



**Clio. Femmes, Genre, Histoire**

14 | 2001  
Festins de femmes

---

## Les femmes grecques et l'andron

Pauline SCHMITT PANTEL

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/clio/109>

DOI : [10.4000/clio.109](https://doi.org/10.4000/clio.109)

ISSN : 1777-5299

### Éditeur

Belin

### Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 2001

Pagination : 155-181

ISBN : 2-85816-592-0

ISSN : 1252-7017

### Référence électronique

Pauline SCHMITT PANTEL, « Les femmes grecques et l'andron », *Clio. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 14 | 2001, mis en ligne le 03 juillet 2006, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/clio/109> ; DOI : [10.4000/clio.109](https://doi.org/10.4000/clio.109)

---

Ce document a été généré automatiquement le 19 avril 2019.

Tous droits réservés

---

# Les femmes grecques et l'andron

Pauline SCHMITT PANTEL

---

- 1 En grec l'andron est le nom que porte la salle à manger de la maison comme du sanctuaire, un mot forgé sur la même racine qu'aner qui signifie : l'homme. La commensalité serait-elle réservée aux hommes ? Dans les cités grecques le banquet est une pratique de sociabilité essentielle à la cohésion de la communauté. À l'image de leurs dieux qui passent leur temps dans l'Olympe à festoyer, les Grecs mangent fréquemment ensemble soit dans le cadre de l'hospitalité privée dans l'oïkos, la maison, soit lors des repas qui réunissent tout ou partie des citoyens d'une cité<sup>1</sup>. Ces festins ont trois caractères bien marqués tout au long de l'histoire des cités. Ils ont une dimension sacrée dans la mesure où ils dépendent toujours de la tenue plus ou moins proche d'un sacrifice sanglant fait aux dieux pour la consommation des viandes, et où les autres aliments et boissons absorbées font aussi l'objet de rites de consécration<sup>2</sup>. Ils sont étroitement liés au statut politique : sans être exclusivement réservés aux citoyens d'une cité, ils signalent clairement les différences de statut, le citoyen a sa place au banquet, l'étranger est rarement invité, l'esclave pour ainsi dire jamais. Ils sont réservés aux hommes, pour des raisons qui tiennent à la fois à l'importance de cette pratique dans la définition de la vie politique (les femmes ne sont pas citoyennes) et à un mode de vie propre aux Grecs qui, sans reléguer les femmes au cœur d'un mytique gynécée, ne les laisse volontiers paraître dans l'espace public que dans des occasions particulières. Dans ces conditions les festins de femmes dans les cités ne vont occuper que des espaces interstitiels ; les repérer permet pourtant de poser quelques questions sur le statut des participantes et plus largement sur la place des femmes dans une cité largement organisée par et pour les hommes.
- 2 La difficulté et l'intérêt à la fois de ce thème tiennent à la multiplicité des dossiers documentaires qui relèvent de domaines différents<sup>3</sup>. Si l'on reste en effet à l'intérieur d'un type de sources (iconographiques ou littéraires ou épigraphiques ou archéologiques), on peut constituer des ensembles relativement cohérents qui, chacun, mettent l'accent sur un aspect des festins de femmes : symposion d'hétaïres, repas sacrificiel, repas au cœur de rituels et de fêtes réservées aux femmes, banquets publics ouverts aux femmes, parts honorifiques des prêtresses ou consommation individuelle et quotidienne. Des études ont déjà été faites sur plusieurs de ces ensembles. Je voudrais en les confrontant

les uns aux autres et en les entrecroisant tenter de dégager les significations multiples de la présence des femmes au banquet.

- 3 Il faut d'abord lever une ambiguïté. Quand on parle de « festins de femmes » ou de « femmes au festin » il peut être question soit de la participation des femmes aux repas dans un contexte de mixité, avec les hommes, soit de repas de femmes entre elles, à l'exclusion des hommes. En prenant comme fil directeur de la recherche ce deuxième thème, les festins entre femmes, je me suis vite aperçue qu'il était très difficile voire impossible de le traiter sans une référence constante aux autres types de banquets, la comparaison permettant de préciser les caractéristiques propres aux repas de femmes. Il sera donc question de la présence des femmes au banquet, qu'elles soient en compagnie des hommes ou seules entre elles.

Un préliminaire : le débat sur la place des femmes au sacrifice

- 4 Le repas de viandes est étroitement lié à la pratique du sacrifice sanglant dans les cités grecques puisque ce sont les parts de viande prélevées sur l'animal rituellement abattu et non moins rituellement découpé qui sont distribuées et mangées au banquet. Un débat existe sur la participation et le rôle des femmes dans le sacrifice grec et en particulier leur rapport au sang de la victime : tiennent-elles le couteau sacrificiel ou non, font-elles couler le sang ?
- 5 L'exclusion des femmes de la vie politique a souvent été présentée comme allant de pair avec leur exclusion du sacrifice sanglant grec. « Les femmes au sacrifice, surtout quand il est sanglant, ne peuvent être majeures. Cela est exclu de par la réciprocité qui s'établit dans la cité entre régime carné et pratique politique » écrit M. Detienne<sup>4</sup>. Mais il ajoute aussitôt : « Certes il y a des cas d'exception ».
- 6 Plusieurs chercheurs ont récemment mis en doute cette interprétation<sup>5</sup>. Pour plus de clarté on gagnerait, à mon sens, à distinguer plusieurs aspects différents du rapport des femmes au sacrifice sanglant : être à l'initiative du rituel (il n'est pas rare que des femmes se rendent à un sanctuaire pour sacrifier), participer au déroulement du rite (les femmes sont présentes dans les processions sacrificielles et assistent à l'abattage de la victime), faire couler le sang (le geste du sacrificateur n'est attesté pour des femmes que dans des situations limites et hors normes), recevoir des parts de viandes sacrifiées (ce qui est normal dans le cadre de l'exercice d'une prêtrise pour une femme prêtresse ne l'est pas pour des femmes ordinaires), participer à un banquet où l'on mange en commun les viandes du sacrifice. Rappeler la place exacte des femmes à ces différentes étapes du rituel du sacrifice permet de mieux comprendre leur présence ou leur absence du dernier moment du rituel qui est le repas en commun.

Repas de femmes dans les fêtes qui leur sont propres

- 7 Le culte de certaines divinités comporte des rituels réservés aux femmes. C'est le cas de la fête des Thesmophories, en l'honneur de Déméter et Koré, célébrée dans tout le monde grec. À Athènes, par exemple, les rites ont lieu pendant trois jours au mois de Pyanopsion. Le troisième jour, le jour de Kalligeneia (la belle naissance), les femmes abandonnent le jeûne suivi le second jour de la fête, elles offrent un sacrifice et font un banquet dans le Thesmophorion<sup>6</sup>. Tout ce qui sert au sacrifice et au repas est fourni par deux femmes choisies dans chaque dème : « les femmes du dème dans la suite choisirent notre mère avec la femme de Dioclès de Philos pour présider (archein) aux Thesmophories et accomplir avec celle-ci les cérémonies d'usage »<sup>7</sup>. Les frais de ces cérémonies incombaient aux maris de ces femmes choisies : « Dans son dème (le dème du citoyen Pyrrhos), un homme qui possédait trois talents de fortune aurait été tenu, s'il avait été marié, d'offrir

au nom de sa femme légitime le repas des Thesmophories aux femmes du dème et de satisfaire aux autres obligations qui lui incombent dans son dème du fait de sa femme du moment qu'il était si riche »<sup>8</sup>. Le texte d'Isée assimile explicitement le don du repas aux femmes du dème à une liturgie et laisse même supposer que d'autres liturgies pouvaient incomber à un citoyen du fait de sa femme. Nous ignorons tout de telles obligations. Le vocabulaire est délibérément politique : il s'agit d'une archè pour les femmes et le repas est une liturgie, l'hestiasis, terme qui désigne la liturgie du banquet public. Les femmes remplissent alors une liturgie par délégation, les médiateurs indispensables restant les hommes, leurs époux citoyens. « Ce qui est prescrit » comprend essentiellement un sacrifice et un repas. Un décret du dème athénien de Cholargos donne sans doute la liste des fournitures nécessaires au repas<sup>9</sup>. Les deux femmes investies de l'archè doivent donner à la prêtresse un hémiecte (demi setier) d'orge, un hémiecte de farine de blé, un hémiecte de figues sèches, un conge de vin, un demi conge d'huile, deux cotyles de miel, un chénice de sésame blanc et un de sésame noir, un chénice de pavot, deux fromages frais pesant au moins huit statères chacun, deux statères d'ail et quatre cents drachmes.

