» }® ... éμ ϕ«β`μ). Les sacrifices offerts par le démarque (chef ou président d'un dème) pour les Halôa et les Chloaia, l'étaient « pour la santé et le salut » de la Boulé, du dème, des enfants, des femmes, des amis et des alliés d'Athènes<sup>41</sup>. La scholie parle au reste de « visiteurs étrangers », même si nous ignorons dans quelle mesure ils participaient au banquet<sup>42</sup>.
- 21 Enfin, outre les sacrifices et la « compétition ancestrale », l'exhibition des phalloi que suggère la scholie pouvait également faire partie de la célébration publique. Dans les fêtes dionysiaques, les phalloi étaient habituellement portés lors d'une procession<sup>43</sup>. Cependant, si une phallophorie avait bien eu lieu lors des Halôa, il serait étrange que les sources (et tout particulièrement la scholie qui relève soigneusement toutes les indécences) ne le disent pas explicitement.

Les simulacres d'organes génitaux et les propos obscènes

- 22 Même si l'utilisation de simulacres d'organes génitaux n'est rapportée que par la scholie à Lucien, il faut noter que la manipulation de tels objets est loin d'être inconnue dans le milieu démétrique<sup>44</sup>. Il s'agit souvent de gâteaux façonnés en forme de sexes, mais nous trouvons aussi la représentation d'animaux pouvant être interprétés comme des symboles sexuels (porcs, dont le nom  $\epsilon\tilde{\nu}\tilde{\nu}\tilde{\nu}\tilde{\nu}$  désigne également le sexe féminin, serpents qui renvoient au phallus, etc.). Si les symboles phalliques sont habituels, les sexes féminins ne sont pas absents. Par exemple à Syracuse, lors des Thesmophories, la grande fête d'automne en l'honneur de Déméter Thesmophore, ce sont des gâteaux en forme de sexes féminins connus sous le nom de  $\Upsilon\tilde{\nu}\tilde{\nu}\tilde{\nu}\tilde{\nu}$  dans toute la Sicile (ce qui fait supposer qu'on les utilisait ailleurs qu'à Syracuse) qui sont portés en procession<sup>45</sup>. Un auteur chrétien était sans doute plus facilement choqué par ces simulacres qu'un Grec habitué aux processions de phalloi ainsi qu'aux offrandes en forme d'organes génitaux exposées dans les sanctuaires ; nos sources témoignent de la présence d'un grand nombre de ces objets dans les temples<sup>46</sup>.
- 23 Nous n'avons pu ignorer un document que les spécialistes associent volontiers aux Halôa. Il s'agit d'une image qui représente une femme se penchant pour jeter quelque chose qu'elle retire d'une boîte, grains ou liquide, sur quatre objets phalliformes, qui semblent être en terre cuite<sup>47</sup>. Le détail le plus curieux, sont les feuilles (ou les épis ?) qui poussent à la base de ces quatre objets. Il est admis que ce type d'images ne reflète que de façon très vague et toujours libre les rituels réels ; ici, l'association des phalloi et des éléments végétaux suggère tout au plus la façon dont on pouvait exposer les phalloi lors d'une fête de Déméter<sup>48</sup>.
- 24 En ce qui concerne ce type de simulacres signalons qu'il y a dans la scholie une imprécision et, probablement, une confusion qui découlent soit d'un problème de transmission, soit d'une connaissance approximative. Le début de la scholie ne mentionne pas la matière des phalloi ; ceux que les meurtriers d'Ikarios ont façonnés et consacrés pour se guérir du mal infligé par Dionysos sont en terre cuite tandis que les simulacres des deux sexes destinés à la consommation sont en pâte ; en revanche, la matière des simulacres obscènes masculins et féminins que tiennent les femmes n'est pas précisée.
- 25 Dans les sources anciennes et plus encore dans les analyses modernes, la référence aux organes génitaux est étroitement liée à la « profération de paroles obscènes ». L'épisode du rire de Déméter qui met fin au deuil de la déesse après le rapt de Corè se trouve dans différentes versions de son mythe. Ce qui provoque le rire de la déesse, ce sont soit des paroles licencieuses (dans les versions les plus anciennes) soit, après l'échec du langage, le geste d'exhiber le sexe féminin ( $\alpha\mu\kappa\langle\tilde{\nu}\tilde{\nu}\tilde{\nu}\tilde{\nu}\rangle$ )<sup>49</sup>. Ces manifestations sont considérées dans le rituel et dans le langage courant comme deux expressions de l'obscénité. C'est ainsi que l'entendait l'auteur de la scholie, avec une désapprobation évidente : les termes utilisés renvoient très précisément à des jeux de mots et à des moqueries de caractère sexuel, tandis que les femmes sont présentées manipulant « des représentations indécentes de corps masculins et féminins », expression pudique pour désigner sans doute des « simulacres des deux sexes ».
- 26 Le langage licencieux, accompagné souvent d'actes et de gestes de nature analogue, se retrouve dans d'autres fêtes de Déméter – et de Dionysos – et ne concerne pas uniquement les femmes<sup>50</sup>. L'obscénité est généralement interprétée soit comme un rite apotropaïque soit comme un acte qui symbolise et/ou réanime les forces productives de la terre<sup>51</sup>. Il faut d'abord s'interroger sur la « fonction apotropaïque », souvent peu explicitée. Si le dévoilement du sexe féminin fonctionne dans certains cas comme un

apotropaïon, il arrive que l'image des genitalia joue un rôle plus complexe, comme le montre F. Zeitlin qui le qualifie de « prostopaïque » – dans les rites de la fertilité<sup>52</sup>. Ensuite, la théorie qui associe l'aischrologia à la fertilité, mérite d'être relativisée. Il est tout à fait probable que la fertilité de la terre est un des objectifs visés par le rituel ; la fertilité et la sexualité sont au reste étroitement liées (leur distinction renvoie certainement à une conception moderne du puritanisme). L'exemple de la fête des Thesmophories, dont le rapport avec la fertilité est considéré comme évident, rend manifeste une fois examiné de près l'impossibilité d'isoler les différents aspects du rituel et de distinguer clairement des gestes conscients relevant de la « magie sympathique »<sup>53</sup>.

