

Le lien filial dans l'Athènes classique : Pratiques et acteurs de sa reconnaissance

Florence Gherchanoc

Résumé

Le lien filial dans l'Athènes classique: Pratiques et acteurs de sa reconnaissance (pp. 313-344)

Dans l'Athènes classique, sur quels rituels repose la réalité juridique qui fait d'un homme un père et qui garantit les droits des enfants dans la cité? Qui participe à ces rituels et pourquoi? Quels sont les rôles respectifs du père, des femmes et des familiers dans la reconnaissance du nourrisson? Les fêtes de naissance créent le lien filial ; le nouveau-né est alors intégré de façon manifeste à l'oikos, mais aussi à des groupes institutionnalisés. Le père procure ainsi une identité au bébé et lui permet de bénéficier d'une reconnaissance sociale. Les familiers en sont les témoins et les répondants dans la famille et dans la cité. En outre, ces fêtes fondent et définissent de nouveaux groupes familiaux et civiques ; elles en assurent aussi la cohésion ; elles rendent manifestes l'identité de leurs membres et les liens qui les unissent. Enfin, ces rituels familiaux de sociabilité sont garants, tout à la fois, de la mémoire familiale et de la mémoire civique.

Citer ce document / Cite this document :

Gherchanoc Florence. Le lien filial dans l'Athènes classique : Pratiques et acteurs de sa reconnaissance. In: Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens, vol. 13, 1998. pp. 313-344;

doi : <https://doi.org/10.3406/metis.1998.1087>

https://www.persee.fr/doc/metis_1105-2201_1998_num_13_1_1087

Fichier pdf généré le 29/03/2019

LE LIEN FILIAL DANS L'ATHÈNES CLASSIQUE : PRATIQUES ET ACTEURS DE SA RECONNAISSANCE

Comme dans de nombreuses sociétés, en Grèce ancienne, l'appartenance à un groupe humain, une famille, une cité, n'est pas une donnée de fait. Avoir été enfanté n'implique pas qu'on soit accepté par le groupe : une naissance ne confère pas une identité ni le bénéfice d'une reconnaissance sociale. Dans l'Athènes classique aussi, la reconnaissance (*ποίησις*) d'un enfant, issu d'un mariage légitime, par son père est un long processus d'intégration¹.

Des rituels jouent un rôle dans la constitution du lien familial et *a fortiori* du lien filial. Ils définissent les concepts et les mentalités sur lesquels repose la réalité juridique. De fait, « un enfant grec n'appartient pas à la famille de son père ; il n'est pas reconnu du simple fait de sa naissance dans la maison familiale »².

Lors d'une naissance, au moins deux fêtes, *amphidromies* et *dekatè*, ponctuent la vie religieuse et sociale d'un *oikos*. En effet, pour une famille grecque, une naissance est un événement important, une rupture, qu'il convient d'accepter, de signifier et d'inscrire dans la mémoire du groupe par des festivités. Les *amphidromies* ont vocation à intégrer le nouveau-né à l'*oikos* ; elles font de lui un membre à part entière. La fête du dixième jour rend manifeste son intégration. Ainsi, ces deux fêtes ont pour objet principal d'associer et d'agréger un nouveau membre au groupe et à l'espace familiaux. Ce faisant, elles participent à la création du lien filial.

La construction du lien filial relève successivement du père, des femmes et des familiers. C'est, du moins, l'hypothèse de départ de ce travail. Il s'agit d'évaluer la part que joue chacun de ces protagonistes dans le processus de reconnaissance d'un nourrisson dans l'*oikos* et dans la cité.

1. Jean Rudhardt, «La reconnaissance de la paternité, sa nature et sa portée dans la société athénienne», *Museum Helveticum*, 19, 1962, pp. 34-64.

2. *Ibid.*, p. 51.

I. Au sein de l'*oikos*

Au terme des amphidromies³, le père reconnaît implicitement que le nouveau-né est le sien et célèbre l'accueil qu'il lui fait par un repas. Mais avant, il semble indispensable de prendre acte de la viabilité du nourrisson. L'un des aspects des amphidromies, et non le moindre, réside précisément dans une mise à l'épreuve.

Aussi, s'effaçant après avoir enfanté, la parturiente laisserait-elle à son *kyrios* l'ensemble des initiatives et l'exercice total de sa puissance paternelle. Pourtant, quelques sources suggèrent que les femmes ont leur part dans la reconnaissance d'un nourrisson.

1. *Le foyer*

Le cinquième jour après la naissance⁴ ou bien le septième jour⁵ ou encore le dixième jour⁶, les femmes qui ont aidé à l'accouchement se purifient les mains⁷. Puis, on porte le bébé en décrivant un cercle autour du foyer (χύκλω περὶ τὴν ἐστίαν)⁸ ; une course, menée par des hommes⁹ (nus)¹⁰ ou bien par les sages-femmes¹¹, s'engage.

Comment interpréter cette ronde du nouveau-né tenu dans les bras d'une

3. Sur cette fête, les sources les plus utilisables et les plus nombreuses concernent l'Athènes classique. Elles ont été rassemblées par Richard Hamilton, «Sources of the Athenian Amphidromia», *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 25, 1984, pp. 243-251.

4. *Souda*, s.v. ἀμφιδρόμια ; *Scholie à Platon, Théétète*, 160 E.

5. *Hesychius*, s.v. δρομιάμφιον ἡμαρ et ἔβδομαι.

6. *Scholie à Aristophane, Lysistrata*, 757.

7. *Souda*, s.v. ἀμφιδρόμια : ἀποκαθαίρονται τὰς χεῖρας αἱ συναψάμεναι τῆς μαιώσεως ; *Scholie à Platon, Théétète*, 160 E : καθαίρομεναι τὰς χεῖρας αἱ συναψάμεναι τῆς μαιώσεως.

8. *Scholie à Platon, Théétète*, 160 E et *Hesychius*, s.v. ἀμφιδρόμια.

9. *Souda*, s.v. ἀμφιδρόμια· τὸ δὲ βρέφος περιφέρουσι τὴν ἐστίαν ἔφερον τρέχοντες (ils courrent, en portant le nouveau-né autour du foyer) ; *Harpocration*, s.v. ἀμφιδρόμια· τὸ βρέφος περὶ τὴν ἐστίαν ἔφερον τρέχοντες (en courant, ils portaient le nouveau-né autour du foyer) ; *Hesychius*, s.v. ἀμφιδρόμια· τὸ βρέφος περὶ τὴν ἐστίαν ἔφερον τρέχοντες χύκλω (en courant en cercle, ils portaient le nouveau-né autour du foyer) ; *Bekker, Anecdota Graeca*, I, 207,13 sq. : ἐκλήθη δὲ ἀπὸ τοῦ ἀμφιδρομεῖν καὶ περιτρέχειν πανταχοῦ μετὰ τοῦ παδίου (l'appellation provient du fait de faire le rite de la course autour et de courir partout avec le petit enfant).

10. *Hesychius*, s.v. δρομιάμφιον ἡμαρ· τὸ βρέφος βαστάζοντες περὶ τὴν ἐστίαν γυμνοὶ τρέχουσι (en portant le nouveau-né, des hommes nus courrent autour du foyer).

11. *Scholie à Platon, Théétète*, 160 E : τὸ βρέφος περὶ τὴν ἐστίαν φέρουσιν τρέχουσαι χύκλω (en courant en cercle, elles portent le nouveau-né autour du foyer).

ou plusieurs personnes (son père, des hommes¹², des femmes)? Est-ce un rite cathartique, une initiation ou encore une épreuve que subit l'enfant?

Le passage du bébé à proximité des flammes est-il un rite cathartique, le feu revêtant alors la même valeur purificatrice que l'eau du premier bain¹³? C'est peu probable. En effet, par l'eau du bain qui suit son enfantement, le bébé a déjà été lavé du sang qui l'a souillé. N.D. Fustel de Coulanges propose d'y voir aussi une initiation au culte domestique¹⁴, mais qui n'eût été possible que pour les petits garçons.

En revanche, la course autour du feu pourrait être comprise comme une épreuve symbolique que passe le nourrisson : preuve de sa bonne constitution¹⁵, de sa naissance légitime¹⁶, simulacre de « consécration immortalisante »¹⁷ ou encore épreuve rituelle d'intégration au foyer domestique¹⁸. A

12. Il est peu probable que des hommes extérieurs à l'*oikos* aient été convoqués à cette fin (cf. *infra*, pp. 323-324).