- 8 Le sacrifice sanglant et la consommation de viandes lors des Thesmophories sont aussi attestés par les scholies d'Aristophane qui parlent de « manger de la viande » (kreophagein) et « manger de la viande de porc » (choirosphagein). Dans la cité de Délos on fait appel à un sacrificateur homme (mageiros) pour le sacrifice<sup>10</sup>.
- 9 On peut se demander pourquoi les femmes de citoyens tiennent un banquet civique lors des Thesmophories et non lors d'autres fêtes ? M. Detienne a naguère tracé un tableau contrasté de la fête des Thesmophories, célébrée par les épouses légitimes, et de celle des Adonies célébrées par les femmes et leurs amants<sup>11</sup>. Dans le domaine de la nourriture, il oppose les ripailles des Adonies au jeûne des Thesmophories en insistant sur le second jour de cette fête. On pourrait peut-être aussi voir une opposition entre les festins privés qui restent en dehors de la législation de la cité pour les Adonies et les festins publics organisés comme une liturgie dans le cadre des Thesmophories. La prise en charge du banquet par la cité par l'intermédiaire des citoyens-époux liturges, est une façon de souligner l'intégration dans la cité des femmes participant aux Thesmophories, en tant qu'épouses et que mères, femmes qui, dans ce double statut, sont totalement indispensables à la survie de la cité.
- 10 Le dossier archéologique des sanctuaires de Déméter et Koré vient confirmer l'existence de repas de femmes dans le cadre de ces cultes. Le sanctuaire de Déméter et Koré sur l'Acrocorinthe a livré une série de salles de banquets : vingt-huit au moins ont été identifiées, construites depuis la fin de l'époque archaïque jusqu'au début de l'époque hellénistique. À la fin du ive siècle plus de 200 personnes peuvent y manger<sup>12</sup>. Ces salles servaient lors des fêtes religieuses en l'honneur des deux déesses qui voyaient peut-être une majorité de femmes (d'après les dédicaces). Certaines pièces étaient sans doute réservées aux prêtres. Le caractère rituel des banquets ne fait pas de doute.
- 11 Récemment N. Bookidis a repris ce dossier après de nouvelles campagnes de fouilles pour rectifier la première interprétation qu'elle avait donné de la nature des repas rituels<sup>13</sup>. En effet un double tamisage de la terre (liquide et à sec) prélevée dans les salles de banquet a permis de retrouver des restes de végétaux et d'animaux (os brûlés et non-brûlés) qui témoignent de la consommation de viande lors des repas (viande de porc essentiellement). Or la première interprétation des repas rituels avait été de dire qu'il n'y avait pas de consommation de viande lors des banquets rituels. Les progrès d'une

archéologie attentive autant à la faune et à la flore qu'aux restes architecturaux apportent la preuve, contre ce que semblaient dire des lois sacrées et des textes littéraires concernant d'autres lieux et d'autres cultes en l'honneur des deux déesses, que des animaux étaient sacrifiés et leur chair consommée, dans des fêtes où les femmes étaient présentes, sinon majoritaires.

- 12 C'est ce que montre aussi l'étude minutieuse du sanctuaire de Bitalemi<sup>14</sup>. Le Thesmophorion de Bitalemi, sanctuaire extra urbain près de Géla qui date du viie siècle avant J.-C., permet de reconstituer également un rituel de repas dans un sanctuaire de Déméter. Dans son article U. Kron rappelle d'abord le déroulement de la fête des Thesmophories et la succession des rituels durant les trois jours. Puis elle parle des tentes (skéné) et des stibades (couches de feuillage) utilisées par les femmes : se coucher sur le sol sur des couches de feuillage rappelle selon les auteurs anciens l'archaïon bion, la vie primitive. Elle fait ensuite l'étude des pratiques culturelles à partir des différents types d'objets archéologiques : terre-cuite, ustensiles de cuisson, instruments de bronze, dont les couteaux (makhaira). À propos des makhairai l'auteur reprend le dossier de l'utilisation ou non par les femmes du couteau dans un contexte sacrificiel, allant contre l'affirmation de M. Detienne selon laquelle les femmes ne manient pas la makhaira. Elle dresse l'inventaire des représentations figurées où l'on voit des femmes avec couteau, puis l'inventaire des textes. Selon ses conclusions, à Bitalemi les couteaux sacrificiels qui sont en grand nombre ont été utilisés par les participantes au culte pour la mort et la découpe des bêtes de sacrifices et ont été déposés en même temps que les signes des repas rituels dans le sanctuaire.
- 13 La découverte de ces témoignages de repas est en rapport avec la situation particulière du sanctuaire. Le sable a permis de retrouver les récipients entiers et en place appartenant à plusieurs dépôts votifs<sup>15</sup>. Toute la vaisselle du banquet est présente avec des traces d'utilisation et des restes de l'alimentation carnée consommée : ce sont les restes des banquets rituels. Ainsi, les participantes aux fêtes de l'époque archaïque ont déposé dans le sanctuaire tous les ustensiles dont elles se servaient lors des repas rituels. Les lois sacrées prescrivent souvent l'interdiction d'emporter hors du sanctuaire : ou phora. Ce pouvait être le cas aussi des récipients tout autant que des parts de viande.
- 14 Dans les couches archéologiques plus récentes, on ne trouve plus ce type de dépôts : soit les habitudes d'offrandes ont changé, soit on n'a plus déposé ce type de matériel. On peut sans doute conclure qu'au début de la vie du sanctuaire de petits groupes de femmes mangeaient ensemble et faisaient ces offrandes, puis une organisation plus ample a rendu tout cela caduque. Un graffiti montre l'existence au Ve siècle avant J.-C. de communautés de tentes qui rappellent bien sûr l'organisation masculine des repas en commun à Sparte et ailleurs. Or les offrandes et les pratiques du sanctuaire de Bitalemi sont le fait de femmes. On voit combien ce très riche dossier archéologique, présenté avec précision et clarté par U. Kron, peut ouvrir sur des questions fondamentales sur la fonction sociale des femmes à ces hautes époques.
- 15 Ce premier dossier autour des cultes rendus par les femmes à Déméter et Koré ne permet pas de conclure à une pratique étendue des festins de femmes dans les cités. Il y est question au contraire d'occasions spécifiques et très limitées dans le temps et l'espace civiques. D'autres sources toutefois permettent de s'interroger sur la forme de participation des femmes aux banquets publics ouverts à l'ensemble des membres d'une cité. Ce sont des inscriptions pour l'essentiel d'époque hellénistique et romaine.
- Des femmes dans les repas publics ?