- 27 Selon une interprétation relativement récente qui nous semble justifiée, la compréhension du rite serait plus liée à sa fonction dans un milieu donné qu'à ses origines hypothétiques. La signification des fêtes féminines où les propos et les gestes indécents avaient une grande place a ainsi été mise en rapport avec la condition des femmes en Grèce ancienne – et surtout avec celle des Athéniennes. Ces réunions sont considérées comme une réponse à une condition de vie qui cantonnait les femmes dans l'espace de l'oïkos et les frustrait de la plupart des plaisirs auxquels seuls les hommes avaient accès ; elles seraient aussi une réponse à l'absence d'éducation sexuelle. La fête serait une occasion de se défouler sous contrôle et permettrait aussi une prise de conscience corporelle et sexuelle, une résistance au discours dominant de la société des hommes<sup>54</sup>.
- 28 Les nouvelles pistes qui ont été ouvertes par cette approche ont indiscutablement contribué à repenser le rituel dans sa complexité. Certes, il y avait des fêtes qui donnaient aux femmes l'occasion de se comporter plus librement, de se retrouver non seulement avec leurs parentes et amies, mais aussi avec des femmes d'autres couches sociales. Il y a pourtant lieu de se demander si l'aischrologia et les gestes qui pouvaient l'accompagner étaient véritablement au centre de cette libération temporaire. Le double sens du mot ἀἴσχρολογία, « indicible parce qu'obscène » et « secret religieux », ne doit pas amener à la conclusion que l'obscénité se trouvait au cœur de chaque fête exclusivement féminine<sup>55</sup>. Car, comme l'a montré S. Humphreys<sup>56</sup>, en imaginant la vie des femmes de l'antiquité, nous y projetons souvent le modèle de la société victorienne. Il est possible que la marginalisation politique des femmes ait eu pour corollaire une plus grande liberté dans quelques aspects de la vie privée. N'ayant pas de véritables droits, les femmes n'étaient pas dans l'obligation d'adapter à chaque instant leur comportement à des normes sociales. Autrement dit, nous les imaginons en train de rire, d'échanger des moqueries et des blagues dans bien d'autres occasions. C'est probablement de cette marginalisation ambiguë des femmes, une marginalisation qui les exclut d'une série d'actes civiques, tout en les mettant au centre ailleurs, que découle une vision effrayante de la femme insatiable et licencieuse, menaçante pour l'homme, vision retrouvée souvent dans la littérature.
- 29 Quant à la présentation de l'aischrologia par la scholie, outre la subjectivité dont nous avons déjà parlé, un autre facteur doit être pris en considération : l'influence de la comédie sur l'interprétation des rites féminins. Comme S. Halliwell le constate, non seulement la comédie a puisé dans le rituel plusieurs de ses éléments, mais les stéréotypes comiques des vices féminins ont à leur tour agi sur les interprétations érudites des réunions exclusivement féminines<sup>57</sup>. Ainsi l'auteur voit dans les « amours illicites » (ἄσχημα), conseillées par la prêtresse, l'image très courante de la femme corrompue par les conseils d'une autre<sup>58</sup>. Ces stéréotypes reflètent au reste l'inquiétude que les femmes

livrées à elles mêmes inspirent aux hommes, inquiétude qui ne va pas sans fascination. L'obsécrité telle qu'elle est décrite correspond à cette image stéréotypée de l'homme épiaut les femmes dans leur intimité.

Manger et boire entre femmes

- 30 Une autre image de la comédie, est celle de la femme qui prend plaisir à boire et à se souler<sup>59</sup>. Dans la scholie à Lucien, il est question de vin en abondance. Le rôle du vin a souvent été passé sous silence dans les études des fêtes féminines de Déméter. Il commence aujourd'hui à être réévalué, notamment grâce aux résultats des fouilles modernes, qui rendent évident que les femmes buvaient dans les sanctuaires de Déméter<sup>60</sup>.
- 31 Les nourritures comme la boisson étaient, selon la scholie, fournies par les archontes qui, par la suite, sortaient de l'espace réservé aux femmes à cette occasion<sup>61</sup>. Les « tables » étaient donc clairement destinées au repas des femmes<sup>62</sup>. Malgré l'insistance de certains spécialistes qui croient à une éventuelle abstinence de la viande, il n'y a aucune raison de penser que la scholie exclut la viande de ces tables<sup>63</sup>. Seuls étaient exclus certains aliments dont la consommation était en général – d'après la même source – interdite dans les mystères. L'énumération de ces interdictions alimentaires est étonnante et l'auteur semble exhiber son érudition, en puisant probablement dans différentes traditions (pythagoriciennes ou orphiques)<sup>64</sup>.
- 32 Un autre mets offert à ce festin sont les gâteaux en forme de sexes féminins et masculins. Dans le texte ils ont une place à part ; l'auteur ne se souvient d'eux qu'après avoir parlé de l'exhibition des « nourritures civilisées ». Manger ce type de gâteaux renvoyait aussi bien aux gestes licencieux qu'au banquet<sup>65</sup>. Malheureusement nous n'avons pas d'autres éléments pour composer le menu du festin des Halôa. Pour avoir une idée de ce qui pourrait être consommé il faut se référer à des festins mieux connus d'autres fêtes de Déméter<sup>66</sup>.
- V|Ž|...`ß et `μμ€ß{|»<sup>67</sup>
- 33 L'interdiction de certains aliments ne signifie pas forcément que nous avons affaire à une étape d'initiation, mais peut s'expliquer simplement comme une règle à respecter à l'intérieur du sanctuaire. La scholie qualifie la partie féminine de la fête de ...|Ž|...ç, de fête d'initiation, mais, comme il a été démontré, le terme peut être utilisé dans le sens plus général de « rite ». L'effort de G. E. Skov d'interpréter la fête selon le modèle des mystères comprenant des {f#¥|μ`, des Ž|z/¥|μ` des {\$^μÕ¥|μ` (les « choses faites, dites et montrées », qui sont les éléments constitutifs de la cérémonie d'initiation aux grands mystères d'Eleusis, et dont nous n'avons que très peu d'indications pour savoir en quoi elles consistaient) n'est pas vraiment convaincant<sup>68</sup>.
- 34 On a tendance à croire que la fête des Halôa se déroulait – ou se continuait – pendant la nuit, qu'elle appartenait donc aux `μμ€ß{|», aux fêtes nocturnes féminines. La représentation que nous nous faisons de ce type de fêtes est très influencée par les réunions privées décrites par Alciphron et la comédie. L'aspect nocturne est ainsi souvent associé à l'idée de la mixité hommes – femmes et d'une sexualité librement exprimée.
- 35 La seule source qui fait des Halôa une pannychis est Alciphron<sup>69</sup>. Nous ne pouvons toutefois pas attribuer une grande valeur au témoignage d'Alciphron, car il se réfère d'habitude aux réunions privées et largement imaginaires que P. Schmitt-Pantel décrit dans ce volume. Le seul indice concret qui ferait penser à une fête nocturne – sans autres connotations – est la grande quantité de bois dont les inscriptions mentionnent l'achat à

l'occasion de la fête<sup>70</sup>. Ce bois aurait servi aux feux destinés à chauffer et à éclairer au moins une partie du festin des femmes. Bien qu'il n'y ait pas d'autres indices, nous ne pouvons pas exclure qu'une pannychis avait bien lieu durant les Halôa ; les célébrations nocturnes font partie d'autres fêtes en l'honneur de Déméter, comme par exemple des mystères ou des Thesmophories.