13. A. Preuner, *Hestia-Vesta*, Tübingen, 1864, pp. 58 sqq. ; Erwin Rohde, *Psyché* II, p. 72 (360) ; Paul Stengel, *Realencyclopädie der Klassischen Altertumswissenschaft*, I, s.v. «amphidromia», Stuttgart, 1894, pp. 1901-1902 ; J. Vürtheim, «Amphidromia», *Mnemosyne*, n.s. 34, 1906, p. 75. En revanche, cette thèse est réfutée par Salomon Reinach, *Cultes, mythes et religions*, I, Paris, 1905-1923, p. 144, pour lequel « la course autour de l'autel [...] avait pour objet [...] d'agir par sympathie sur les muscles de l'enfant et d'accroître son aptitude à la course » et par Louis Moulinier, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs d'Homère à Aristote*, Paris, 1952, p. 63, qui remarque que « ce sont les femmes qui ont touché l'accouchement que l'on purifie : il n'est pas dit que ce soit l'enfant ». Sur le bain et la naissance : René Ginouvès, *Balaneutikè. Recherches sur le bain dans l'Antiquité grecque*, Paris, 1962, pp. 235-238.

14. Numa Denis Fustel de Coulanges, *La cité grecque*, Paris, 1984 (1ère éd. 1876), p. 54.

15. Pierre Roussel, «La famille athénienne», *Lettres d'humanité*, 9, 1950, p. 30.

16. Marie Delcourt, *Pyrrhos et Pyrrha. Recherches sur les valeurs du feu dans les légendes helléniques*, Paris, 1965, p. 36 ; Gustave Glotz, *L'ordalie dans la Grèce primitive. Étude de droit et de mythologie*, Paris, 1904, p. 105.

17. A cet égard, il faut penser à Thétis qui plonge l'enfant de Pélée dans le feu afin de détruire les éléments mortels dont l'enfant a hérité de son père (Apollodore, *Bibliothèque*, III, 13, 6 ; Apollonios de Rhodes, *Argonautiques*, IV, 867-879), ainsi qu'à Déméter qui place Démophon, qu'elle a reçu en nourrice, toutes les nuits sur le feu, afin de le dénuder de sa chair mortelle (Apollodore, *Bibliothèque*, I, 5, 1 ; *Hymne homérique à Déméter*, 231-269). Pour Achille comme pour Démophon, la tentative immortalisante est un échec. Déposés au sol, ils sont désormais des enfants humains, voués à la mort. Sur les usages du feu et les Amphidromies, voir, William D. Furley, *Studies in the Use of Fire in Ancient Greek Religion*, New York, 1981, pp. 70-77.

18. Ernst Samter, *Familienfeste der Griechen und Römer*, Berlin, 1901, p. 62 ; Louis Gernet et André Boulanger, *Le génie grec dans la religion*, Paris, 1970, p. 246 ; Jean-Pierre Vernant, «Hestia-Hermès. Sur l'organisation de l'espace et du mouvement chez les Grecs», *L'Homme*, 3, 1963, pp. 12-50, repris dans *Mythe et pensée chez les Grecs*, I, Paris, 1965, pp. 158-163.

propos de cette dernière hypothèse, il est probable, comme le souligne A. Paradiso, que « la course du bébé autour du foyer [...] a la fonction de l'agréger lui-même à son *oikos*. En fait, lors de cette circumambulation, le bébé qui y a été amené trace ainsi un cercle fermé autour du centre, qui est aussi le centre de la maison et le symbole de la famille (*hestia*). La circumambulation vise à établir une forte liaison entre le centre et les marges du cercle tracé, entre l'autel d'Hestia – siège de l'*oikos* – et le nouveau membre du même *oikos* »¹⁹. Dès lors, le rituel vise manifestement à inscrire l'enfant dans l'espace de l'*oikos*, à le rattacher au foyer du père dont il est issu : idée d'un enfant légitime issu directement du foyer paternel²⁰, rêve en quelque sorte d'une hérédité purement paternelle, avec l'image de l'enfant unie à celle du foyer²¹. Il est également possible que cette course détermine un choix – choix d'accepter le nourrisson au foyer. En effet, si le nouveau-né ne sort pas du cercle formé par les coureurs, et plus précisément, s'il n'est pas exclu par ces derniers, il fera partie des leurs, du foyer et devient potentiellement un co-mangeur. Ainsi, dans des contextes différents, la sélection du bœuf sacrifié aux Bouphonies s'opère par un mouvement autour de la table portant les offrandes : « ils font circuler tout autour les bœufs désignés à cet effet et l'on met à bas celui qui goûte les offrandes (περιελαύνοντο τοὺς κατανεμηθέντας βοῦς, ὃν ὁ γευσάμενος κόπτεται) »²². Ce choix entre plusieurs bêtes – le bœuf se qualifiant lui-même comme victime en mangeant les galettes posées sur l'autel – est bien entendu un cas particulier de marche circulaire de la victime autour de l'autel²³. Dans une perspective comparable,

19. Annalisa Paradiso, «L'agrégation du nouveau-né au foyer familial : les Amphidromies», *Dialogues d'histoire ancienne*, 14, 1988, p. 204.

20. J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, I, *op. cit.*, p. 159.

21. *Ibid.*, p. 133.

22. Porphyre, *De l'abstinence*, II, 31. Voir les commentaires de Jean-Louis Durand, *Sacrifice et labour en Grèce ancienne - essai d'anthropologie religieuse*, Paris - Rome, 1986, p. 63.

23. Sur la marche circulaire lors d'un sacrifice, voir J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris, 1992, p. 259 et note 13 et Marcel Detienne, *Apollon le couteau à la main*, Paris, 1998, p. 103 : « l'exercice même du sacrifice [...] conduit le sacrificateur à effectuer un parcours circulaire, à faire le tour de l'autel. Le rituel en est bien établi : dans la première partie du sacrifice alimentaire et de type sanglant, sacrificateurs et sacrifiants marchent en cercle autour de l'autel portant l'eau lustrale et tenant les corbeilles chargées de graines. Ils se livrent à une circumambulation en aspergeant l'autel d'eau et de céréales avant que ne coule le sang de l'animal égorgé. Le rituel du sacrifice conduit ainsi à redessiner les limites de l'autel, à refaire le geste qui, dans l'érection de la table sacrificielle, conjoint si fortement consacrer et fonder ».

encore, une histoire rapportée par Élien raconte qu'en période de chasse infructueuse, les loups, par tirage au sort, désignent celui d'entre eux qui servira de pâture à ses semblables : ils se rassemblent en cercle et se mettent à courir (*εἰς κύκλον ἑαυτοὺς περιαγαγόντες εἴτα μέντοι θέουσιν*). L'un d'eux, pris de vertige, se met à tituber puis s'écroule, les autres se jettent sur lui, le déchirent puis le mangent (*σπαράττουσιν αὐτὸν καὶ ἐσθίουσιν*)²⁴. Le loup, comme le bœuf, qui sort de la ronde et se met en dehors du cercle devient victime et sert de repas. Dans le cas du bébé, il ne s'agit pas, bien entendu, de le sacrifier, mais au contraire de le présenter puis de le lier au foyer, lieu d'incorporation des nouveaux venus²⁵ – au foyer qui lui-même, symboliquement, le choisit et le reçoit. Resté dans la ronde, le nourrisson devient membre de l'*oikos* et pourra désormais faire partie du cercle des co-mangeurs²⁶.

2. *La terre*

Il est avéré que les amphidromies comportent une course autour du foyer. Néanmoins, une tradition, soit différente soit complémentaire de la précédente, distingue un autre type de course circulaire. En effet, si l'on en croit le scholiaste d'Aristophane, le nourrisson déposé à terre serait au centre d'une course²⁷. Quel sens lui attribuer?

Des sources de natures différentes mettent en scène des femmes qui s'affairent autour du bébé.

A propos de la circumambulation, Hésiode raconte : « c'est le cinquième jour, dit-on, que les Érinyes entourèrent la naissance de Serment, enfanté par Éris, pour qu'il soit le fléau des parjures » (*ἐν πέμπτῃ γάρ φασιν Ἐρυνάς ἀμφιπολεύειν Ὁρκον γεινόμενον τὸν Ἐρις τέκε πῆμ' ἐπιόρκοις*)²⁸. Les Érinyes, dont la fonction est ici comparable à celle de sages-femmes,

24. Élien, *De Natura Animalium*, VII, 20 et le commentaire de M. Detienne et J. Svenbro, «Les loups au festin ou la Cité impossible», dans M. Detienne et J.-P. Vernant (éds), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979, pp. 225-226.

25. Le foyer est également le lieu d'incorporation de l'épouse légitime et des esclaves domestiques. Sur les rites d'aspersion (*χαταχύσματα*), ainsi que l'agrégation de l'épouse et des esclaves au foyer domestique, voir les sources et la bibliographie dans Florence Gherchanoc, *Sociabilité et famille dans les cités grecques*, Thèse de doctorat, E.H.E.S.S., 1998, pp. 61-67.

26. Sur ce point, voir M. Detienne, «Hestia misogyne, la cité en son autonomie», dans M. Detienne, *L'écriture d'Orphée*, Paris, 1989, pp. 85-96.