- 16 Le dossier épigraphique nous renseigne sur deux points : l'octroi de repas publics par des femmes à la communauté civique, et l'invitation faite aux femmes de participer aux repas publics. Rappelons que ces textes sont des documents officiels, des décrets honorifiques ou des lois sacrées votés par les assemblées des cités. De ce dossier je retiens seulement quelques exemples<sup>16</sup>.
- 17 Sur les femmes bienfaitrices d'abord.
- 18 Les femmes offrent des banquets surtout lorsqu'elles ont en charge une prêtrise, parfois dans d'autres circonstances. À Milet les prophètes, prêtres d'Apollon Didyméen, font preuve de toute sorte de générosités connues par les inscriptions honorifiques de la cité, tandis que les hydrophores qui sont les prêtresses d'Artémis Pythié, offrent parfois des banquets, soit en même temps que le prophète quand celui-ci est leur père<sup>17</sup>, soit seule : ainsi une hydrophore du nom de Minnis a offert un repas à tous les citoyens et étrangers de Milet<sup>18</sup>.
- 19 Dans la cité de Stratonicée en Carie les prêtres et prêtresses assurent leurs charges dans deux grands sanctuaires, le sanctuaire de Panamara qui contient plusieurs temples, dont celui de Zeus et celui d'Héra, et le sanctuaire de Lagina qui est consacré à Hécate. Ils ont de multiples occasions d'offrir des banquets. Dans les commémorations de leurs prêtrises, ils les énumèrent avec précision et complaisance et la plupart du temps les prêtresses sont associées aux prêtres<sup>19</sup>.
- 20 En dehors de la fonction de prêtresse, les femmes offrent peu de repas à la communauté civique à l'époque hellénistique et à l'époque romaine, alors qu'elles sont très actives dans d'autres formes d'évergétisme. Quelques exceptions : après 130 avant J.-C., une femme à Kymé, la bienfaitrice Archippé fille de Dikaiogénès, offre deux fois un banquet, lors de la dédicace solennelle de la salle du conseil (bouleuterion) dont elle a assumé les frais de construction, et lors de la dédicace des statues honorifiques élevées devant ce bâtiment par elle-même<sup>20</sup>, exemple auquel il faut ajouter<sup>21</sup> celui de Claudia Metrodora qui offre un banquet à la population de Chios<sup>22</sup>, celui d'Aba qui offre à boire (oinoposion) à différents groupes professionnels et organise des fêtes (heortai) chaque mois qui comprenaient peut-être des banquets assis<sup>23</sup>, et celui de Tata à Aphrodisias qui invite le peuple à dîner<sup>24</sup>. Cette liste ainsi complétée de bienfaitrices n'est pas considérable.
- 21 Pourquoi les femmes évergètes n'ont-elles pas offert plus souvent des banquets ? D'abord parce que les femmes dans leur ensemble sont le plus souvent exclues de la participation au grand banquet sacrificiel et ensuite parce que l'occasion d'offrir ces banquets est bien souvent liée à une charge politique (entrée dans une magistrature...) que les femmes n'occupent pas. On peut bien sûr, et c'est ce que fait de façon légitime Riet van Bremen, voir dans ces quelques témoignages le signe que les femmes évergètes auraient pu offrir des banquets publics, reste à mon sens qu'elles l'ont très peu fait.
- 22 Sur l'invitation des femmes aux banquets publics ensuite.
- 23 Les femmes étaient-elles exclues des banquets publics dans les cités grecques à l'époque hellénistique et romaine ? J'avais conclu par l'affirmative, en relevant les rares cas de présence des femmes et en les traitant comme autant d'exceptions, dans mon livre sur les banquets publics<sup>25</sup>. Riet van Bremen trouve cette affirmation beaucoup trop catégorique et conclut à l'intégration des femmes et à leur participation à part, mais non à leur exclusion<sup>26</sup>. J'admets volontiers que j'aurais dû ajouter aux deux exemples explicitement étudiés pour la cité de Syros, deux autres exemples, dont j'avais donné les références en notes, de femmes invitées, aux banquets civiques<sup>27</sup> et donner ainsi du dossier une vue plus

complète. Je pense toutefois que ces quelques exemples d'invitations des femmes aux banquets communs à tous que l'on peut glaner dans les inscriptions restent des exceptions si on les replace dans l'ensemble des textes (plusieurs centaines) évoquant des banquets publics offerts par des évergètes. La plupart du temps les femmes n'ont droit qu'aux distributions (nourriture, boisson, argent) qui sont faites en dehors des banquets.

- 24 Des banquets particuliers leur sont toutefois parfois réservés, comme aux jeunes. À Cyrène une prêtresse invite les jeunes filles au repas<sup>28</sup>. À Akraiphia la femme de l'évergète Epaminondas invite au déjeuner les femmes, les jeunes filles et les esclaves femmes<sup>29</sup>. À Stratonicee, pendant un temps, les femmes bénéficiaient seules du banquet dans l'Héraion lors des Héraia, puis celui-ci a été étendu aux hommes, mais dans un autre endroit. Dans le cadre d'une fondation pour un banquet qui n'est pas public, le texte dit clairement ce qui était sans doute partout la règle : les femmes n'assistent pas au deipnon. En effet à Halicarnasse de la viande est distribuée « à ceux qui prennent les repas » et aux femmes (sous-entendu : qui ne prennent pas les repas)<sup>30</sup>.
- 25 Ainsi j'aurais tendance à confirmer mes conclusions : l'ouverture des repas publics à d'autres groupes que celui des citoyens a très peu concerné les femmes. Et l'évergétisme, même féminin, n'a pas enfreint la règle de la tenue des femmes à l'écart du repas sacrificiel. Il y a divergence sur ce point avec Riet van Bremen. Elle écrit en effet en conclusion de son étude sur ce point particulier : « Segregation and different treatment certainly prevailed, but so did integration: to talk of exclusion of women is to misunderstand the essentially complementary nature of civic conviviality and commensality »<sup>31</sup>. Je pense au contraire que la nature de la commensalité civique qui reconnaît comme premier critère la citoyenneté (un critère politique) perdue dans l'histoire des cités et explique en grande partie la non présence des femmes (qui ne sont pas citoyennes) aux banquets publics. Même lorsque ce critère s'assouplit par la prise en compte de la vie côte à côte et du travail en commun ce qui peut se traduire par l'invitation aux banquets publics des étrangers et, mais très rarement, des esclaves, l'ouverture ne s'étend pas aux femmes, cette fois pour des raisons qui dépassent le seul critère politique et sont ancrées dans un mode de vie par lequel les Grecs disent eux-même se différencier des non Grecs, un mode de vie caractéristique de leur identité qui assigne une place très normée aux catégories de sexe, qui construit rigoureusement le gender. Je reviendrai sur ce point en conclusion.
- 26 En dehors de ces textes mettant en scène des repas de femmes dans le contexte de fêtes qui se déroulent dans le cadre civique et qui relèvent donc de la pratique courante des cités, d'autres mentions de repas de femmes sont faites dans des textes qui relèvent de genres de discours particuliers et dont le rapport à la réalité est d'un autre ordre. Je rappellerai seulement certains d'entre eux en les choisissant dans plusieurs types de discours.
- Festins de femmes : les constructions de l'imaginaire grec
- 27 Il faudrait partir d'Homère et de la poésie épique. Parmi les premiers repas de femmes de la littérature grecque il y a sans doute celui de Nausicaa et ses compagnes sur le rivage de l'île de Phéacie, juste avant l'apparition du naufragé Ulysse : après avoir lavé le linge et s'être baignées « les jeunes filles prirent leur repas sur les rives du fleuve, attendant que le linge aux feux du soleil eût séché »<sup>32</sup>. Mais pour resserrer le propos je me contenterai de textes d'époque classique et hellénistique.
- 28 L'utopie comique met en scène des femmes organisant les repas pour le peuple athénien. Dans la pièce d'Aristophane, L'Assemblée des femmes, les femmes d'Athènes veulent

appliquer aux affaires de la cité le mode de gestion qu'elles pratiquent dans leur maison, celui de l'oïkos. Le programme de leur « cheftaine » Praxagora est célèbre : « la terre tout d'abord je la ferai commune à tous et aussi l'argent et tout ce qui appartient à chacun. Puis, sur ce fonds commun, nous les femmes, nous vous nourrirons, administrant avec économie et pensant à tout »<sup>33</sup>. Le repas, un *syssition* que l'on décrit en détail, est moins un pastiche de l'institution spartiate qui porte le même nom que l'invention d'une forme nouvelle de banquet qui résumerait à lui seul toute l'activité de la cité, une parodie de la vie politique athénienne. Ce repas n'est pas à l'image d'un banquet civique traditionnel. Il a tous les caractères du banquet privé : absence d'allusion au sacrifice et au partage, aliments raffinés du festin privé, atmosphère du symposion avec les chants, présence des femmes qui se rendent au dîner en dansant, mobilier luxueux, parfums, couronnes et la place faite à la sexualité qui, comme dans les festins privés, suit la bonne chère. Mais c'est ici l'ensemble des femmes de citoyens qui prend la place normalement dévolue aux courtisanes. Ainsi dans l'imaginaire du poète, les épouses de citoyens peuvent trouver place au banquet à condition que celui-ci glisse du domaine public au domaine de l'oïkos. Le travail de transposition fait par la comédie n'est pas d'un ordre très différent, peut-être, de celui fait par les images.