- 36 La distinction, que nous avons déjà essayé d'établir, entre la « fête privée » organisée à l'occasion d'une célébration religieuse et la réunion qui, bien que secrète, est intégrée dans le cadre d'une fête civique nous semble très à propos. Quand Lucien met, par exemple, en scène une femme buvant avec son amant pendant les Halôa, il ne semble pas se référer à la fête ayant lieu dans le sanctuaire d'Eleusis<sup>71</sup>.
- 37 Plusieurs sources littéraires présentent des hétaires participant à la fête des Halôa<sup>72</sup>. Il faut signaler que ce sont des sources qui s'intéressent particulièrement aux hétaires et les observent dans différents contextes<sup>73</sup> ; nous les voyons donc participer non seulement aux Halôa, mais aussi à d'autres fêtes que nous ne pouvons pas qualifier pour cette raison de « réunions de courtisanes »<sup>74</sup>. La seule conclusion possible est alors que les hétaires n'étaient pas exclues du festin des Halôa et que probablement elles y participaient à côté des autres femmes, ce qui n'était peut-être pas aussi scandaleux qu'il nous paraît<sup>75</sup>.

Le nom de la fête

- 38 Depuis l'antiquité déjà le nom des Halôa a été expliqué de deux façons, divergence qui persiste chez les chercheurs modernes. La première explication associe le nom de la fête au travail agricole du battage et donc à la récolte ; la deuxième, à la vigne et au vin de Dionysos. Les deux tendances se retrouvent chez les modernes qui essaient d'interpréter les Halôa comme une fête de la fertilité.
- 39 L'atthidographe Philochore (première moitié du iiiie s.) met le nom en rapport avec le mot ḡž» « aire de battage »<sup>76</sup>. On a alors recherché cette aire dans la topographie éleusinienne. Les deux aires mentionnées à Eleusis ne sont pas forcément identiques. La première est l'« aire sacrée » (ḡž» ἱερό) dont la réparation est mentionnée dans l'inscription qui énumère les dépenses dont la charge revient au trésor du sanctuaire (329/8)<sup>77</sup>. La deuxième est l'aire sacrée de Triptolème, qui se trouvait selon Pausanias le Périégète dans la plaine rharienne où se trouvait aussi l'autel du héros<sup>77</sup>. La plaine rharienne n'est malheureusement pas identifiée par les modernes. Selon E. Vanderpool, qui distingue les deux aires, celle de Triptolème devait se trouver dans la plaine rharienne, tandis que l'autre serait dans le sanctuaire<sup>78</sup>.
- 40 Un lien entre le sanctuaire d'Eleusis et les aires n'est pas impossible ; celles qui se trouvaient en dehors du sanctuaire pouvaient éventuellement y être rattachées par une procession. Néanmoins, essayer de lier les Halôa au battage et à la récolte est plus difficile<sup>79</sup>. Comme nous l'avons dit, la période de l'hiver est mal choisie pour célébrer le battage. En plus, quand on associe Déméter au battage des grains, il s'agit plutôt de la fête des Thalysies. La VIIe idylle de Théocrite – qui porte le nom de Thalysies – montre deux amis de Cos célébrant la fête chez leurs amis ; c'est donc une fête à caractère privé. L'aire est mentionnée de nombreuses fois, et le banquet est offert « à Déméter au beau péplos avec les prémices de leur riche récolte, parce que la déesse leur a fait grasse mesure et a comblé leur aire d'une abondance de grains ». On y mentionne Déméter Ἀΐϝ», son autel, et la dernière prière : « puisais-je sur le blé qu'elle entasse planter de nouveau une grande pelle à vanner, et elle me sourire, les deux mains pleines d'épis et de pavots »<sup>80</sup>.



pouvons traiter des actions rituelles des femmes que sous forme d'hypothèses ; autant avouer l'impasse, après avoir réfréné l'imagination du lecteur.

---

## BIBLIOGRAPHIE

Allen Thomas William, Halliday William Reginald, Sikes Edward Ernest, 1936, *The Homeric Hymns*, Amsterdam, A.M. Hakkert.

Berard Claude, 1974, *Anodoi. Essai sur l'imagerie des passages chthoniens* (Bibliotheca Helvetica Romana 13), Rome, Institut Suisse de Rome.

Bommelaer Jean-François, 1991, *Guide de Delphes. Le site, Sites et monuments VII*, Paris, École Française d'Athènes.

Bookidis Nancy, 1994, « Ritual Dining in the Sanctuary of Demeter and Kore at Corinth : some Questions », in O. Murray (éd.), *Symptica. A Symposium on the Symposion*, Oxford, pp. 86-94.

Brumfield Allaire, 1981, *The Attic Festivals of Demeter and their Relation to the agricultural Year*, New York, Arno.

--, 1996, « Aporreta : Verbal and Ritual Obscenity in the Cults of Ancient Women », in R. Hägg (éd.), *The Role of Religion in the Early Greek Polis*. Proceedings of the Third International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Swedish Institute at Athens, 16-18 October 1992, Stockholm, pp. 67-74.

Calame Claude, 1996, *Thésée et l'imaginaire athénien. Légende et culte en Grèce antique* (2e éd.), Lausanne, Payot.

Clinton Kevin, 1974, *The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries*, (Transactions of the American Philosophical Society, vol. 64, 3) Philadelphie.

--, 1992, *Myth and Cult. The Iconography of the Eleusinian Mysteries. The M.P. Nilsson Lectures on Greek Religion, delivered 19-21 November 1990 at the Swedish Institute at Athens*, Stockholm, Svenska Institutet i Athen.

--, 1993, « The Sanctuary of Demeter and Kore at Eleusis », in N. Marinatos, R. Hägg (éd.), *Greek Sanctuaries. New Approaches*, Londres, Routledge, pp. 110-124.

--, 1994, « The Eleusinian Mysteries and Panhellenism in Democratic Athens », in W. D. E. Coulson et al., *The Archaeology of Athens and Attica under the Democracy* (Proceedings of an International Conference celebrating 2500 years since the birth of democracy in Greece, American School of Classical Studies at Athens, December 4-6, Oxbow Monograph 37), Oxford, Oxbow Books, pp. 161-172.

Deubner Ludwig, 1966, *Attische Feste*, Berlin, Akademie Verlag.

Foucart Paul, 1883, « Le culte de Pluton dans la religion éleusinienne », *BCH*, 7, pp. 387-404.

--, 1914, *Les mystères d'Eleusis*, Paris, A. Picard.

Foxhall Lin, 1995, « Women's ritual and men's work in ancient Athens », in R. Hawley, B. Levick (éd.), *Women in Antiquity. New Assessments*, Londres-New York, Routledge, pp. 97-110.