27. *Scholie à Aristophane, Lysistrata*, 757 : *τιθέασι περιδραμόντες κειμένοις* (en courant autour d'eux qui sont déposés à terre).

28. Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, 803-804.

puis de nourrices, restent autour de Serment. Néanmoins, le terme ἀμφιπολεύειν», qui peut signifier « tourner au pas de course »²⁹, serait éventuellement un équivalent de ἀμφιδρομεῖν ; mais il marque aussi l'idée d'accompagnement. Nous aurions peut-être ici un jeu d'image.

Dans la *Lysistrata* d'Aristophane, alors que les femmes d'Athènes se sont emparées de l'Acropole afin de mettre un terme à la guerre, elles sont nombreuses à vouloir renier le serment qu'elles ont prêté et à trouver des subterfuges pour rejoindre leurs maris. L'une d'elle, après avoir caché un casque sous son manteau et prétendu être enceinte, sur le point d'accoucher, souhaite aller trouver la sage-femme au plus vite. *Lysistrata*, ne la croyant pas, rétorque : « attends ici qu'on fasse les Amphidromies du casque (οὐ τὰμφιδρόμια τῆς κυνῆς αὐτοῦ μενεῖς;) »³⁰. Ici, d'une part, Aristophane s'amuse à faire un jeu de mot sur κυνή, « casque » et κυεῖν, « être enceinte ». D'autre part, les « Amphidromies du casque » est une expression comique pour les « amphidromies de l'enfant ». Enfin, pour accentuer le burlesque de la situation, faut-il comprendre, comme le suggère A. Paradiso³¹, que *Lysistrata* et ses camarades déposent le casque à terre et courent tout autour?

En dehors de la version présentée par le scholiaste d'Aristophane, tous les extraits de textes cités associent des figures féminines à une course autour du nourrisson. Pourquoi?

Soranos d'Éphèse, qui écrit vers 100 de notre ère, dans un chapitre intitulé « Comment reconnaître l'enfant qui vaut la peine qu'on l'élève » (Πῶς γνωρίζεται τὸ πρός ἀνατροφὴν ἐπιτήδειον) donne peut-être une clé de lecture. Il prescrit, en effet : « la sage-femme, donc, après avoir reçu le nouveau-né, le déposera d'abord à terre (ἢ τοίνυν ματα τὸ βρέφος ἀποδεξαμένη πρῶτον εἰς γῆν ἀποτιθέσθω) [...] Qu'elle se rende compte ensuite si l'enfant vaut ou non la peine qu'on l'élève (κατανοείτω δὲ καὶ πότερον [ἢ] εἰς ἀνατροφὴν ἔστιν ἐπιτήδειον ἢ ἀοδαμῶς) [...] Ensuite, elle vérifiera que, posé à terre, le nouveau-né s'est tout de suite mis à vagir avec la vigueur convenable (εἴτα λοιπὸν ἐκ τοῦ τεθὲν ἐπὶ γῆς εὐθέως αὐτὸ κλαυθμυρίσαι μετὰ τόνου τοῦ προσήκοντος) »³².

29. Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, 1968-1984, pp. 877-878, à propos du terme πέλομαι.

30. Aristophane, *Lysistrata*, 742-757.

31. A. Paradiso, «L'agrégation du nouveau-né au foyer familial : les Amphidromies», *art. cit.*, p. 209.

32. Soranos d'Éphèse, *Maladies des femmes*, II, 5. Sur le dépôt du bébé au sol, voir également, Artémidore, I, 13 : rêver que l'on est enfanté, « pour qui est à l'étranger, cela signifie le retour à la maison, de telle sorte qu'il revienne à son point de départ, comme le

Ainsi, dès sa naissance, le bébé subit une épreuve. A un premier contact avec la terre du foyer paternel succède l'examen du nouveau-né. Néanmoins, il n'est pas exclu que le dépôt du nourrisson au sol, à d'autres moments, ait aussi une valeur probatoire, notamment lors des amphidromies. A cet égard, un passage du *Théétète* de Platon apporte peut-être un autre élément de réponse. En effet, alors que Socrate compare le raisonnement de Théétète à un nouveau-né tout juste accouché, il décide de se faire sage-femme, tandis que Théétète devient mère. Le nouveau-né doit alors être mis à l'épreuve. A une course (les amphidromies) succède un examen (un encerclement mais sans dépôt au sol) qui détermine si le bébé peut être élevé, s'il mérite d'être nourri (ἀξιον δν τροφης) :

« Mais après l'accouchement, l'amphidromie du nouveau-né: il nous faut véritablement courir en cercle autour par le discours, examinant si ce qui vient à naître ne nous dissimule pas qu'il ne vaut pas la nourriture pour l'élever, qu'il n'est que vent et mensonge. Ou bien penses-tu qu'il faille à tout prix nourrir ton enfant et ne pas l'exposer? Souffrirais-tu qu'on le soumette à la critique devant toi et ne seras-tu pas trop fâché si on te l'enlève, bien qu'il soit ton premier né? ».

« Μετὰ δὲ τὸν τόκον τὰ ἀμφιδρόμια αὐτοῦ ὡς ἀληθῶς ἐν κύκλῳ περιθρεκτέον τῷ λόγῳ, σκοπουμένους μὴ λάθη ἡμᾶς οὐκ ἀξιον δν τροφης τὸ γιγνόμενον, ἀλλὰ ἀνεμαῖόν τε καὶ ψεῦδος. Ἡ σὺ οἶει πάντως δεῖν τὸ γε σὸν τρέφειν καὶ μὴ ἀποτιθέναι, ἥ καὶ ἀνέξῃ ἐλεγχόμενον δρῶν, καὶ οὐ σφόδρα χαλεπανεῖς ἐάν τις σοῦ ὡς πρωτόκου αὐτὸ ὑφαιρῇ»³³.

Socrate « sage-femme » encercle le « nouveau-né » par le raisonnement, le mettant ainsi à l'épreuve. Or, justement, l'une des fonctions de la maïeutique est de mettre à l'épreuve (*βασανίζειν*) le produit de la réflexion, pour

nouveau-né (est au point de départ) ; ou encore en sorte qu'il revienne à la terre, c'est-à-dire à la patrie ». D'après André Jean Festugière, dans les usages romains, après une naissance, on déposait l'enfant sur le sol, peut-être pour que, en le relevant, le père le reconnaisse comme son enfant, peut-être aussi pour le mettre en contact avec la Terre-mère, ce qui correspondrait à ce que dit Artémidore (il renvoie à Albrecht Dieterich, *Mutter Erde. Ein Versuch über Volkreligion*, Leipzig, Berlin, 1913, pp. 6-12. Voir également, Nicole Belmont, «Levana, ou comment 'élever' les enfants», *Annales : économies, sociétés, civilisations*, 28, 1973, pp. 77-89) et Artémidore, III, 32 : « Voir une sage-femme [en rêve] met à découvert les choses cachées parce que la sage-femme examine les parties secrètes et cachées. Cela signifie aussi dommages et, pour les malades, mort : car la sage-femme tire toujours le corps enveloppé de l'enveloppe qui le protégeait, et elle le pose à terre (διδῶσι τῇ γῇ) ».

33. Platon, *Théétète*, 160 E-161 C.

discerner s'il n'est rien qu'apparence vaine (εῖδωλον) et mensongère (ψεῦδος), ou bien, s'il est de bonne naissance (γόνιμος) et véritable (ἀληθές)³⁴. L'examen en question serait-il un travail de femmes? Certes, Socrate et Théétète sont des hommes. Mais, dans cette parabole, ne remplissent-ils pas une fonction féminine?

Un autre exemple tiré de l'*Électre* d'Euripide suggère également que l'épreuve que subit le bébé relève de la communauté des femmes. En effet, Électre, pour attirer sa mère dans le piège qui doit lui être fatal, la réclame afin de décider ce que vaut son prétendu enfant, « s'il est digne d'être le sien » (ἀξίωμ' ἐμῶν τόκον)³⁵. Dans le dialogue qui s'engage, Clytemnestre prétend que ce travail est précisément du ressort de celle qui l'a délivrée (Ἄλλης τόδ' ἔργον, ή σ' ἔλυσεν ἐκ τόκων)³⁶.

Ainsi, le dépôt du nourrisson au sol, peut-être auprès du foyer tel un suppliant, et son encerclement au pas de course auraient une valeur d'épreuve. Victorieux, le nouveau-né sera jugé apte à participer à la vie de l'*oikos* – cette décision relevant peut-être dans un premier temps de la communauté rituelle des femmes.