- 29 L'utopie philosophique fait aussi une place aux femmes au repas. Si dans la Politique d'Aristote les femmes, comme tous les non-citoyens, n'ont pas de place au *syssition* de la cité idéale, dans les Lois, au contraire, Platon prévoit des repas communs de femmes, ce que naturellement Aristote critique<sup>34</sup>. Platon à propos des *syssities* des Spartiates écrit dans les Lois : « Chez vous, Kleinias et Mégillos, les *syssities* des hommes ont été instituées d'une façon tout à la fois belle et, je le répète, étonnante, par suite d'une nécessité providentielle ; mais contre toute logique ce qui touche aux femmes a été laissé sans lois, et pour elles la pratique des *syssities* n'est pas venue au monde : cette partie de notre race, déjà naturellement plus dissimulée et plus artificieuse en raison de sa faiblesse, le sexe féminin, a été à grand tort, par cette reculade du législateur, abandonnée à son désordre »<sup>35</sup>. Le législateur a cédé à la résistance féminine : « Par quel biais alors essaierait-on en pratique, sans se ridiculiser, de contraindre les femmes à manger et à boire aux yeux de tout le monde ? Il n'est rien que ce sexe eût plus de peine à supporter : car habitué à vivre retiré et dans l'ombre, si on veut l'amener à la lumière, il opposera toutes les résistances au législateur et aura largement le dernier mot »<sup>36</sup>.
- 30 Platon ouvre le dialogue des Lois par un débat sur les vertus comparées du *syssition* (le banquet spartiate, civique et obligatoire) et du symposion (le banquet privé de nombreuses cités dont Athènes). La critique des *syssities* permet de produire une définition d'un symposion idéal. Quand Platon veut organiser concrètement la cité idéale, la question du *syssition* se pose à nouveau et, pour ne pas abandonner la moitié de la cité au désordre, il décide d'y faire participer les femmes et les enfants<sup>37</sup>. Logiquement, Platon propose l'organisation de banquets publics pour les femmes, « aucun autre penseur n'a imaginé une telle innovation » écrit Aristote scandalisé<sup>38</sup>. Les raisons pour lesquelles Platon propose la participation des femmes aux banquets sont loin d'être valorisantes pour les dites femmes : c'est parce que la nature féminine est inférieure à celle des hommes au regard de la vertu qu'il importe de les soumettre aux lois du *syssition*. Platon se rend compte du caractère difficilement acceptable de sa proposition, il passera pour insensé aux yeux des hommes et il faut craindre que le sexe féminin lui-même ne supporte pas de manger et de boire en public. Platon propose de sortir les femmes du gynécée pour les faire entrer dans l'espace public, les installer dans la cité. Les hommes et

les femmes prendront toutefois leurs repas dans des bâtiments séparés : « Les repas leur seraient fournis en commun, aux hommes dans des salles à part, puis, dans des salles toutes proches à leurs gens de maison, aux jeunes filles et à leurs mères ; des présidents et des présidentes (archousa) chargés de clore chacun de ces repas observeraient et surveilleraient journallement la conduite des convives »<sup>39</sup>. Platon offre ainsi aux femmes un lieu de sociabilité, où elles peuvent s'exercer à la parole collective sous la direction d'une présidente.

- 31 Utopie comique et utopie philosophique installent les femmes au banquet, une manière de mettre en scène et de souligner le bouleversement de leurs propositions par rapport aux normes de la cité. Dans le discours des historiens-ethnographes du monde grec, la présence des femmes au banquet est de la même manière le signe de l'étrangeté voire de la barbarie des coutumes et du genre de vie dévoyé.
- 32 Un premier exemple est celui que donne Hérodote avec le récit du banquet des Perses à la cour du roi Amyntas de Macédoine, récit qui souligne la différence radicale entre Grecs et Perses à travers le critère de la participation des femmes au repas<sup>40</sup>. Une ambassade perse venue auprès du roi de Macédoine réclame au nom de Darius « la terre et l'eau » c'est-à-dire l'allégeance des Macédoniens à la Perse. « Amyntas leur accorda ce qu'ils demandaient et les pria même d'accepter son hospitalité : il fit préparer en leur honneur un festin somptueux et leur réserva l'accueil le plus courtois. Le repas achevé, les Perses qui buvaient à qui mieux mieux lui dirent : Macédonien, notre hôte, nous avons l'habitude en Perse, quand nous donnons un banquet, de faire venir nos concubines et nos épouses légitimes pour nous tenir compagnie. Allons ! tu nous as bien reçus, tu nous traites magnifiquement et tu cèdes au roi Darius la terre et l'eau de ton pays : suis donc maintenant notre coutume ! »<sup>41</sup>. Amyntas accepte. Les femmes macédoniennes viennent au banquet, s'assoient d'abord séparément puis à côté des Perses qui se mettent à leur caresser les seins et à les embrasser. Intervient alors le fils du roi, Alexandre, qui fait sortir les femmes sous prétexte de se rendre au bain, les remplace par des jeunes gens imberbes et fait égorger les Perses par ces nouveaux compagnons de lit, non sans avoir tenu d'abord un discours fort ambigu : « Perses, rien n'a manqué, je crois, au festin que nous vous avons offert ; ce que nous avons, ce que nous avons pu nous procurer, vous l'avez. Mais nous faisons plus encore : notre générosité vous abandonne nos mères et nos sœurs, pour bien vous montrer que vous recevez de nous tous les honneurs dont vous êtes dignes ; et vous pourrez dire au roi qui vous a envoyés, qu'un Grec, son gouverneur macédonien, vous a bien reçus à table comme au lit »<sup>42</sup>.
- 33 Le repas qu'offre Amyntas aux Perses est à la fois un repas d'hospitalité et un repas d'allégeance au pouvoir perse. Le roi de Macédoine est ainsi pris entre deux traditions : la coutume du repas d'hospitalité grec qui a une valeur sacrée et le *nomos* perse qu'il doit observer comme conséquence de sa sujétion au royaume perse. Or, entre le repas d'hospitalité grec et la coutume perse existe un écart qui ne porte pas sur l'interférence entre la sexualité et le repas, mais sur le statut des femmes présentes. Les Grecs ont en effet l'habitude de faire venir des femmes à la fin du banquet pour se livrer à différents jeux érotiques, ce sont des courtisanes (hétaires), mais ici les Perses réclament des concubines (pallaké) et des épouses (femmes légitimes), des femmes dont le statut est valorisé par la coutume grecque. Les Macédoniens mettent l'accent sur ce degré très proche dans le domaine de la parenté en qualifiant ces femmes à la fin du récit de « mères » et de « sœurs ». Si les femmes légitimes prennent part au banquet et sont traitées comme des courtisanes, la spécificité du mariage grec et du concubinat, qui

permettent la filiation légitime, est niée. « Manières de tables et manières de lit » dessinent la frontière entre le monde barbare et le monde grec, il est dès lors légitime de tuer les Perses par ruse. Remarquons enfin que l'échange opéré entre les femmes légitimes et les jeunes garçons imberbes permet la reconstitution d'un symposium ordinaire où le rôle de compagnon et parfois d'amant est joué par les jeunes gens.