- , 1935, « Die eleusinische Gottheiten », *ARW*, 32, pp. 79–141.
- Nixon Lucia, 1995, « The Cults of Demeter and Kore » in Richard Hawley et Barbara Levick (éd.), *Women in Antiquity*, London-New York, Routledge, pp. 75–96.
- Noel Daniel, 2000, « Du vin et des femmes aux Lénéennes », *Hephaistos*, 18, pp. 73–102.
- Olender Maurice, 1990, « Aspects of Baubo : Ancient Texts and Contexts », in D.M. Halperin, J.J. Winkler, Froma I. Zeitlin (éd.), *Before Sexuality. The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton, Princeton University Press, pp. 83–113.
- Osborne Robin, 1993, « Women and Sacrifice in Classical Greece », *CQ*, 43, pp. 392–405.
- Parke Herbert William, 1977, *Festivals of the Athenians*, Londres, Thames and Hudson.
- Richardson Nicholas James, 1974, *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford, Oxford University Press.
- Robertson Noel, « Poseidon's Festival at the Winter Solstice », *CQ*, 34, 1984, pp. 1–16.
- Rohde Erwin, 1901, « Unedirte Lucianscholien, die attischen Thesmophorien und Haloen betreffend » in *Kleine Schriften II*, Tübingen-Leipzig, Mohr (= *RhM*, n. s. 25, 1870, pp. 548 et suiv.) pp. 355–369.
- Rose H.J., « Demeter and Dionysos », *JHS*, 72, 1952, p. 121.
- Schmitt Pantel Pauline, 1992, *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Rome, École Française de Rome.
- Sfameni Gasparro Giulia, 1986, *Misteri e culti mistici di Demetra*, Rome, L'Erma di Bretschneider.
- Siems Karsten, 1974, *Aischrologia. Das Sexuell-Hässliche im antiken Epigramm*, Göttingen (Dissertation).
- Simon Erika, 1983, *Festivals of Attica. An Archaeological Commentary*, Madison-Londres, University of Winsconsin Press.
- Skov G.E., 1975, « The Priestess of Demeter and Kore and her Role in the Initiation of Women at the Festival of the Haloa at Eleusis », *Temenos*, 11, pp. 136–147.
- Sourvinou-Inwood Christiane, 1997, « Reconstructing Change : Ideology and the Eleusinian Mysteries », in M. Golden, P. Toomey (éd.), *Inventing Ancient Culture. Historicism, Periodization and the Ancient World*, Londres-New York, Routledge, pp. 132–164.
- Vanderpool Eugene, 1982, « The Sacred Threshing Floor at Eleusis », in *Studies in Athenian Architecture, Sculpture and Topography presented to Homer A. Thompson*, *Hesperia*, Suppl. 20, Princeton, pp. 172–174.
- Van Straten Folkert, 1981, « Gifts for the Gods », in H.S. Versnel (éd.), *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World. Studies in Greek and Roman Religion*, II, Leiden, E. J. Brill.
- Villanueva Puig Marie-Christine, 1988, « La Ménade, la vigne et le vin. Sur quelques types de représentations dans la céramique attique des vie et ve siècles », *REA*, 90, pp. 35–64.
- Wächter Theodor, 1910, *Reinheitsvorschriften im griechischen Kult*, Giessen, A. Töpelmann.
- Winkler John J., 1990, *The Constraints of Desire*, New-York-London, Routledge.
- Zeitlin Froma, 1982, « Cultic Models of the Female : Rites of Dionysus and Demeter », *Arethusa* XV, pp. 129–157.

## NOTES

1. Les problèmes posés par la traduction du terme Halôa sont abordés plus loin.
2. Notre traduction est au plus près du texte grec. Nous mettons entre parenthèses les mots grecs qui nous intéressent particulièrement ainsi que ceux dont la traduction est approximative.
3. Le terme *mania* signifie entre autres la possession, la démence, la folie.
4. L'apparence honteuse désigne le priapisme.
5. Les archontes sont des magistrats de la cité des Athéniens ; leur présence dénote le caractère public et non privé de la fête.
6. Si la tournure est relativement imprécise, il est évident que nous avons ici à faire à un thème important de la propagande athénienne : Athènes se veut la cité civilisatrice qui a apporté « les nourritures civilisées » aux hommes.
7. Schol. Lucien, *Dialogues des hétaires*, 7, 4, p. 279, 24 sq. (Rabe).
8. À l'origine de cette attribution voir Rohde 1870. Cf. Sfameni Gasparro 1986 : 289 n. 10. Quant au rôle délimité qu'Aréthas a pu avoir éventuellement joué, voir Lowe 1998 : 157.
9. Rohde 1870 : 361, n. 1 propose comme source Didyme ; Jacoby 1954 : 2, 204 (*FGrHist* 328 F 83) Apollodore d'Athènes. Robertson 1984 : 5 n. 15 pense à un des traités  $\text{R}\{\text{f}\} \sim \text{v}\{\text{f}\} \dots \text{È}\mu$  par des auteurs de l'époque hellénistique, et avance prudemment le nom de Théophraste.
10. Sur cette division du texte voir Lowe 1998 : 172 n. 16.
11. Sur l'aspect polémique des auteurs chrétiens voir Mylonas 1959 : 9 sq. qui souligne l'écart entre les récits anciens concernant les parties publiques de la célébration, et les informations des auteurs chrétiens qui s'attachent au secret religieux ( $\text{a}\{\text{f}\}\text{f}\text{ä} \dots \text{v}\mu$ ).
12. Si nous avons bien compris, Calame 1996 : 357-358 affirme qu'il y avait une version athénienne de la fête (dans le sens qu'elle devait se dérouler à Athènes) dont le contenu se reflète dans la description de la *teletê* éleusinienne par la scholie à Lucien.
13. Voir notamment Mylonas 1961 : 24 sq. ; Clinton 1993 et 1994 : *passim* ainsi que Sourvinou-Inwood 1997.
14. Harpocraton, Photius, *Souda*, s.v.  $\text{^A}\text{Z}\text{Ü}$ . Chez Alciphron, *Lettres*, 4, 18, 4-5, Ménandre adresse une lettre depuis le Pirée à son amie Glykera restée « en ville » pour la fête des Halôa ; cependant la ville n'est pas précisée.
15. *IG* II2 1177 = *LSCG* 36, 8 sq. (il s'agit des Thesmophories, des Plerosia, des Kalamaia et des Skira).
16. Voir Healey 1990, 22 qui croit que l'expression même « compétition ancestrale » renvoie particulièrement aux compétitions d'Eleusis (cf. *infra*).
17. Photius, s.v.  $\text{^A}\text{Z}\text{Ü}$ . Même si nous ne savons pas si la fête était célébrée à date fixe, nous pouvons grâce à une inscription (*IG* II2 1672, 124) la situer vers la fin du mois de Poseidéon. Cf. Deubner 1966 : 60 ainsi que Brumfield 1985 : 105-106.
18. Brumfield 1981 : 121-122 qui remarque pourtant que la plaisanterie obscène n'était pas nécessairement vue par les participants comme ayant un but magique en soi.
19. Brumfield 1981 : 119-120.
20. Voir Brumfield 1981 : 118 qui cite Hésiode.
21. Voir la thèse de Foxhall 1995, 104 et *passim*, d'après laquelle les fêtes de Déméter fonctionneraient comme repères avant ou après les périodes de travail intensif.
22. Robertson 1984 : 5.