L'épreuve du feu du foyer (rituel d'agrégation du nouveau-né à l'*oikos*) serait précédée par l'épreuve du sol domestique, les femmes ayant leur part dans cet examen du nouveau-né dont l'objet serait d'évaluer, au pas de course, sa viabilité et par conséquent de déterminer s'il mérite d'être élevé (ἀξιον δν τροφῆς)³⁷ et reconnu, ou bien s'il doit être exposé³⁸, par son père³⁹. Nous retenons, avec Platon, *Théétète*, l'idée d'un rite probatoire

34. *Ibid.*, 150 B-C.

35. Euripide, *Électre*, 658.

36. *Ibid.*, 1125 sqq. Mais, l'action se situe à la dixième lune après la naissance.

37. Platon, *Théétète*, 160 E-161 C.

38. L'exposition constitue une alternative à la reconnaissance paternelle, un éloignement, une mise à l'écart qu'indiquent respectivement les termes « ἀπόθεσις » et « ἔκθεσις ». Exposer un nourrisson, c'est le rejeter du foyer, l'exclure de l'espace clos de l'*oikos*. Un enfant est généralement exposé par son père, ce qui correspond à un désaveu de paternité, ou bien par son grand-père maternel ou encore par sa mère. Sur cette question, voir J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, I, *op. cit.*, pp. 161-162.

39. D'après Plutarque, *Lycurgue*, XVI, 1-3, à Sparte, les plus anciens examinent (καταμαθόντες) le nouveau-né. Ils ordonnent de l'élever et lui assignent un des neuf mille lots de terre s'il est bien conformé (εὐπαγές) et robuste (ὅωμαλέον). Si, au contraire, il est mal venu (ἀγεννές) et difforme (ἀμορφόν), ils l'envoient en un lieu appelé les Apothètes (Ἀποθέται), un précipice du Taygète. Cependant, à la naissance, les femmes éprouvent également la constitution des nourrissons (βάσανόν τίνα ποιούμενα τῆς χράσεως), en ne les lavant pas à l'eau, mais avec du vin. L'examen préalable relève des femmes, tandis que les hommes décident en dernier ressort de l'avenir des nouveau-nés. Sur ce point, voir Pierre Roussel, «L'exposition des enfants à Sparte», *Revue des Études Anciennes*, 45, 1943, pp. 5-17.

destiné à parfaire l'agrégation du nourrisson au foyer de son père. Le dépôt à même le sol parachève ainsi l'intégration du nouveau-né à l'*oikos* : symboliquement, la terre du foyer l'accepte ou bien le rejette. Si le bébé est légitime, il ne sera pas mis en danger par la terre humanisée du foyer⁴⁰. Il reçoit dès lors sa personnalité humaine et, surtout, il appartient désormais à un groupe social, en étant admis dans une famille et lié à un père⁴¹.

Les deux moments de la cérémonie se renforcent : « le contact direct avec le sol de la maison complète l'intégration à l'espace domestique que réalise de son côté la pérégrination de l'enfant suivant un cercle qui se ferme autour du foyer fixe »⁴². « L'idée d'une épreuve qui y reste obstinément attachée témoigne que cette entrée dans le groupe familial est conditionnelle ; en fait, elle est subordonnée à la volonté du père qui reconnaît l'enfant »⁴³, mais cela, dans un second temps. Ainsi débute la vie sociale de l'enfant jugé viable par les sages-femmes et accepté par son père, qui lui confère une seconde naissance⁴⁴.

D'abord déposé à terre et peut-être encerclé, puis accueilli par la terre et le feu du foyer paternel, au terme d'une course, le bébé naît socialement dans l'*oikos* au cours du repas qui le célèbre.

3. *Le repas*

Un repas (έστιασις), précédé de sacrifices (ἐπιθύοντες) aux dieux⁴⁵, conclut la cérémonie d'introduction, alors que l'enfant est peut-être nommé⁴⁶ une première fois, sans que son nom soit proclamé ouvertement (fonction de la *dekatè*). Ainsi, les membres de l'*oikos*, dans l'intimité, célèbrent l'accueil d'un nouveau venu et sa naissance sociale.

40. La légende d'Hypsipyle l'illustre précisément. Nourrice d'Ophélès, elle commet la faute de poser à terre et à l'extérieur de l'*oikos* l'enfant royal que lui ont confié ses parents, alors qu'un oracle avait justement recommandé de ne pas le déposer à terre avant qu'il ne soit en âge de marcher. Attaqué par un serpent, le nourrisson meurt immédiatement (Apollodore, *Bibliothèque*, III, 6, 3). Sur ce point, J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, I, *op. cit.*, 1965, pp. 160-161.

41. Sur la déposition au sol comme moyen de formation d'une personnalité et ordalie préliminaire à l'acceptation dans la famille, voir Marcel Granet, «Le dépôt de l'enfant sur le sol. Rites anciens et ordalies mythiques», *Revue Archéologique*, 5e série, 14, 1922, repris dans M. Granet, *Études sociologiques sur la Chine*, Paris, 1953, pp. 192 ; 197-198.

42. J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, I, *op. cit.*, 1965, p. 159.

43. L. Gernet et A. Boulanger, *Le génie grec dans la religion*, *op. cit.*, p. 246.

44. Louise Bruit Zaidman, «Les filles de Pandore. Femmes et rituels dans les cités», *Histoire des femmes*, I, sous la dir. de Pauline Schmitt Pantel, Paris, 1991, p. 394.

45. Bekker, *Anecdota Graeca*, I, 207.13.

46. *Scholie à Aristophane, Lysistrata*, 757 ; *Scholie à Platon, Théétète*, 160 E ; Hésychius, s.v. ἀμφιδρόμια.

Deux auteurs comiques du IV^e siècle avant notre ère, Ephippios et Euboulos, cités par Athénée, ont laissé des descriptions détaillées et à peu près semblables du repas :

« Lors des Amphidromies, [...] la coutume est de griller une tranche de fromage de Chersonèse, de bouillir une rave luisante d'huile, de cuire à l'étouffée des poitrines d'agnelets gras, de plumer ramiers et grives avec des tarins, de croquer des seiches avec des mendoles, de battre force tentacules de poulpes bien consciencieusement, et de boire force coupes de bon vin pur »⁴⁷.

Ce repas sacrificiel, composé d'aliments provenant de tous les domaines de la vie cultivée, de l'agriculture, en particulier de la culture de la vigne, de l'élevage, de la chasse et de la pêche, consacre la seconde naissance de l'enfant, non plus sa naissance biologique, mais sa naissance sociale dans l'*oikos*.

4. *Les cadeaux*

Les amphidromies constituent une fête fermée. Pourtant, le père signifie, à l'extérieur, que sa demeure est le cadre de réjouissances en suspendant des couronnes devant sa porte⁴⁸. C'est la raison pour laquelle, dans le *Geryones* d'Ephippios, auteur du IV^e siècle avant notre ère, un personnage s'étonne de ne pas sentir une odeur de graisse brûlée et de l'absence de couronne devant les portes, le jour des amphidromies : πῶς οὐ στέφανος οὐδείς ἐστι πρόσθε τῶν θυρῶν, οὐ κνῖσα κρούει ρινός ὑπεροχάς ἄκρας, Ἀμφιδρομίων ὄντων;⁴⁹ Dans des cités de petite envergure, un voisin, un passant sont susceptibles d'être informés qu'un homme va devenir socialement un père.

Absents mais néanmoins prévenus, les familiers (οἰκεῖοι)⁵⁰, les amis (φίλοι) et les relations (προσήκοντες) participent aussi à l'événement à distance, en envoyant des mets qui seront consommés lors du repas. Ils

47. Eubule *apud* Athénée, II, 65 C (Kock, *Comicorum Atticorum Fragmenta*, II, 251) et voir Ephippios *apud* Athénée IX, 370 D (fr. 3 Kock).

48. D'après Hésychius, on accroche des couronnes d'olivier pour les garçons et des bandelettes de laine pour les filles. Hésychius, s.v. στέφανον ἔκφέρειν : ἔθος ἦν, ὅπότε παιδίον ἄρρεν γένοιτο παρὰ Ἀττικοῖς, στέφανον ἐλαίας τιθέναι πρὸ τῶν θυρῶν· ἐπὶ δὲ τῶν θηλειῶν ἔρια διὰ τὴν ταλασίαν.

49. Athénée, IX, 370 D.

50. Les familiers constituent le groupe de ceux qui sont en rapport plus ou moins étroit, plus ou moins constant avec l'*oikos*, ceux qui entretiennent avec ses membres des relations de proximité, de familiarité (οἰκειότης). En effet, d'après P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, *op. cit.*, p. 782, le terme οἰκεῖος signifie

envoient en effet ces présents au bébé, le plus souvent des poulpes et des seiches⁵¹, indispensables, semble-t-il, à l'élaboration du dîner.