- 34 La présence des épouses au banquet est utilisée par Hérodote comme un élément supplémentaire pour décrire la barbarie des Perses qui décidément n'ont rien de grec. D'autres auteurs feront de même pour signifier l'étrangeté des coutumes de peuples pourtant proches des Grecs et de certaines cités grecques.
- 35 Les Tyrrhéniens et les Sybarites invitent leurs femmes aux banquets publics. Les Tyrrhéniens, connus aussi sous le nom d'Etrusques, vivent une vie de luxe (truphé) : parmi leurs habitudes, celle d'inviter leurs femmes au banquet. Un texte de Théopompe précise que les Tyrrhéniens pratiquaient la communauté des femmes et ainsi que « les femmes ne dînent pas auprès de leurs maris, mais auprès de ceux qui se trouvent être là, et elles boivent à la santé de qui elles veulent... Elles sont de terribles buveuses et sont vraiment très belles »<sup>43</sup>.
- 36 Les Sybarites, quant à eux, passent leur temps dans les festins et bien évidemment invitent leurs femmes. Ainsi selon Phylarque « Les Sybarites après s'être engagés dans une vie de truphé avaient pris la loi (nomos) suivante : les femmes seraient invitées aux fêtes publiques et ceux qui les inviteraient aux sacrifices devraient le faire une année à l'avance, afin que les femmes puissent préparer leurs vêtements et leurs ornements d'une façon qui soit en rapport avec le long laps de temps prévu, avant de se rendre à l'invitation »<sup>44</sup>. La participation des femmes aux banquets relève du nomos de Sybaris, ce qui suffit à faire de la cité une anti-cité grecque (ou une mauvaise cité grecque). En effet ce sont seulement les peuples non grecs (comme les Tyrrhéniens et surtout les Perses) qui permettent la présence de femmes légitimes au banquet. Qu'une cité agisse de même prouve qu'elle a perdu tout sens des normes et parmi d'autres traits indique sa décadence et sa chute prochaine : on connaît le sort funeste de Sybaris entièrement détruite par sa voisine Crotonne vers 510 avant J.-C.
- 37 Ainsi les historiens-ethnographes grecs imaginent des situations où les femmes légitimes prennent part aux repas des hommes pour mieux indiquer à ceux qui écoutaient leurs récits et aux lecteurs d'aujourd'hui l'étrangeté de telles conduites.
- 38
- 39 Parfois les textes littéraires antiques donnent des instantanés qui ont l'air d'être pris sur le vif. Ils n'en sont pas moins des récits de fiction dont le rapport au réel est pour nous difficile à établir avec précision. Ainsi cette description très vivante de banquets de courtisanes par Alciphron, un auteur de la fin du iie siècle après J.-C.<sup>45</sup>.
- 40 Deux « lettres d'hétaïres » mettent en scène un sacrifice et un banquet. Dans la première, une hétéaire invite ses amis (hommes et femmes) à faire un sacrifice aux Nymphes<sup>46</sup>. Le lieu est à la campagne, loin de la ville, dans une prairie près d'une maison. La joyeuse bande y va à pied en plaisantant et en jouant. Le premier geste, une fois arrivés sur place, est de préparer le sacrifice sanglant (thusia). Un autel est dressé devant les statues des Nymphes et de Pan, des branches et des galettes rituelles sont déposées sur l'autel. Puis on sacrifie une poule blanche, on fait une libation de miel mêlé de lait, on brûle de l'encens et on prononce des prières. Le festin (euochia) peut avoir lieu. Après avoir hésité sur l'endroit de sa tenue, à l'intérieur de la maison ou au dehors, les convives décident

d'improviser des couches (stibades) à même le sol, faites de branches et de myrtes, le tout recouvert de manteaux pour plus de confort et de manger dans une atmosphère champêtre. Les mets sont variés et raffinés : des œufs, des tranches de chevreau, des poulardes, des laitages, des gâteaux, des fruits. Après la prise de nourritures commence le deuxième temps du banquet (le symposion) : les coupes circulent, une servante joue de la double flûte, une autre chante des poèmes, une troisième danse en faisant onduler ses hanches. Et vient une suite attendue : de « petits commerces avec Aphrodite dans les buissons et taillis environnant »<sup>47</sup>. Le symposion reprend, d'autres mets sont apportés : du gibier (oiseaux, perdrix, levrauts), du raisin, des escargots et mollusques (apportés de la ville), des champignons, des laitues, du persil... Et l'on boit gaillardement, avant de redescendre en ville.

- 41 La seconde « lettre » est moins précise en ce qui concerne le repas. On sait seulement que l'invitation au sacrifice (thusia) est faite par une certaine Glycéra, une hétéra. Que le repas (symposion) a lieu chez elle, qu'il a duré jusqu'à l'aube avec tous les plaisirs possibles y compris un concours des plus belles fesses entre deux hétéras. Et que l'annonce d'un nouveau banquet lors de la fête des Adonies proche est faite.
- 42 Ces textes, écrits au IIe p. C. mettent en scène une Athènes fictive du IVe a. C., sorte de musée loin de la réalité. Tout n'est que fiction, certes, et la description des fêtes des courtisanes l'est aussi. Ce n'est pas un reportage sur une coutume réelle, mais bien une façon de se représenter la sociabilité de femmes dépeintes comme indépendantes et joyeuses, préoccupées essentiellement de leurs plaisirs, à l'égal des hommes en quelque sorte. Le projet d'ensemble d'Alciphron est de donner une vision de la société à partir de ses marges : les pêcheurs, les paysans, les parasites, les hétéras<sup>48</sup>. Il faut donc rester prudent sur l'utilisation d'un tel texte et il est difficile de savoir si quelques traits sont tirés de pratiques réelles : le fait que des femmes qui ne sont pas dans un statut d'épouses offrent des sacrifices, organisent entre elles et de façon mixte des banquets, font les mêmes gestes que les hommes (lors du symposion) dessine un espace de liberté inhabituel pour le monde grec antique. Et cette représentation de courtisanes bien dans leur corps et dans leur vie contraste assez fortement avec celle qui est faite par les images des vases athéniens, où les courtisanes paraissent plutôt cantonnées dans le rôle d'instruments du plaisir masculin.
- 43 Ces textes dont je n'ai bien sûr présenté qu'un échantillon, rappellent l'existence de repas de femmes lors de cultes particuliers, prouvant ainsi que les femmes avaient accès à la viande du sacrifice mais qu'elles la consommaient entre elles. La très rare mention d'invitations des femmes aux banquets communs à l'ensemble de la cité semble prouver que manger aux côtés des hommes dans un cadre public est bien une interdiction majeure des mœurs grecques. Les femmes au banquet aux côtés des hommes ne se trouvent en fait que dans les discours qui d'une manière ou d'une autre mettent en scène la différence par rapport aux normes de la cité : cité aristophanesque qui noie la vie politique dans les repas, cités où le luxe tient lieu de politique, peuples étrangers dont les manières de table disent toute la barbarie, vision d'une société depuis ses marges dans le cas des banquets d'hétéras.
- 44 Pour présenter l'ensemble du dossier sur les femmes grecques au festin il faut faire une large place à l'iconographie. Je résume ici brièvement les directions principales d'un ensemble documentaire très vaste et qui fait l'objet de recherches en cours<sup>49</sup>.