23. L'absence de fêtes de solstice en Grèce est remarquée aussi par A. Brumfield 1981 : 117 qui admet tout de même que la fête aurait, outre l'aspect agricole qu'elle lui attribue, un aspect solaire.
24. Pausanias l'Atticiste, 76, 1 (Erbse) : ~ῥf...έ ΕϙΨä...fῥ» ^` ® Εῖῥμῶ«ῥ ; cf. Eustathe (Il., 9, 530) 772, 11 ; *Anecdota Græca*, I, 384 (Bekker).
25. Deubner 1966 : 63-64 considère le récit comme une interpolation.
26. Lowe 1998 : 150, 155-156 met en évidence le lien entre ce récit et une scholie à l'*Assemblée des dieux* de Lucien qui nous transmet la même version du mythe, mais développée plus longuement et avec plus de clarté (cité par Lowe 1998 : 168-169). Notons que c'est une autre version du mythe d'Ikarios qui fait figure d'*aition* pour la fête de l'*Aiôra*, lors des Anthestéries.
27. Lowe 1998 : 156.
28. Mylonas 1960 : 68-118, examine d'abord les sources littéraires qui associent Dionysos et Déméter. En fait, la source connue la plus ancienne est Pindare, *Isthmiques*, 7, 3-5 où Dionysos est dit cf|{fῥ», parèdre de Déméter €` Ž\^fῥ...ῥ», « au bruit de bronze » (le reste des sources remonte tout au plus au III<sup>e</sup> s). Rose 1952 : 121 ainsi que Mylonas 1960 : 70 sq. discutent ce passage sans accepter un lien culturel entre Déméter et Dionysos. B. Moreux 1970 : 4-5 qui examine le terme *paredros* chez Pindare conclut que son occurrence dans la 7<sup>e</sup> Isthmique peut avoir un sens spatial (allusion aux sanctuaires des deux divinités sur la Cadmée) non dépourvu de connotations religieuses. Nous retrouvons ce terme dans un contexte éleusinien chez Aelius Aristide, 41, 10 (Behr) qui affirme que ce sont les deux familles sacerdotales d'Eleusis qui ont « établi » (Ç«...ä«` μ) Dionysos en tant que « parèdre » des déesses d'Eleusis. Cette fois, le sens local semble plus probable (cf. Aelius Aristide, 1, 88 où Erechthée est considéré comme un « parèdre » des divinités de l'Acropole). Mylonas 1960 : 117-118 insiste sur le fait que la riche documentation épigraphique d'Eleusis ne mentionne pas Dionysos sous cet aspect. Cf. Clinton 1992 : 123 qui a la même opinion. Dionysos ne reçoit pas de sacrifice dans l'inscription des *aparchai* (IG I2 76 = LSCG 5), ni dans celle de la *proteleia* (IG I2 5 = LSCG 4) et ce n'est pas obligatoirement son nom qu'il faut restituer dans le calendrier cultuel d'Athènes (LSS 10 C 86, ca. 403/399) à la suite des divinités éleusiniennes (Sokolowski restitue celui de Zeus), cf. Graf 1974 : 65 n. 36. Selon Foucart 1914 : 445 sq., qui souligne peut-être trop le rôle de Dionysos, celui-ci était présent à Eleusis, avant tout, en tant que « dieu de l'initiation » et devait former avec les deux déesses d'Eleusis une triade divine à laquelle les Mystères étaient consacrés. Le rôle important attribué à cette divinité passe souvent par son assimilation avec Iacchos (qui n'intervient plus dans les mystères après l'arrivée de la procession) cf. Nilsson 1935 : 84. Clinton (*loc. cit.*) considère l'identification d'Iacchos avec Dionysos comme « poétique » (les textes identifiant Iacchos et Dionysos ont été étudiés par Graf 1974 : 51 sq. qui remarque que dans le culte les deux figures sont toujours séparées).
- Quant à l'aspect de myste de Dionysos dans l'imagerie éleusinienne, voir Bérard 1974 : 94 ainsi que Metzger 1995. Nous connaissons un seul cas sûr de Dionysos Myste – proche d'un sanctuaire de Déméter –, dans la région située entre Tégée et Argos (Pausanias, 8, 54, 5).
29. Calame 1996 : 357-358 qui ne doute point de l'association lors des Halôa de « la divinité des céréales » et du « producteur de cet aliment supplémentaire qui est le vin » en tire un argument supplémentaire.
30. Cf. Foxhall 1995 : 104 : « the specific mention of vine prunings perhaps emphasises both the preceding autumn season's work, as well as the connection of Dionysos ».