S'ils ne sont pas présents, c'est probablement parce qu'un accouchement est source de souillures⁵². Les hommes de la maison, ainsi que les personnes extérieures à l'*oikos*, doivent pouvoir approcher la mère et l'enfant, sans risquer d'être contaminés par eux⁵³. Deux lois en effet le suggèrent, l'une de Cyrène, l'autre de Kos. Il est vrai qu'elles n'émanent pas de la cité d'Athènes ; néanmoins, il est raisonnable d'admettre que de telles dispositions étaient communes au monde grec.

La première est datée du IVe siècle avant notre ère et stipule que :

« la femme qui a accouché souille le toit (l'*oikos*) (...). Elle ne peut pas rendre impure (une personne qui est extérieure à l'*oikos* ?) à moins que celle-ci n'entre. N'importe quelle personne qui est à

« “de la maison domestique”, d'où en parlant de personnes “familier, ami de la maison”, opposé à ὅθνεῖος (étranger), rapproché de φίλος (ami), en parlant de choses “qui vous appartient, personnel”, opposé à ἀλλότριος “qui concerne autrui”, proche de ἴδιος “qui est propre” ». Les familiers peuvent être des parents, des consanguins et des alliés, des hôtes de passage, des voisins et plus généralement des amis, des semblabes au sens aristotélicien du terme : « ἔστιν ὁ φίλος ἄλλος αὐτός » (Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1166 a). J.-P. Vernant, *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris, 1993 (1ère édition 1968), p. 11, remarque que le φίλος est d'abord pour un individu son proche parent ; plus généralement, il est défini comme un *alter ego*, par opposition au ξένος (l'étranger, et non l'hôte accueilli au foyer pour établir de maison à maison un commerce d'hospitalité) et à l'*όθνεῖος* (quand ce terme désigne l'étranger par opposition au parent). Sur ces questions, voir E. Will, « *Syngeneia, oikeiotès, philia* », *Revue de Philologie*, 69, 2, 1995, pp. 299-325 ; A. Bresson, « Le cercle des *oīkētōi* à Sparte », *Mélanges P. Lévéque*, 5, 1990, pp. 53-59 ; David Konstan, *Friendship in the Classical World*, Cambridge, 1997.

51. *Scholie à Platon, Théétète*, 160 E : δῶρα τε πέμπουσι τῷ παιδὶ, ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον πολύποδας, οἵ τε φίλοι τε καὶ οἰκεῖοι καὶ ἀπλῶς οἱ προσήκοντες (les amis, les familiers et généralement les relations envoient des cadeaux à l'enfant, le plus souvent des poulpes) ; *Souda*, s.v. ἀμφιδρόμια· δῶρα πέμπουσιν οἱ προσήκοντες ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον πολύποδας καὶ σηπίας (les relations envoient des cadeaux, le plus souvent des poulpes et des seiches) ; *Harpocration*, s.v. ἀμφιδρόμια· ὑπὸ τῶν οἰκείων καὶ φίλων πολύποδας καὶ σηπίας ἐλάμβανον (ils recevaient des poulpes et des seiches de leurs familiers et de leurs amis).

52. A cet égard, des mythes mettent en scène l'action des nymphes. Elles assistent l'accouchée et baignent l'enfant, avant de le prendre en charge (cf. la naissance de Zeus : Pausanias, VIII, 41 2 ; Callimaque, *Hymne à Zeus*, 15 sq. et celle d'Apollon : *Hymne homérique à Apollon*, I, 92-94 ; 119-124). Sur la nourrice : Sylvie Vilatte, « La nourrice grecque », *Antiquité Classique*, 60, 1991, pp. 5-28 ; sur son rôle civilisateur, voir Richard Buxton, *La Grèce de l'imagination. Les contextes de la mythologie*, Paris, 1996, pp. 33-36.

53. L. Brigitte Zaidman, « Les filles de Pandore. Femmes et rituels dans les cités », *art. cit.*, p. 393, explique que le mari doit rester plusieurs jours à l'écart afin d'éviter toute souillure.

l'intérieur sera impure trois jours, mais partout où elle ira, elle ne souillera personne ».

«[ά λ]εχώι ὁροφομ μιανεῖ· τὸν μ[ὲν] ὑπώροφον μιανεῖ, τὸν δ' ἐ]ξόροφον οὐ μιανεῖ, αἱ κα μὴ ὑπένθητι. Ο δ' ἄ[νθρω]πος, ὁ κα ἔνδοι ήι, α(ν)τὸς μὲν μιαρὸς τέντα[ι ἀμέρα]ς τρῖς, ἄλλον δὲ οὐ μιανεῖ, οὐδὲ ὅπιν κα ἔνθ[η] ο]ύτος ὁ ἄνθρωπος»⁵⁴.

La seconde, datée de la première moitié du IIIe siècle avant notre ère, est relative à la pureté de la prêtresse de Déméter Olympia :

« qu'elle ne pénètre pas dans une demeure où] une femme a enfanté ou avorté pendant trois jours à compter de la date [de la naissance ou de l'avortement ;... »

μη[δὲ ἐς οἰκίαν ἐσέρπεν ἐν δι κα γυνὰ τέκηι η ἐκτρῶι]
ἀμερᾶν τριῶν ἀφ' ἀς κ[α ἀμέρας τέκηι η ἐκτρῶι]⁵⁵.

Durant les trois jours qui suivent un accouchement, approcher inopinément la mère et son nourrisson constitue précisément un grand risque de contamination. Il est vraisemblable que la souillure touche la maisonnée et l'ensemble de ses occupants. Cette idée est clairement reprise par Euripide dans *Électre* : l'héroïne affirme que sa mère peut lui rendre visite et l'aider car « l'accouchée est pure »⁵⁶, ce qui laisse à penser qu'elle ne l'était pas auparavant. Théophraste exploite également le principe de la contagion de la souillure de l'enfantement en brossant le portrait de l'homme superstitieux « qui évite de marcher sur une tombe, d'approcher un mort ou une femme en couches : “il tient beaucoup, dit-il, à ne pas se charger d'une souillure” (οὐτ' ἐπὶ λεχώ ἐλθεῖν ἐθελῆσαι, ἀλλὰ τὸ μὴ μιαίνεσθαι συμφέρον αὐτῷ φῆσαι εἶναι) »⁵⁷.

La purification des assistantes et peut-être de l'accouchée elle-même, pourrait avoir lieu le jour des amphidromies⁵⁸, ce jour marquant la fin des souillures liées à l'enfantement⁵⁹. De plus, ce premier repas, auquel les

54. SEG, IX 72, Α 4 ; LSCGS, 115 : traduction anglaise de Robert Parker, *Miasma. Pollution and Purification in early Greek Religion*, Oxford, 1983, p. 336.

55. LSCG, 154, II b, ll. 38-39.

56. Euripide, *Électre*, 654.

57. Théophraste, *Caractères*, XVI, 9.

58. L. Bruit Zaidman, « Les filles de Pandore. Femmes et rituels dans les cités », *art. cit.*, p. 394 : les sages-femmes se purifient les mains lors des amphidromies ; Harpocration, s.v ἀμφιδρόμια ; Souda, s.v. ἀμφιδρόμια ; Scholie à Platon, *Théétète*, 160 E.

59. D'après Robert Garland, *The Greek Way of Life*, Londres, 1990, p. 64, à partir des amphidromies, l'impureté de l'accouchée va en diminuant. Elle prend fin le quarantième jour qui suit la naissance. Cet événement est marqué par une fête appelée *Tessarakostaion*, mentionnée, sans plus de précision, par Censorius, *De Die Natali*, XI, 7 et citée par R. Garland, *ibid.*, p. 97.

familiers, les amis et les relations ne sont pas invités, sans doute parce qu'ils peuvent encore craindre d'être en contact avec les miasmes de l'accouchement, marquerait alors la fin de la fête des amphidromies et consacreraient à la fois l'intégration du nouveau-né au foyer, « l'introduction d'un nouveau membre dans la communauté que définit la "participation à un même foyer" »⁶⁰ et surtout, après sa mise à l'épreuve, sa reconnaissance tacite de la part de son père. Le lien filial serait ainsi établi.

II. Dans le cercle des proches

Une fois le nourrisson jugé viable par les femmes et les miasmes expulsés de l'*oikos*, l'homme qui s'est reconnu père prend l'initiative des festivités qui se déroulent à l'intérieur de sa demeure. Quelques jours après le premier repas des amphidromies, après le septième jour⁶¹ consécutif à la naissance, probablement le dixième jour, des festivités plus larges sont en effet organisées. Afin de rendre manifeste l'intégration du nouveau-né au foyer paternel, le père proclame ouvertement le nom de son enfant lors d'un sacrifice suivi d'un repas⁶². A cette fin, il convoque de nombreux convives, ouvrant ainsi l'espace familial sur l'extérieur.