Festins de femmes en images

- 45 Dans l'iconographie des vases, les images de femmes au banquet ressortent de plusieurs types de représentation<sup>50</sup>.
- 46 Le plus fréquent est celui dit de la courtisane. Les femmes sont représentées plus ou moins dévêtues ou en train de se dévêtir dans l'univers masculin du symposion<sup>51</sup>. Elles participent aux jeux divers de ce deuxième temps du banquet, dans un cadre « privé » : musique, jeux du cottabe, vin dans les coupes, avances érotiques, copulation. Le dernier ensemble, fort bien représenté dans l'iconographie, est à mon avis en dehors de notre propos, la référence à l'activité et au lieu du banquet disparaissant le plus souvent de l'image.
- 47 Un sous-groupe de ce premier type paraît être les femmes nues manipulant des récipients à boire, entre elles. Plutôt que de rapprocher ces scènes d'un quelconque repas réel entre hétaires, il faut voir là plutôt une représentation imaginaire de la courtisane décrite dans une position qui la caractérise et bien sûr sous les regards des banquetteurs masculins qui manipulent à leur tour ces vases à boire<sup>52</sup>.
- 48 Toutefois, « dans un banquet, les sots et les gens du commun sont incapables, vu leur manque de culture, de pourvoir eux-mêmes à la conversation... : aussi font-ils monter le prix des joueuses de flûte... Mais là où les convives sont gens comme il faut, tu ne verras ni joueuse de flûte, ni danseuse, ni joueuse de lyre » remarque Platon<sup>53</sup>.
- 49 Un deuxième type est celui de la femme ou des femmes, vêtues, présentes au banquet des hommes mais en position assise sur le bord du lit de table (kliné) ou sur un siège à part. Ainsi une représentation du banquet des dieux montre les dieux et les déesses sagement allongés et assis par couple sur une kliné<sup>54</sup>. Sur le même modèle existent plusieurs scènes de femmes assises au banquet<sup>55</sup>. Dans ces scènes les femmes ne semblent pas prendre une part active au symposion, elles sont tout au plus présentes, mais extérieures à la convivialité. L'interprétation généralement proposée : ce sont des femmes-épouses qui sont ainsi représentées en position « digne », fait référence à une césure entre courtisanes et épouses légitimes qu'il est en fait bien difficile de repérer en iconographie, les images ne disant rien du statut des personnages.
- 50 Sur quelques rares vases on voit des femmes saisies dans leur univers domestique et entrant en rapport avec la nourriture ou la boisson. C'est un troisième type d'images. Sur un skyphos<sup>56</sup> une femme seule boit, suivie par une servante. Elle est dans un environnement domestique : deux groupes d'objets renvoient l'un aux activités féminines (coffre à habits, amphore, instruments culinaires) et l'autre aux activités masculines avec les instruments du symposion. Ou encore sur une péliké<sup>57</sup> une femme est endormie sur une chaise, visage de face. Trois lamelles de viande pendent au sommet d'un poteau, un animal domestique (chat ?) est au pied. Sur l'autre face du vase un homme coupe une part de viande avec la makhaira (le couteau sacrificiel). On peut penser que les parts de viande sont celles que le citoyen rapporte à la maison après le partage et la distribution à l'issue du sacrifice sanglant, parts mangées ensuite au sein de l'oïkos, par les membres de la maisonnée. Les références au banquet des hommes sont dans ces deux cas implicites : par les instruments du symposion dans le premier vase, par le découpeur de viande dans le second vase. Le mode de consommation des femmes est représenté sur ces images comme étant de l'ordre de l'individuel et du privé plus que du collectif et du public.
- 51 Un grand nombre de scènes entrent dans un quatrième type, celui des fêtes de femmes. Des femmes ensemble manipulent la boisson (le vin) ou les nourritures, et/ou sont représentées au banquet. La dénomination de « Frauenfeste » qui est donnée à ces scènes

provient de l'interprétation qui en est généralement faite : l'occasion serait des fêtes religieuses (des rituels) de femmes.

- 52 Dans les images dites des Lénéennes, des femmes manipulent le vin dans un contexte où l'effigie de Dionysos est présente. Elles apparaissent comme les officiantes d'un rituel de distribution de vin. F. Frontisi-Ducroux a montré que les tentatives d'interprétation réaliste (pour nommer la fête) ne menaient à rien<sup>58</sup>. À la suite de l'étude de B. Bravo sur les rituels de pannychis<sup>59</sup>, F. Frontisi-Ducroux a repris le dossier iconographique des vases des Lénéennes<sup>60</sup>. Les festivités décrites par B. Bravo (festivités familiales qui voient la juxtaposition des citoyens et de leurs femmes pour célébrer Dionysos, de deux manières différentes, les hommes par un symposion, les femmes par des danses, le tout de nuit) et qui auraient eu lieu le soir des Choès lors de la fête des Anthestéries, pourraient fournir l'un des référents auxquels les images feraient allusion. L'auteur reste très prudente, rappelle tous les principes d'une saine méthode de lecture des images et conclut qu'il n'y a pas de relation exclusive entre ce type de fêtes et ce type de représentations.
- 53 Un dernier dossier iconographique, celui des « rituelle Frauengelage », des banquets rituels des femmes, développé par Semeli Pingiatoglou et Margot Schmidt est très intéressant pour notre tour d'horizon<sup>61</sup>. Les images des vases étudiés n'ont pas de rapport avec les scènes de symposion classique, ce sont des scènes où les femmes sont entre elles. S. Pingiatoglou cherche aussitôt les fêtes athéniennes où existe une telle convivialité féminine : Lénéennes, Haloa, Stenia, Thesmophories au moins. Puis elle procède par élimination des fêtes en fonction des éléments présents dans l'image et finalement restent les fêtes des Thesmophories, et plus précisément lors de cette fête le sacrifice et le repas du troisième jour appelé Kalligeneia. M. Schmidt s'interroge sur le bien fondé de donner un nom précis à la fête qui serait derrière la représentation : « On ne doit pas rechercher derrière de telles scènes un aspect concret de la vie réelle ». Ces scènes ne renvoient à aucune fête particulière mais sont un écho de la participation des femmes à des fêtes où elles tiennent un banquet. Bref, ces ensembles d'images permettent juste d'affirmer que les femmes mangeaient parfois entre elles, sans en connaître précisément les circonstances. Il ne faut pas bien sûr oublier les nombreuses occasions de la vie quotidienne où les femmes peuvent se retrouver dans l'oikos, mais ces réunions intimes ont moins laissé de traces que les thés des bourgeoises du XIX<sup>e</sup> siècle.
- 54 Quelques auteurs ont parlé des femmes au banquet en fonction des différents dossiers qu'ils traitaient. Un des thèmes les plus souvent abordés est celui des femmes et du vin<sup>62</sup>. Des synthèses sur l'iconographie mythologique et en particulier des héros ont aussi croisé ce thème, deux ensembles au moins méritent du point de vue des femmes au festin notre attention : Héraclès au banquet avec la présence-absence d'Athéna<sup>63</sup> et Dionysos aux côtés d'une Ariane qui a l'air d'être son égale. Mais ni Athéna ni Ariane ne sont des femmes ordinaires...
- 55 Pour interpréter dans le contexte de la culture grecque des cités la place des femmes au banquet il faut bien sûr la comparer à la place des hommes telle que la livrent les différents types de documents. Or au cœur de la vie des Grecs le banquet joue une place prédominante. Il est l'expression à la fois d'un mode de vie propre aux hommes et d'un statut de citoyens réservés aux hommes également. Deux raisons principales pour que les femmes en soient exclues. Mais il y a plus peut-être. Certains textes indiquent que la tenue à l'écart des femmes est en général un des traits de la culture grecque face à des civilisations barbares et plus particulièrement un des traits d'une vie politique harmonieuse et mesurée dans les cités. La non représentation des femmes au banquet

s'adosse en fait à un trait culturel fondamental du monde grec que seul un philosophe utopiste comme Platon pouvait espérer gommer, un trait culturel que nous nommerions aujourd'hui une construction identitaire du gender.