31. Voir Calame 1996 : 357-358 qui énumère tous les liens entre Déméter et Dionysos qui selon lui se tissent lors de cette fête.
32. Brumfield 1981 : 110 sqq. s'exprime contre la présence de Dionysos dans la fête. Deubner 1966 : 64 sq. croit à une sorte de confusion des sources due à la proximité des Dionysies des champs, tandis que Robertson 1984 : 5, n. 15 conclut : « it is clear that the ritual had features of Dionysiac aspect – but perhaps not of Dionysiac origin ».
33. Brumfield 1981 : 106 sq.
34. Pausanias, 1, 38, 6. Il est à noter que Poséidon reçoit, parmi d'autres divinités, le sacrifice de la *proteleia* aux Eleusinia (IG I2 5, 4 = LSCG 4) et qu'il est mentionné parmi les destinataires des sacrifices dans le calendrier des cultes d'Eleusis (IG II2 7, 31 = LSCG 7). Dans la mythologie éleusinienne, il est le père d'Eumolpos.
35. Voir, d'abord, IG II2 1299, 10, 23 où la mention du sacrifice ne concerne que les Halôa. Dans IG II2 949, 7-8, la même formule est utilisée pour des sacrifices ayant lieu aux Halôa et aux Chloia. Enfin, nous retrouvons cette formule par rapport aux Mystères (IG II2 847, 14-15). Il faut signaler que l'expression « aux autres dieux » accompagne souvent le nom du destinataire principal d'un sacrifice (IG II2 1367, 8). Ces divinités honorées à l'occasion d'une fête et d'un sacrifice qui ne leur étaient pas adressés en premier lieu, pouvaient varier selon les cas. L'expression « autres dieux » prend pourtant une signification différente dans le cas du « trésor des autres dieux » à l'Acropole, voir Linders 1975 : 1 et *passim*.
36. Sur la mesure dans laquelle nous pouvons utiliser la distinction public-privé par rapport aux fêtes et aux sacrifices voir Georgoudi 1998 : 325-334.
37. Démosthène, *Contre Néæra*, 116 parle d'un sacrifice lors des Halôa qui aurait dû être opéré par la prêtresse et non par l'hierophante. Sur les charges de la prêtresse voir Photius, s.v. XŠŽŽ|± { ` § ; cf. Mylonas 1961 : 231 et Clinton 1974 : 69 sq. Cependant l'initiation dont parle Photius ne peut pas s'associer aux Halôa comme l'avait proposé Foucart 1914 : 216 (voir Clinton 1974 : 69 sq., n. 3). Nous restons sceptiques quant à l'identification des « prêtresses » dont parle la scholie à propos du festin des femmes avec les ¶|Äf|Š ` μ ` z|±», « prêtresses très saintes » proposée par Skov 1975 : 139-140.
38. IG II2 1299, 29 et 77.
39. L'expression *patrios agôn* apparaît à Eleusis en relation avec les Eleusinies (IG II2 1672, 259), voir Healey 1990 : 22 pour les différentes théories proposées. Nous la retrouvons à propos des Dionysies qui se déroulent à Eleusis ; en ce cas, la compétition a lieu « dans le théâtre » et doit donc avoir un contenu dramatique : IG II2 1235, 17.
40. Cette bataille simulée trouverait, selon certains, son *aition* dans l'*Hymne homérique à Déméter*, 265. Le rite x` ŽŽä... Ö» (Athénée, 9, 406d, Hésychius s.v.) pourrait y correspondre ; voir Mylonas 1961 : 140 et Healey 1990 : 62, n. 36.
41. IG II2 1299, 11 sq. et IG II2 949, 15-17.
42. Schol. *Dialogues des Hétaires*, 7, 4, p. 280, 27 (Rabe).
43. Voir, entre autres, Hoffman 1989 : 94-96.
44. Voir Brumfield 1996 : 68-72 et *passim*. Il faut toutefois noter que notre source principale pour les symboles obscènes utilisés lors des Thesmophories athéniennes est une deuxième scholie à Lucien, très proche quant au style de celle sur les Halôa, voir Lowe 1998 : 150 et *passim*. L'hypothèse d'un rôle attribué aux organes génitaux lors des grands mystères est enfin assez discutable : Mylonas 1961 : 296-297.
45. Athénée 14, 647 a (|fŠ<sup>1/4</sup>Äf|«` §). Cf. Théodoret, *Graecarum affectionum Curatio*, 3, 84 (Raeder) qui dit qu'aux Thesmophories les femmes adoraient un sexe féminin (Λ...Äμ` ... ¶|Š ` » ... \$¥i» ađ\$γÖ¥|μ`μ).

46. Van Straten 1981 : 105 sq. donne une liste des offrandes anatomiques, qui se retrouvent essentiellement dans les sanctuaires des divinités et héros guérisseurs et notamment ceux d'Asclépios, mais aussi dans les sanctuaires d'autres divinités comme Aphrodite, et des oracles comme celui d'Amphiaros, etc. Une inscription d'Epidaure (IG IV, 22) figure un sexe féminin, image d'une offrande à Déméter. Ce n'est peut-être pas un hasard que dans le récit étimologique de la scholie la consécration des *phalloi* est prescrite par un oracle pour mettre fin à un mal physique.

47. Péliké attique (ca 440 av. J.-C.), Londres, British Museum, E 819. Voir Deubner 1966 : 65, pl. 3.3, qui parle sans ambiguïté d'une « représentation des Halôa ». Il est suivi entre autres par Parke 1977 : 99, qui est un peu moins affirmatif. Cf. Frontisi-Ducroux 1998 : 265, fig. 64 qui n'essaie point d'associer l'image à une fête.

48. Moins évident est le rapport, même indirect, entre les Halôa et une autre image utilisée comme illustration de cette fête par Deubner 1966 : 67, pl. 4,1 (Rome, Villa Giulia 50404) ; deux femmes – l'une nue, l'autre habillée – dansent autour d'un *phallos* géant. Nous ne pouvons pas partager la certitude d'E. Simon quand elle affirme (Simon 1983 : 36) : « this dance, I think, was performed at the Haloa at the dancing floor, the ḡŽ » ». Quant à l'interprétation du *pinax* de Niinion comme une représentation d'un moment des Halôa, elle repose surtout sur l'idée discutable que les Halôa étaient une fête des hétaires (voir *infra*). Sur les documents censés représenter les *phalloi* des Halôa voir Kilmer 1993 : 192-193 et n. 2.

49. Dans l'*Hymne Homérique à Déméter*, 203, Iambé fait rire la déesse « à force de saillies et de railleries » ; son nom d'ailleurs renvoie à la poésie skoptique. Diodore de Sicile, 5, 4, 7 dit explicitement que la déesse a ri {§d ...έμ ` •€f~Ž~zß` μ. Les sources plus récentes et notamment les sources orphiques soulignent de plus en plus l'effet immédiat de l'exhibition du sexe féminin. En ce qui concerne l'histoire de Baubo, voir O. F., 52 (Kern) ; Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, 2, 20, 1. Néanmoins dans les sources Baubo est l'équivalent d'Iambé. Baubo fait penser à l'équivalence entre l'orifice du sexe et la bouche riant grande ouverte ; son nom est lié à l'abolement du chien (mot qui désigne aussi le sexe féminin), tandis qu'on l'a identifiée aux figurines de Priène, où le sexe prend la place de la bouche. Baubo signifie aussi « ventre » (Hésychius s.v.) et au masculin il équivaut à *olisbos*, ou godemichet. Voir Olender 1990, Graf 1974 : 194 sq., Zeitlin 1982. Il est facile d'associer l'histoire de Baubo aux simulacres ou aux symboles d'organes génitaux qui jouent un rôle dans les fêtes de Déméter (notamment dans les Thesmophories et les Halôa). Cependant, la manipulation de ces simulacres, la consommation de gâteaux en forme de sexes (Halôa), ou encore les porcelets qui par leur nom renvoient au sexe féminin (Thesmophories), ne peuvent être considérés comme l'équivalent rituel exact du mythe de Baubo.

50. Durant les Thesmophories, les Stenia (cf. Photius, s.v.), dans les rites siciliens (Diodore de Sicile 5, 4, 7), et probablement durant les grands mystères (Aristophane, *Les Grenouilles*, 370 sq.). Dans les rites en l'honneur de Déméter Mysia (Pausanias, 7, 27, 9-10) les femmes s'isolent le soir du troisième jour de la fête ; le lendemain les hommes reviennent pour échanger des railleries avec les femmes. Durant les grands mystères, lors de la procession vers Eleusis, ont lieu les Ζ|¼f§«¥~ß, sorte d'attaques verbales contre des citoyens éminents, plutôt qu'échange d'injures. Sur ce genre de joutes rituelles, voir Gernet et Boulanger 1970 : 52-53.