1. *Dekatè et appropriation du nouveau-né par son père*

La fête au cours de laquelle l'enfant est nommé comporte un sacrifice, puis un repas. Dans les *Oiseaux* d'Aristophane, il est ainsi question d'une invitation faite au sacrifice et au banquet (*δεῖπνον*) du dixième jour après la

60. J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, op. cit., p. 159.

61. Aristote, *Histoire des animaux*, VII, 12, 588 a 8-12, prétend que « la plupart des décès de petits enfants se produisent avant le septième jour. C'est d'ailleurs pourquoi les enfants ne reçoivent leur nom que le septième jour, parce qu'ils ont désormais plus de chance de survivre ».

62. Hésychius, s.v. ἔβδομαι: ἡ ἔβδομην ἡμέραν ἀπὸ γενέσεως παιδίου ἐορτάζουσιν (le septième jour après la naissance de l'enfant, ils célèbrent une fête) ; *Etymologicum Magnum*, s.v. ἔβδομενόμενα: τοῖς ἀποτεχθεῖσι παισὶ τὰς ἔβδομάδας καὶ τὰς δεκάδας ἡγον, καὶ τὰ γε δνόματα ἐτίθεντο (ils consacraient les septième et dixième jours aux enfants qui ont été enfantés, et leur donnaient des noms) ; *Souda*, s.v. ἀμφιδρόμια: τῇ δεκάτῃ τοῦνομα τίθενται (le dixième jour, un nom est donné) ; Hésychius, s.v. δεκάτην θύομεν: τῇ δεκάτῃ ἡμέρᾳ τὰ δνόματα τοῖς βρέφεσιν ἐτίθεσαν (Nous sacrifices le dixième [jour] : au dixième jour, ils donnent des noms aux nouveaux-nés) ; *Souda*, s.v. δεκατεύειν: τὴν δεκάτην γὰρ εἰστίων ἐπὶ τοῖς τικτομένοις, καὶ ἐν αὐτῇ τὰ δνόματα ἐτίθεντο τοῖς παιδίν (ils donnaient un repas le dixième jour pour ceux qui étaient nés et, ce jour-là, les noms étaient donnés aux enfants).

naissance d'un petit enfant (εἰς δεκάτην γάρ ποτε παιδαρίου κληθείς)⁶³. En effet, dans cette comédie, à propos de la création de la cité aérienne, Néphélococcygie, Pisthétairos affirme : « ne viens-je pas de faire le sacrifice du dixième jour et de lui donner un nom comme à un enfant, à l'instant même ? » (οὐκ ἀρτὶ θύω τὴν δεκάτην ταύτης ἐγώ, καὶ τοῦνομ' ὥσπερ παιδίῳ νυνδὴ 'θέμυν;) ⁶⁴. D'après P. Tiercy, il conviendrait « de rapprocher ce sacrifice de la merveilleuse rapidité de la construction de la muraille (vv. 1164 sqq.) ». Pisthétairos procède au sacrifice du dixième jour parce qu'il est en train de donner un nom à la cité⁶⁵.

Les plaidoyers des orateurs attiques le confirment aussi. Des occurrences sont nombreuses à lier sacrifice, repas et imposition du nom au dixième jour après la naissance – autant de gestes exécutés par le père de l'enfant⁶⁶ :

63. Aristophane, *Oiseaux*, 495.

64. *Ibid.*, vv. 922-923.

65. Pascal Thiercy, *Aristophane : Fiction et dramaturgie*, Paris, 1986, pp. 135-135 ; Jean Taillardat, *Les images d'Aristophane. Études de langue et de style*, Paris, 1965, p. 482 (839).

66. Pourtant, deux témoignages présentent des anomalies. En effet, dans Euripide, *Électre*, 1125 sqq., Électre souhaite offrir le sacrifice d'usage pour la dixième lune du nouveau-né (μου θύσον [...] δεκάτην σελήνην). A cette fin, elle sollicite sa mère car, dit-elle, n'ayant pas encore eu d'enfant, elle en ignore les gestes. De façon peu ordinaire, sa mère Clytemnestre accomplit aux dieux le dit sacrifice, prescrit pour une naissance quand le nombre de jours est accompli (παιδὸς ἀριθμὸν ὡς τελεσφόρον θύσω θεοῖσι). Ce cas de figure est apparemment atypique puisque l'identité de celui qui sacrifie ne correspond pas à celle qui nous est transmise par les autres auteurs. A en croire Électre en effet, l'accouchée doit exécuter le sacrifice ; et, dans le cas contraire, d'après Clytemnestre, ce travail relève de la sage-femme qui l'a assistée. Qu'en retenir ? Au lieu d'un unique sacrifice, peut-être deux sacrifices distincts sont-ils célébrés : l'un consécutif à la naissance et exécuté par les femmes, l'autre plus tardif, au moment de la reconnaissance paternelle et exécuté par le père, le dixième jour. En effet, la dixième lune ne correspond peut-être pas au dixième jour. Il pourrait également s'agir d'un exemple de matrilinéarité, Clytemnestre jouant alors le rôle du père défaillant, parce que l'époux d'Électre est un paysan indépendant, éloigné de la ville et que son statut ne lui permet pas d'exécuter ce sacrifice. Sur la virilité de Clytemnestre : J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, I, *op. cit.*, pp. 134-139 et Reginald Pepys Winnington-Ingram, « Clytemnestra and the vote of Athena », *Journal of Hellenic Studies*, 68, 1948, pp. 130-147.

Enfin, dans Euripide, *Fragments. Aigeus*, 5, comment interpréter la question que Médée pose à Thésée : « Quel nom t'a donné ta mère le dixième jour après ta naissance ? » (τί σε μάτηρ ἐν δεκάτῃ τόκου ὠνόμαζεν ;). D'après les éditeurs, François Jouan et Herman Van Looy, l'anomalie est voulue, puisque Médée est la seule à deviner la vérité et à savoir que la mère de Thésée (Aithra) lui a donné un nom en l'absence de son père (Égée) : *Ibid.*, note 16. Est-ce si incohérent ? Pourquoi le père d'Aithra ne s'est-il pas substitué au père absent, en offrant lui-même le sacrifice ? Finalement, lors de la *dekatè*, la mère du nouveau-né ne s'associe-t-elle pas au père, au moins pour nommer l'enfant ?

« mon père aurait célébré, pour lui comme pour moi, la cérémonie du dixième jour et lui aurait donné ce nom (ώς ὁ πατὴρ αὐτοῦ δεκάτην ἐποίησεν ὥσπερ ἐμοῦ καὶ τοῦνομα τοῦτ' ἔθετ' αὐτῷ) »⁶⁷.

Par cette procédure, le père fait sien le nourrisson, en établissant clairement le lien qui les unit désormais.

2. *Proclamation du lien filial*

Devant témoins et dans sa demeure, le père proclame ouvertement le nom du nourrisson ce qui revient précisément à revendiquer sa paternité et à faire du bébé un enfant légitime. En effet, d'après le lexicographe de la *Souda*, « quand des enfants leur naissaient, les citoyens athéniens avaient coutume, à la dixième des nuits après la naissance, de convoquer les familiers du côté du père et du côté de la mère et les amis les plus proches, de nommer les enfants en leur présence et d'offrir un sacrifice favorable aux dieux ; ensuite, de régaler copieusement ceux qui s'étaient réunis » (« ἔθος ἦν παίδων γεννωμένων τοῖς Ἀθηναίοις ἀστοῖς, τῇ ι' τῶν νυκτῶν ἀπὸ τῆς γενέσεως συγκαλεῖσθαι τοὺς πρὸς πατρὸς καὶ μητρὸς οἰκείους καὶ τοὺς ἔγγυτάτω φίλους, καὶ παρόντων ἐκείνων τά τε ὄνόματα τοῖς παισὶ τίθεσθαι καὶ καλλιεργεῖσθαι τοῖς θεοῖς· ἔπειτα εὐωχεῖσθαι τοὺς συνεληλυθότας »)⁶⁸.

Les convives entretiennent des relations étroites et répétées, familiales et amicales, avec le chef de l'*oikos*. Les procès engagés à propos de contestations de filiation l'attestent. Dans le plaidoyer d'Isée, *Sur la succession de Pyrrhos*, des témoins présents lors de la *dekatè* – et parmi eux le grand-oncle du nourrisson – assurent que le nouveau-né a été reconnu⁶⁹.