- 56 Dans les textes, nous l'avons vu, les seules occasions où indéniablement les femmes prennent des repas en commun dans un cadre autre que domestique sont la célébration de cultes pour diverses divinités au premier rang desquelles Demeter et Dionysos. Et lorsque l'invitation au banquet public dans les cités hellénistiques va jusqu'à concerner les femmes (ce qui est rarissime), ces dernières mangent et boivent dans des sanctuaires de divinités qui leur sont familières comme Héra.
- 57 L'archéologie, par la fouille des sanctuaires, révèle aussi la présence de repas de femmes dans les sanctuaires de Demeter et Koré par exemple à l'Acrocorinthe et à Bitalemi. Ces témoignages textuels et archéologiques de festins de femmes lors des fêtes ont bien sûr joué un rôle dans l'interprétation des images.
- 58 Toutefois les images comme certains textes qui relèvent explicitement de la fiction (poésie, comédie, romans...) transposent sur un plan imaginaire des éléments appartenant au réel. Et s'il est difficile de croire Aristophane quand il place côte à côte hommes et femmes au banquet dans la cité d'Athènes tombée au pouvoir des femmes, il est aussi difficile d'interpréter les images de repas dits d'hétaïres et celles de repas dits des Thesmophories. On devrait sans doute en dire autant des repas mis en scène dans les Lettres d'Alciphron...
- 59 Les quelques exceptions confirment bien la règle en usage dans les cités grecques : les femmes restent toujours aux portes de l'andron (la salle à manger des hommes), qu'il soit celui de la maison où le chef de famille invite au symposion, celui du sanctuaire où mangent entre eux les hommes même si les femmes ont été présentes au sacrifice, celui de la cité comme dans le cas de Sparte où les femmes de la maisonnée (l'oikos) attendent à la porte du phidition (le lieu du repas quotidien des hommes) que le magistrat (le géronte dans ce cas) de leur famille nouvellement élu choisisse l'une d'entre elles pour lui donner la part supplémentaire qu'il vient d'obtenir au syssition et dise « je te donne à toi cette portion que j'ai reçue comme un prix d'honneur » comme le rappelle Plutarque<sup>64</sup>. Comment mieux dire que la femme n'a accès à la commensalité que par l'intermédiaire de l'homme, seul citoyen ?

---

## BIBLIOGRAPHIE

Berthiaume Guy, 1982, *Les rôles du mageiros*, Leiden, E.J. Brill, Les Presses de l'Université de Montréal.

Bravo Benedetto, 1997, *Pannychis e simposio, con uno studio iconografico di Françoise Frontisi-Ducroux*, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali.

Bookidis Nancy, 1990, « Ritual Dining in the Sanctuary of Demeter and Kore at Corinth : Some Questions », in *Sympotica*, O. Murray (ed.), 1990, pp. 86-94.

- , 1993, « Ritual Dining at Corinth », in *Greek Sanctuaries : New Approaches*, N. Marinatos and R. Hägg (eds.), London, Routledge, pp. 45-61.
- *et alii*, 1999, « Dining in the Sanctuary of Demeter and Kore at Corinth », *Hesperia* 68, pp. 1-54.
- Burton Joan, 1998, « Women's Commensality in the Ancient Greek World », *Greece and Rome*, pp. 143-165.
- Dentzer Jean-Marie, 1982, *Le Motif du banquet couché dans le Proche-orient et le monde grec du viie au ive siècle av. J.-C.*, Rome-Paris, École Française de Rome.
- Detienne Marcel, 1972, *Les Jardins d'Adonis*, Paris, Gallimard.
- , 1979, « Violentes Eugénies », in Detienne et Vernant, pp. 183-214.
- Detienne Marcel et Vernant Jean-Pierre (éds.), 1979, *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard.
- Ernout Nathalie, 1996, *Les femmes dans la cité platonicienne : la République et les Lois*, Thèse EHESS, sous la direction de Yan Thomas.
- Fehr Burkhard, 1971, *Orientalische und Griechische Gelage*, Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann.
- Frontisi-Ducroux Françoise, 1991a, *Le Dieu-Masque*, Paris-Rome, La Découverte/École Française de Rome.
- , 1991b, « Qu'est-ce qui fait courir les Ménades ? », in D. Fournier et S. D'Onofrio (éds.), *Le Ferment divin*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, pp. 147-166.
- , 1997, « Retour aux vases des Lénéennes », in *Bravo*, 1997, pp. 127-132.
- Kron Uta, 1992, « Frauenfeste in Demeterheiligtümern : das Thesmophorion von Bitalemi », *AA*, pp. 611-650.
- Lissarrague François, 1987, *Un flot d'images, une esthétique du banquet grec*, Paris, Adam Biro.
- , 1991, « Femmes au figuré », in G. Duby, M. Perrot (éds.), *Histoire des femmes en Occident, l'Antiquité* (sous la direction de P. Schmitt Pantel), Paris, Plon, pp. 159-251.
- Loraux Nicole (éd.), 1993, *Grecia al femminile*, Bari-Roma, Laterza.
- Murray Oswyn (éd.), 1990, *Sympotica, A symposium on the Symposium*, Oxford, Clarendon Press.
- Murray Oswyn and Tecusan Manuela (éd.), 1995, *In vino veritas*, London, The British School at Rome.
- Noel Daniel, 1999, « Femmes au vin à Athènes », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 107, pp. 147-185.
- , 2000, « Du vin et des femmes aux Lénéennes », *Hephaistos*, 18, pp. 73-102.
- Osborne Robin, 1993, « Women and sacrifice in Classical Greece », *CQ* 43, pp. 392-405.
- Ozanam Anne-Marie, 1999, « Introduction, traduction et notes à Alciphron », *Lettres*, Paris, Les Belles Lettres.
- Pemberton Elizabeth G., 2000, « Wine, Women and Songs : Gender Roles in Corinthian Cult », *Kernos*, 13, pp. 85-106.
- Peschel Ingeborg, 1987, *Die Hetäre bei Symposion und Komos in der attischen rotfigurigen Vasenmalerei des 6-4 Jhs. V. Chr.*, Frankfurt am Main, P. Lang.

- Pingiatoglou Semeli, 1994, « Rituelle Frauengelage auf schwarzfigurigen attischen Vasen », *AM* 109, pp. 39–51.
- Reinsberg Carola, 1989, *Ehe, Hetärenentum und Knabenliebe im antiken Griechenland*, München, Verlag C.H. Beck.
- Schmidt Margot, 2000, « Rituelle Frauengelage auf einer noch unbekanntten attischen Vase », *BCH Suppl.* 38, pp. 433–442.
- Schmitt Pantel Pauline, 1992, *La cité au banquet*, Paris-Rome, École Française de Rome.
- Sfameni Gasparro G., 1986, *Misteri e culti mistici di Demetra*, Rome, L'Erma di Bretschneider.
- Van Bremen Riet, 1996, *The Limits of Participation*, Amsterdam, J.-C. Gieben Publisher.
- 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 (avec une bibliographie sur ce thème).
- Vierneisel Klaus et Kaeser Bert, 1990, *Kunst der Schale, Kultur des Trinkens*, München, Antikensammlungen.
- Villard Pierre, 1987, « Femmes au symposion », in F. Thélamon (éd.), *Sociabilité, Pouvoir et Société*, 1987, Presses Universitaires de Rouen, pp. 106–110.
- Wolf Simone Ruth, 1993, *Herakles beim Gelage*, Köln, Böhlau Verlag.