51. Allen et Halliday 1936 : 150-151 ; Siems 1974 : 13 sq. ; Brumfield 1996 : 69. Pour une critique de ces théories, voir Halliwell 2000. Brumfield 1981 : 122-126 insiste sur « la magie de la fertilité » tout en signalant que les obscénités devaient surgir de façon

naturelle et spontanée grâce au « vin, l'absence des hommes, la concentration sur la fertilité et le symbolisme sexuel du mythe de Déméter et Corè ».

52. Zeitlin 1982 : 145.

53. Lowe 1998 : 154. Il remarque que le rôle de certains éléments rencontrés dans les Thesmophories n'est pas de transférer leur pouvoir de fertilité mais de constituer des symboles de la génération (« μϕϕΥ` ... ` ... i » z|μÄ«|>»), tant des fruits de la terre que des humains qui en profitent en devenant civilisés (ëΥ|fʔ§). Cette « civilisation » en relation avec les nourritures de Déméter est un *topos* dans le discours éleusinien ; l'invention de l'agriculture, des lois et des mystères par Déméter sont aussi au centre des Thesmophories. Au reste, dans les fêtes de Déméter, il y a un ensemble d'éléments renvoyant à l'affc` ±ʔ» x§ʔ», à la vie d'autrefois, d'avant l'invention de l'agriculture. Voir Graf 1974 : 178-181 qui cite les sources anciennes en les commentant.

54. Nous citons Frontisi-Ducroux 1998 : 251 qui reste cependant très prudente quant au caractère documentaire de nos sources : « comment ne pas rêver aussi à ces rituels secrets où les femmes entre elles échangeaient des plaisanteries osées en confectionnant des gâteaux en forme de sexes mâles et femelles ? Sur ces joyeuses séances où elles pouvaient, sous la protection de Déméter et de Dionysos, dire n'importe quoi et même invectiver les hommes ? Les rares indices, les quelques allusions que nous possédons sur ces fêtes réservées sont les seuls créneaux qui nous permettent d'entrevoir quelque chose d'un regard et d'un discours autonome des femmes sur la sexualité, la leur et celle de leurs partenaires ».

55. Brumfield 1996 : 67. Zeitlin 1982 : 144 s'attache à la dialectique de ces deux sens, le secret et l'exposition. L'*aporrêton* dans son sens sexuel est véhiculé par la comédie : Aristophane, *L'assemblée des femmes*, 12 cf. *Les Thesmophories* ; voir aussi les commentaires de Loraux 1991 : 122 et n. 11.

56. Humphreys 1995 : 104.

57. Halliwell 2000 : 158 sq. L'auteur relève avec raison le parallèle des penchants des femmes vues par Aristophane dans les *Thesmophories*, pièce dont le comique se fonde entre autres sur l'ignorance des hommes sur ce qui se produisait dans les rites de Déméter.

58. Il nous semble qu'il vaut mieux ne pas aller aussi loin que Brumfield 1981 : 113, en pensant que la *klepsigamia* concernerait le rapt de Corè, un mariage accompli en « volant » la mariée.

59. Voir, entre autres, Loraux 1991 : 120-121, n. 5-6.

60. Bookidis 1994 : 92-93. Sur le rapport des femmes au vin dans l'imagerie dionysiaque, voir Villanueva Puig 1988, selon qui les images attribuent aux femmes le rôle d'intermédiaires, de distributrices ; l'auteur ajoute que dans le culte les femmes manipulent le vin sans y toucher. Elle insiste sur le fait que rien ne permet de conclure qu'elles consomment du vin. Au contraire, Noel 2000 : *passim*, donne aux femmes une place éminente dans le processus de la vinification, et s'éloigne de cette thèse de l'abstinence féminine.

61. Nous ne savons pas exactement quel était cet espace ; les indications topographiques connues sont les suivantes : un sacrifice à l'occasion des Halôa mentionné par Démosthène se passe « dans la cour », sans que nous sachions s'il s'agit de la cour du Téléstérion ou de la cour extérieure. Le terme fʔ«xcϕf` (*IG II2 1672, 143-144*) pourrait renvoyer à une sorte de construction provisoire destinée au festin des femmes (voir Foucart 1883 : 395 ; Brumfield 1981 : 114).

62. Nous croyons que la mention de ces tables dans la catégorie des repas offerts aux dieux n'est pas justifiée. Voir Gill 1974 : 122 qui croit qu'au moins à l'origine les tables des Halôa pouvaient appartenir à cette catégorie.
63. Par exemple Osborne 1993, démontre de manière convaincante que les femmes profitaient du partage sacrificiel des viandes.
64. Nous trouvons une liste analogue d'aliments interdits « à Eleusis » chez Porphyre, *De l'abstinence*, 4, 16, 6 (oiseaux, poissons, fèves, grenades et pommes). Sur le problème des interdictions alimentaires, voir, entre autres, Foucart 1914 : 285 sqq. Parmi les aliments temporairement interdits certains, comme les grenades, jouent un rôle important dans le mythe de Déméter et de Corè ; d'autres étaient considérés soit comme sacrés soit comme impurs. Voir l'ensemble des sources chez Wächter 1910 : 81-82 (œufs), 93-95 (oiseaux domestiques), 95-102 (poissons), 106-107 (pomme, grenade).
65. Winkler 1990 : 196 : « presumably they were eaten, and if so, we may wonder with what licking of lips, what nips and bites, what gestures with the food and offers to share ».
66. Le décret de Cholargos (IG II2, 1184 = SEG, XXXV, 239) donne une liste d'ingrédients utilisés pour des préparations alimentaires. Une loi gravée sur un autel de l'Eleusinion d'Athènes présente une liste similaire : IG I3, 232, l. 59-66. P. Schmitt Pantel dans le présent volume passe en revue ce que nous connaissons des festins des Thesmophories.
67. Le terme *pannychis* désigne une « fête qui dure toute la nuit ». *Teletê* peut signifier des rites d'initiation ou une célébration de mystères. Nous préférons pour le cas de la scholie à Lucien le sens plus général de « rite ».
68. Skov 1975 : 140 sq. Les difficultés de cette présentation de la fête ont été relevées par Sfameni Gasparro 1986 : 290.
69. Alciphron, *Lettres*, 4, 6, 3 : « c'était les Halôa et, naturellement, nous étions toutes présentes pour la partie nocturne de la fête ».
70. IG II2 1672, 125-126.
71. Lucien, *Dialogues des Hétaïres*, 1, 1.
72. Outre le passage de Lucien que nous venons de mentionner, voir Démosthène, *Discours*, 59 (*Contre Néæra*), 116 et Alciphron, *Lettres*, 4, 6 ; 18, 4.
73. Voir, par exemple, Lucien, *Dialogues des Hétaïres*, 2, 1 ainsi que Démosthène, *Discours*, 59 (*Contre Néæra*), 135.
74. Il est intéressant de voir comment l'idée d'une opposition entre fertilité et sexualité peut aboutir à des opinions extrêmes ; voir par ex. Parke 1977 : 99 (à propos des courtisanes qui célébraient les Halôa, « a phallic rite practised by women to promote the growth of wheat... ended by becoming an all-night orgy... ») ; « these ladies of easy virtue were not concerned greatly with the fertility of the crops » ; cf. la critique de l'opinion exprimée par M. Detienne que les Adonies seraient une « fête de courtisanes » par opposition aux Thesmophories « fête d'épouses légitimes » chez Winkler 1990 : 199 sq.
75. Deubner 1966 : 65.
76. *FGrHist* 328 F 83 (Jacoby) ; cf. Harpocraton, Photius et *Souda* s.v. = <sup>^</sup>AŽÛ`.
77. Pausanias, 1, 38, 7. Foucart 1914 : 341 en fait l'aire où fût battue la première moisson à l'origine des Halôa.
78. Voir Vanderpool 1982 : 173 que nous ne pouvons pourtant pas suivre quand il identifie l'aire sacrée attestée épigraphiquement avec le saillant de la colline de l'*Hymne Homérique à Déméter*, sur lequel aurait été bâti le premier sanctuaire. Quant à l'aire de Triptolème dans la plaine rharienne, voir Mylonas 1961 : 21 et Brumfield 1981 : 152. Selon Richardson 1974 : 298, cette plaine aurait été très proche du sanctuaire.