67. Démosthène (XXXIX) *Contre Bœotos*, I, 22 ; [Démosthène], XL, *Contre Bœotos*, II, 28 : « ces témoins [...] affirment qu'il a donné pour mon adversaire le festin du dixième jour (δεκάτην ἐστιᾶσαι) » et II, 59 : « il a déjà certifié que mon père avait donné le festin du dixième jour (δεκάτην ἐστιᾶσαι) pour le défendeur » ; Isée, III, 30 : « Ces mêmes oncles ont déposé que leur neveu les avait conviés à la cérémonie du dixième jour de la fille qui était donnée comme sienne, et qu'ils y avaient assisté (καὶ οἱ θεῖοι οὗτοι ἐν τῇ δεκάτῃ τῆς θυγατρὸς ἀποφανθείσης εἶναι ὑπὸ τοῦ ἀδελφιδοῦ κληθέντες μεμαρτυρήσασι παραγενέσθαι). [Ils] ont attesté que le père avait donné à l'enfant le nom de sa grand-mère (τὸ τῆς τήθης ὄνομα θέσται) » et III, 70 : « que vous auriez aussi assisté au banquet du dixième jour après la naissance de cette fille (ἐν τῇ δεκάτῃ τῇ ταύτῃ κληθέντες συνεστιᾶσθαι) ».

68. *Souda*, s.v. δεκάτην ἐστιᾶσαι et Bekker, *Anecdota Graeca*, s.v. δεκάτην ἐστιᾶσαι (237, 26) : τὸ τῇ δεκάτῃ ἡμέρᾳ τῆς γεννήσεως τοῦ παιδὸς συγκαλεῖν τοὺς συγγενεῖς καὶ τοὺς φίλους, καὶ τιθέναι ὄνομα τῷ παιδὶ, καὶ εὐωχεῖν τοὺς συνεληλυθότας (c'est le fait d'appeler ensemble, le dixième jour après la naissance de l'enfant, les parents et les amis, et de donner un nom à l'enfant, et de régaler copieusement ceux qui s'étaient réunis).

69. Isée, III, 30.

Dans le *Contre Bœtos* I de Démosthène, deux personnages sont accusés de faux témoignages, lesquels ont permis de justifier et de prouver une filiation – filiation et donc légitimation de l'enfant qui seraient efficientes si la *dekatè* s'était véritablement tenue. Or, le plaideur reproche aux deux témoins de n'avoir jamais été vus en relations avec le « présumé » père de Bœtos : οἵς οὐδεπώποτ' ἀφθη χρώμενος⁷⁰. Dans le *Contre Bœtos* II de Démosthène, le plaideur accuse Promachos et Timocrate, les témoins cités, de n'avoir ni liens de parenté ni liens d'amitié avec son père : οἱ οὐτε γένει προσήκουσι μου τῷ πατῷ οὐδὲν οὐτε φίλοι ήσαν ἐκείνω⁷¹. Ils ne peuvent donc pas avoir été invités aux célébrations du dixième jour. Puisqu'ils n'appartiennent pas au groupe de parents ni au cercle des amis, ils ne sont pas des témoins fiables.

En ouvrant l'*oikos* sur l'extérieur et en recevant des convives, le père fait connaître (ἀποφανέσθαι)⁷² qu'il fait sien le nourrisson, informe qu'il accepte de le recevoir (εἰσδέχεσθαι)⁷³ et de l'introduire dans son *oikos* (εἰσποιεῖσθαι εἰς τὸν οἶκον)⁷⁴. En présence des invités, il signifie ainsi son intention de le reconnaître (ὑὸν εἰσεποιεῖτο)⁷⁵. Ce faisant, il proclame la légitimité du bébé. Démosthène établit notamment cette relation dans le *Contre Bœtos*, I, 22 : « personne ne célébrerait le dixième jour d'un enfant qu'il ne regarderait pas comme son fils légitime » (οὐτ' ἀν ἐποίησε δεκάτην οὐδεὶς παιδίου μὴ νομίζων αὐτοῦ δικαίως εἶναι)⁷⁶.

Du simple fait de sa naissance, un enfant grec n'appartient pas à la famille de son père. Il ne suffit pas non plus de le laisser grandir pour que cela soit acquis. Il est indispensable qu'il soit reconnu par son père. Dans la plupart des cités grecques, le père proclame qu'il reconnaît le nouveau-né et qu'il l'élèvera comme étant de lui⁷⁷. Ainsi se pose le problème de l'admission d'un nouveau-né dans la communauté familiale.

Si le père le considère comme son enfant, il doit lui donner un nom et accomplir pour lui plusieurs rites qui ont pour objet de l'introduire dans la communauté familiale, de le faire connaître aux différents cercles de ses

69. Isée, III, 30.

70. Démosthène (XXXIX) *Contre Bœtos*, I, 22.

71. [Démosthène], XL, *Contre Bœtos*, II, 28.

72. Isée, VI, 22.

73. Isée, VI, 24 ; à propos d'une adoption : Isée, II, 11.

74. Isée, VI, 22.

75. Isée, XII, 1 ; 6 ; Démosthène (XXXIX) *Contre Bœtos*, I, 18.

76. Démosthène (XXXIX) *Contre Bœtos*, I, 22 ; Isée, III, 40-41 ; XII, 1.

77. J. Rudhardt, «La reconnaissance de la paternité, sa nature et sa portée dans la société athénienne», *art. cit.*, pp. 51 et 62 et Hans Julius Wolff, «Marriage Law and Family Organisation in Ancient Athens», *Traditio*, 2, 1944, p. 84.

proximes et de l'enregistrer parmi eux. *A contrario*, pour désavouer un enfant, il suffit de ne pas accomplir les rites.

Une fois la décision prise d'accueillir le nourrisson dans son *oikos*, de l'associer à son foyer, le père rend public son choix et proclame son nom. Ceux qu'il convoque, à cette fin, en prennent acte. Parmi eux, les familiers (*οἰκεῖοι*) connaissent (*εἰδέναι*) donc les faits de ce genre. C'est la raison pour laquelle ils sont les témoins en qui on peut avoir le plus de confiance (*πιστότατοι*)⁷⁸. C'est également l'idée qui ressort du plaidoyer *Sur la succession de Pyrrhos*. En effet, les oncles de Pyrrhos, présents à la cérémonie du dixième jour, attestent que le père a donné à l'enfant le nom de sa grand-mère, Kleitarété⁷⁹. Or, le plaideur conteste cette assertion. Il prétend que les uns (les oncles), conviés, selon leurs dires (*ὅς φασι, κληταρέτες*), se rappellent (*μεμνημένοι*) que le père a donné le nom de Kleitarété, tandis que les plus familiers de tous (*οἱ οἰκειότατοι τῶν ἀπάντων*), le mari, l'oncle, et même la mère, auraient ignoré le nom (*οὐκ ἀν ἔδει τὸ ὄνομα*) de la prétendue fille de Pyrrhos⁸⁰.

Sollicités dans des procès relatifs à des contestations d'héritage, ceux qui ont participé à la fête du dixième jour restent des témoins – témoins de la légitimité de l'enfant, témoins du nom qu'il porte et par conséquent garants de ses droits. La fête et notamment le repas qu'ils ont partagé avec le père préservent de l'oubli le souvenir de cet événement familial, qui a des répercussions juridiques et politiques. Ainsi, la *dekatè* met un terme aux différents actes et gestes qui ont pour fonction d'accueillir et d'intégrer le nouveau-né à l'*oikos*, et ce en présence de témoins, des parents et des amis, des familiers. Cette fête indique, de ce fait, une reconnaissance de paternité (*poiésis*), sinon « officielle », du moins « publique ». La présence des familiers, alors que ceux-ci n'ont pas participé directement aux *amphidromies*, est par conséquent fondamentale.

Les liens qui unissent un père à son enfant sont moins des liens biologiques que des liens sociaux⁸¹. Si l'enfant est reconnu, il a un père, il obtient un nom et appartient à une maison. Il a sa place parmi les résidents libres de l'*oikos*. Par conséquent, il a droit à la *trophè* (nourriture)⁸² et à la *paideia* (l'éducation)⁸³. De plus, appartenir à l'*oikos*, lui confère le droit de

78. Isée, VI, 11. Voir également, Démosthène (XXXIX) *Contre Bœtos*, I, 20 ; 22.

79. Isée, III, 30.

80. *Ibid.*, 33-34.

81. D'après J. Rudhardt, «La reconnaissance de la paternité, sa nature et sa portée dans la société athénienne», *art. cit.*, p. 63, le rite de la *poiésis* est atténué à partir de Périclès car pour la filiation, les liens du sang deviennent plus importants.

82. Isée, XII, 3; Platon, *Théétète*, 160 E-161 C.

83. Platon, *Criton*, 50 D.

participer aux cultes familiaux (ἱερά) et de bénéficier plus tard de l'héritage paternel (δόσια)⁸⁴.

La *dekatè* indique, aux yeux de tous, que le nouveau-né est légitime et donc agrégé en cette qualité au foyer de son père. De ce fait, il ne faudrait pas sous-estimer les moyens mis en œuvre pour rendre cette fête « publique », ce qui n'enlève rien au caractère joyeux de cette procédure « pré-juridique ».