## NOTES

1. Sur les banquets grecs voir Fehr 1971, Dentzer 1982, Lissarrague 1987, Murray 1990 et 1995, Schmitt Pantel 1992, Vierneisel et Kaeser 1990.
2. Detienne et Vernant 1979.
3. Burton 1998. Dans cet article, Joan Burton présente un aperçu général (« survey ») d'occasions où les femmes prenaient des repas depuis Homère jusqu'à l'époque hellénistique. Son but est de souligner la place des femmes et leur importance dans le thème de la commensalité grecque. Le mélange de tous les types de sources (sans faire un sort particulier à la fiction) et de pratiques différentes (depuis le partage des viandes jusqu'au repas) tout comme l'emploi du conditionnel et les nombreuses affirmations-hypothèses font de ce « survey » un catalogue à manier avec précaution.
4. Detienne 1979 : 188.
5. Sfameni Gasparro 1986 et Osborne 1993 entre autres.
6. Kron 1992 et Schmitt Pantel 1992 : deux études menées indépendamment l'une de l'autre et qui concordent.
7. Isée VIII 19 et 20, *Sur la succession de Kiron*.
8. Isée III 80, *Sur la succession de Pyrrhos*.
9. IG II2 1184.
10. Berthiaume 1982 : 31.
11. Detienne 1972.
12. Bookidis 1990 et 1993.
13. Bookidis 1999.
14. Kron 1992.
15. Kron 1992 : 643sq. Un premier dépôt comporte une centaine de coupes simples de céramique locale (ouvertures vers le sol), avec au centre du cercle une oinochoé et une

autre coupe semblable. Un second dépôt rassemble des oinochoés l'ouverture vers le bas sur plusieurs couches et au milieu quelques coupes, lampes, une statuette de terre-cuite de type rhodien de la fin de l'époque archaïque. Il y a aussi un dépôt d'amphores et des dépôts d'ustensiles ayant servi aux repas cultuels, avec traces d'utilisation, des cendres, des restes de petits os d'animaux et des couteaux de sacrifices.

16. Voir pour de plus amples développements Schmitt Pantel 1992 et van Bremen 1996 qui reprend le dossier des femmes et du banquet public, ajoute des exemples et parfois s'oppose à mes conclusions.

17. *I. Didyma* 322.

18. *I. Didyma* 345.

19. Schmitt Pantel 1992 : 362sq.

20. *I. Kyme* 13.

21. Van Bremen 1996 : 154.

22. *JGR IV* 947, l.16.

23. *SEG* 30, 796.

24. *MAMA VIII* 492b, ll. 14-16.

25. Schmitt Pantel 1992.

26. Van Bremen 1996 : 150-155.

27. Les deux exemples étudiés étaient deux inscriptions de Syros : *IG XII* 5 660 et 668. Riet van Bremen remarque qu'à Amorgos, lors de la fête des Itonia à Arkésiné, l'évergète Kléophantos a invité à un banquet tous ceux qui viennent à la fête pour une période de six jours, or ce groupe de gens comprend des femmes, des enfants, des esclaves et des étrangers (*IG XII* 7, 22). Pour les exemples de Syros, Riet van Bremen (1996 : 153) écrit « I am inclined to think that when the polis of the Syroi is the recipient in another inscription both men and women were included », mais ce ne peut être qu'une hypothèse.

28. *JGR I* 1037.

29. *IG VII* 2712.

30. *Sylloge* 3 1044.

31. Van Bremen 1996 : 155.

32. Homère, *Odyssée* VI, 95sq.

33. Aristophane, *Assemblée des femmes*, vers 597sq.

34. L'étude essentielle est celle de Ernoul 1996.

35. Platon, *Lois* VI 780c-781a.

36. Platon, *Lois* VI 781c.

37. Platon, *Lois* VI, 780sq.

38. Aristote, *Politique* II, 1266a.

39. Platon, *Lois* VII 806e.

40. Hérodote V 18-21.

41. Hérodote V 19, trad. Ph.-E. Legrand, *CUF*.

42. Hérodote V 20.

43. Théopompe *FGH I* 315 (Athénée *XII* 517d sq).

44. Phylarque, *Jacoby II A* 81 F 45 (Athénée *XII* 521 b-e). L'historien Phylarque écrit au III<sup>e</sup> siècle a. C., époque à laquelle se constitue le discours sur la *truphé* des cités archaïques.

45. Alciphron, *Lettres*. Introduction, traduction et notes par Anne-Marie Ozanam, Paris, Les Belles Lettres, 1999.

46. Alciphron, *Lettres*, Livre IV 13.

47. Alciphron, *Lettres*, Livre IV 14.

48. Voir l'introduction de Anne-Marie Ozanam 1999.

49. Il n'est guère possible de décrire et de faire des démonstrations sur les images sans disposer du dossier sous les yeux. Le renvoi à un certain nombre d'études qui comportent des documents figurés est la seule solution acceptable dans le cadre d'une présentation rapide de synthèse. Dans le cadre du séminaire de F. Lissarrague à l'EHESS en 2001 nous avons (Louise Bruit Zaidman, François Lissarrague et moi-même) commencé à dresser l'état de la question. Ce dossier sera repris dans le cadre de la publication du chapitre du *ThesCRA* (Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum) consacré aux banquets.
50. Il faudrait aussi parler des stèles et des reliefs. Pour la documentation d'ensemble voir Fehr 1971 et Dentzer 1982.
51. Peschel 1987, Reinsberg 1989.
52. Lissarrague 1991 : 234-242 sur les femmes au banquet en images.
53. Platon, *Protagoras*, 347c.
54. Coupe du peintre de Codros BM. Poséidon et Amphitrite, Zeus et Héra, Arès et Aphrodite, Dionysos et Ariane et au centre de la coupe Ploutos et Perséphone. Arès et Aphrodite ne sont toutefois pas côte à côte, Aphrodite est debout près de la *kliné* d'Arès. Mon hypothèse est que le peintre rend ainsi la relation non maritale de ces deux dernières divinités.
55. Par exemple sur une hydrie à figures noires (Berlin F 1890) et sur un psykter à figures noires (Tarquinia 6823).
56. Skyphos à figures noires, Getty ex Bareiss 337.
57. Péliké béotienne à figures noires, Munich 2347. Voir Berthiaume 1982 : 118 note 15 et planche 14 pour l'autre face.
58. Frontisi-Ducroux 1991a.
59. Bravo 1997.
60. Frontisi-Ducroux 1997.
61. Pingiatoglou 1994 et Schmidt 2000.
62. Frontisi-Ducroux 1991b. Lissarrague 1991. Noel 1999, 2000. Villanueva-Puig 1988. Villard 1987.
63. Wolf 1993.
64. Plutarque, *Vie de Lycurgue*, 26-6.

## RÉSUMÉS

De nombreuses sources (iconographiques, littéraires, épigraphiques, archéologiques) offrent des documents sur la part prise par les femmes grecques antiques aux banquets dans des contextes très variés : symposion d'hétaïres, repas sacrificiels, repas dans des cultes exclusivement réservés aux femmes, banquets publics ouverts aux femmes, consommation individuelle et journalière. Cet article tente de les rassembler et de les comparer pour dégager les significations multiples de la présence des femmes aux banquets et poser en cours de route quelques questions de méthode et d'histoire.

There are many sources of evidence (iconographic, literary, epigraphic, archeological) about ancient greek women's participation in the banquets in a variety of contexts : symposion of hetaeras, sacrificial meals, the meals at the center of exclusively women's cults, publics banquets

open to women, as well as individual and every day consumption. This paper seeks to survey and compare them with one another ; to sift out the multiple meanings attached to the presence of women at banquets ; and along the way to pose some methodological and historical questions.

## AUTEUR

### PAULINE SCHMITT PANTEL

Pauline SCHMITT PANTEL. Professeure d'histoire grecque à l'Université Paris 1, elle mène des recherches sur les pratiques sociales collectives (et en particulier les banquets dans les cités grecques) et sur l'histoire des femmes. Elle a publié plusieurs articles dans ces deux domaines, ainsi qu'un livre consacré aux banquets (*La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Paris-Rome, 1992) et elle a dirigé *L'Antiquité* (tome 1 de *Histoire des femmes en Occident*, Paris, Plon, 1991).