79. Pausanias l'Atticiste, 76, 1 (Erbse) lie les Halôa à l'aire de battage et à l'offrande des prémices (ἀϝέλιος) à Eleusis. Cf. Eustathe (*Il.*, 9, 530), 772, 22 sq. et *Anecdota Graeca*, 1, 384 (Bekker). Mais les prémices étaient offertes plus tard dans l'année. L'ἱεὺς à Déméter, Corè et Pluton des comptes de 329/8 (*IG II2 1672*) pourrait être comprise dans les dépenses des Halôa. Il faut pourtant préciser qu'il ne s'agit pas de la réception des prémices de blé et d'orge qui a lieu à la dixième prytanie. *Eparchê* signifierait ici ἱεὺς, un sacrifice préliminaire, erronément considéré par Brumfield 1981 : 108, comme préliminaire aux Lénéés, fête qui dans le calendrier suit les Halôa. L'identification de l'*eparchê* à un *prothuma*, comme le dit au reste A. Brumfield, a l'avantage d'expliquer pourquoi il s'agit d'une dépense au lieu d'une recette attendue grâce à la réception des prémices de céréales. Nilsson 1906 : 329 croit que la fête serait vraisemblablement liée à la première germination des fruits de Déméter. Cf. Richardson 1974 : 13 qui insiste sur cette première poussée. En ce qui concerne le rapport entre les Halôa et la fertilité, voir aussi *supra*.

80. La même épithète se retrouve dans les *Hymnes Orphiques*, 40, 5 ; Nonnos, *Dionysiaques*, 30, 68. Dans l'*Iliade*, 5, 534, Déméter aide les hommes à vanner par une brise.

81. Solmsen 1901 : 107-112 suivi par M. P. Nilsson et par A. Brumfield qui exploitent ce rapprochement pour interpréter la fête des Halôa. Cf. Deubner 1966 : 65.

82. L'E.M. 75, 56 s.v. ἄλκιμος explique, entre autres, le mot comme « verger » (« ἄλκιμος... ἄλκιμος ἔρβος ») ; les scholies à Théocrite – Schol. Théocr. 1, 46, f (Wendel) – donnent quatre significations pour le mot ἄλκιμος : « terrain planté de vignes », « d'arbres », « qui produit des légumes » ou « aire » (ἄλκιμος) ; *Souda*, s.v. ἄλκιμος, outre la signification « aires de battage » donne celle de « terre qui produit des arbres » (cf. *Souda* s. v. ἄλκιμος, « terre qui produit du blé »).

83. Bommelaer 1991 : 146-147 cf. *LSCG* 80.15 et 81.7.

84. Un jeune homme « jouait » à Apollon tuant le Python et se purifiant dans la vallée des Tempé. Voir notamment Plutarque, *M* 418a-b avec les commentaires de Jeanmaire 1939 : 387-394.

85. *IG II2 1672*, 233.

## RÉSUMÉS

L'image que nous avons de la fête des Halôa est influencée par le modèle interprétatif de la fertilité et par la surestimation de l'obscénité rituelle en tant qu'élément de la célébration. Les deux tendances prennent appui sur une scholie à Lucien, source qui ne peut être utilisée sans beaucoup de précaution. La confrontation de ce document avec le reste des témoignages sur les Halôa et la mise en rapport de l'ensemble de nos informations avec ce que nous connaissons d'autres fêtes de Déméter et de Corè permettent de dissiper certains malentendus. Ni fête de la récolte, ni orgie nocturne de courtisanes, les Halôa célébrés à Eleusis offraient sans doute le cadre d'une rencontre entre éléments dionysiaques et démétriens, rencontre dont les femmes pouvaient particulièrement profiter.

Our view of the Haloa is very often influenced by the interpretative model of fertility and by the exaggeration of the ritual obscenity as an element of the celebration. Each of these directions

found support in a scholion of Lucian, which is however a document to be used with the utmost precaution. The confrontation of the scholion with the rest of our sources concerning the festival of the Haloa, and the comparison of all our information with what we know about Demeter's and Core's festivals allow us to dissolve some misunderstandings. Neither a harvest festival nor a courtesans' night orgy, the Haloa, celebrated in Eleusis, possibly offered a frame to the meeting of dionysiac and demetriac elements from which women could particularly benefit.

## AUTEURS

### **IOANNA PATERA**

Ioanna PATERA prépare une thèse de doctorat sous la direction de Mme S. Georgoudi, intitulée « Offrandes votives dans les sanctuaires de divinités féminines. Le cas de Déméter et Coré », et participe aux groupes de recherche Pratiques des polythéismes, Religions et sociétés de la Méditerranée ancienne (EPHE).

### **ATHANASSIA ZOGRAFOU**

Athanassia ZOGRAFOU a soutenu une thèse à l'EPHE. Intitulée « Passage à travers Hécate : portes, routes, carrefours et autres figures de l'entre-deux » (en voie de publication par Kernos Suppl.) qui s'inscrit dans le domaine du polythéisme grec. Elle participe à plusieurs groupes de recherche (Pratiques des polythéismes, Religions et sociétés de la Méditerranée ancienne de l'EPHE, Topographie Culturelle du Centre Louis Gernet) et occupe un poste ATER à la Ve Section de l'EPHE.