Il existe une autre tradition relative aux fêtes qui célèbrent les naissances : les γενέθλια, des réunions de naissance⁸⁵. A cet égard, Lucien évoque le repas du jour de naissance de sa fille : θυγατρὸς τήμερον ἔστιω γενέθλια⁸⁶, sans plus de détails.

L'*Ion* d'Euripide apporte davantage de précisions. Quand Xouthos retrouve son fils Ion, il désire prendre place avec lui à un « commun festin » (δαῖς), afin d'inaugurer leur « table commune » et offrir pour lui le sacrifice omis à sa naissance (θῦσαί θ' ἀ σου πρὶν γενέθλι' οὐκ ἐθύσαμεν)⁸⁷. Dans le même temps, il nomme son fils Ion⁸⁸ et lui demande de rassembler le groupe de ses amis (φίλοι) aux joies du sacrifice d'un bœuf (βούθυσία)⁸⁹. Comme cet épisode met en scène le sacrifice d'un bœuf, un repas, la nomination de l'enfant et la convocation des amis d'Ion, il peut être mis en parallèle avec la cérémonie de la *dekatè*, même s'il n'est pas un exemple caractéristique des coutumes traditionnelles. En effet, il s'agit d'un rite différent ; la célébration de la naissance ne se déroule pas dans l'enceinte de l'*oikos* paternel ; Ion est âgé et invite ses propres amis. De plus, Xouthos ne se comporte pas comme le ferait un « véritable » père. Il annonce la fête, mais n'y participe pas réellement, en personne : « si je tarde trop, occupé d'honorer les dieux de la naissance, ordonne que l'on serve à tes amis présents le festin, sans m'attendre » (θύσας δὲ γενέταις θεοῖσιν ἦν μακρὸν χρόνον μένω, παροῦσι δαῖτες ἔστωσαν φίλοις)⁹⁰. Sans foyer et sans cité, il n'a pas de réel statut. Il n'est que le mari de Créuse, un *xenos*, étranger à la famille d'Érechthée qui

84. Démosthène (XLIII) *Contre Macartatos*, 51 ; (XXXIX) *Contre Bœtos*, I, 35 ; Isée, VI, 47 ; VIII, 43 ; P. Roussel, «La famille athénienne», *art. cit.*, p. 30 ; Alick Robin Walshan Harrison, *The Law of Athens - The Family and Property*, I, Oxford, 1968, p. 70.

85. D'après, P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, *op. cit.*, p. 223, γενέθλια signifie « qui concerne la naissance », « de la naissance ».

86. Lucien, *Songe*, 9.

87. Euripide, *Ion*, 653.

88. *Ibid.*, v. 661.

89. *Ibid.*, v. 664.

90. *Ibid.*, vv. 1130-1131.

détient seule la légitimité. Il « voudrait se conduire comme un père mais ne peut pas intégrer Ion dans un *oikos* qui n'est pas le sien, [...], car il n'a pas de foyer propre »⁹¹. Pour les mêmes raisons, il ne peut pas proclamer ouvertement le nom de celui qu'il reconnaît être son fils. « S'il erre sur les sommets au moment crucial, c'est qu'il ne peut avoir aucune part décisive à la reconnaissance familiale et politique d'Ion »⁹².

Deux textes de Platon associent également les *Genethlia* à une reconnaissance familiale et politique.

Dans les *Lois*, Platon spécifie que l'homme ou la femme qui ne procrée pas, selon les lois, durant la période requise de dix ans, est frappé(e) d'atimie : il ou elle ne peut se rendre aux mariages ni aux réunions de naissance des enfants (γενέθλια παίδων)⁹³. En faisant, il attribue à ces fêtes un caractère politique. Le repas de fête organisé par le père confère à l'enfant une reconnaissance, à la fois familiale et politique. Il consacre la légitimité du nouveau-né en sa qualité de citoyen virtuel, ce qui justifie l'exclusion de ceux qui ont perdu leurs droits politiques.

Dans le *Premier Alcibiade*, Socrate explique à Alcibiade que lorsque naît le premier enfant du roi des Perses, héritier présomptif, tout le monde fête le jour de sa naissance (ἔορτάζουσι). « Puis chaque fois que revient le même jour, toute l'Asie célèbre par des sacrifices (θυσίαι), une fête (ἔορτή) et un repas l'anniversaire de naissance du roi (τὰ γενέθλια θύειν καὶ ἔορτάζειν καὶ ἐστιᾶν) [...] tandis que nous, Alcibiade, quand nous naissons, c'est à peine, comme le dit le poète comique, si nos voisins s'en aperçoivent »⁹⁴. De fait, ils célèbrent sa légitimité familiale et politique : « quant au roi des Perses, sa majesté, plus haute encore, ne permet pas même de soupçonner qu'un tel monarque ait pour père un autre que le roi »⁹⁵.

Enfin, un mythe lie aussi les *Genethlia* à une transmission de nom et de pouvoir. Dans les *Euménides*, Eschyle donne ainsi la parole à la Pythie :

« Ma prière, parmi les dieux, fait une place à part en premier lieu à la première prophétesse, à Gaïa (Terre) ; après elle, à Thémis, qui s'assit la seconde au siège prophétique laissé par sa mère, comme l'affirme un vieux récit. La troisième, à son tour, avouée de Thémis, sans violence faite à personne, une autre Titanide, fille de la Terre, s'y assit ensuite, Phoibè, et c'est elle qui l'offre, en don de joyeuse

91. Pauline Schmitt Pantel, *La cité au banquet. Histoire des banquets publics dans les cités grecques*, Rome- Paris, 1992, p. 211.

92. *Ibid.*

93. Platon, *Lois*, 784 D.

94. Platon, *Premier Alcibiade*, 121 C.

95. *Ibid.*

naissance, à Phoibos - Phoibos, qui doit à Phoibè ce surnom (δίδωσιν δ' ἦ γενέθλιον δόσιν Φοίβῳ τῷ Φοίβης δ' ὄνομ' ἔχει παρόντυμον) »⁹⁶.

Cette succession de mère en fille sur le siège oraculaire s'achève avec Apollon. Ce dernier reçoit, en effet, de Phoibè, sa grand-mère, en guise de cadeau de naissance (γενέθλιος δόσις), le trépied et son nom qui légitiment son pouvoir sur Delphes⁹⁷.

La *dekatè* et les *Genethlia* sont deux fêtes différentes, mais dont les principes restent comparables. Pour établir de façon manifeste le lien filial et garantir à la fois la légitimité du nourrisson et ses droits dans l'*oikos* (héritage) et dans la cité (l'exercice légitime du pouvoir : citoyenneté/souveraineté), un homme se doit de proclamer le nom de son enfant en organisant des réjouissances qui rendent manifeste son choix de paternité. Ceux qu'il réunit à cette fin en sont les garants.

3. Des cadeaux et une fête sanctionnent la reconnaissance du lien filial

Outre les denrées nécessaires à l'élaboration du repas des *amphidromies*, il est possible que, plus tard, le nouveau-né ait reçu d'autres cadeaux. Un fragment d'un poème de Callimaque le suggère précisément. Écrit pour louer le septième jour de naissance d'une petite fille dont le père Léon est un ami du poète, ce poème raconte que l'hymne chanté par Apollon est de loin le plus beau de tous les cadeaux apportés par les dieux à Hébé (comme l'est le poème de Callimaque), alors qu'Héra fête le septième jour de la naissance de sa fille :

« Muses, je chanterai pour la petite fille [...] quand Héra célébrait la fête du septième jour de la naissance de sa fille Hébé (ἀρτύοντα), les dieux trônant sur l'Olympe se querellaient au sujet de qui honorerait l'enfant du plus beau cadeau (χαλκίστη δόσις). Zeus père [...] Triton (Athéna) apporta beaucoup de jouets d'un travail rusé sculptés avec perspicacité ; et beaucoup venaient du gardien de l'Isthme, Apia [...] jouets plus précieux que l'or. Les dieux dans une rivalité amicale se disputaient les uns avec les autres au sujet des cadeaux à offrir. [...] Phoibos, tu dois essayer ton art habile qui surpassera les chefs-d'œuvre d'Héphaïstos. [...] Les cadeaux d'Athéna

96. Eschyle, *Les Euménides*, 1-8.

97. Sur ce mythe et les liens entre le nom et la légitimité du pouvoir, voir Nicole Loraux, *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Paris, 1989, pp. 219-223.

et des autres, quoique ciselés de façon splendide, perdront de leur éclat quand le temps passera. Mais le mien (l'hymne) est le plus beau cadeau à l'enfant (car éternel) »⁹⁸.

Enfin, un passage de l'*Hymne à Artémis* de Callimaque laisserait à penser que ces présents destinés au nouveau-né sont des cadeaux de « première vue ». Ils sont remis à l'enfant par ceux qui le voient pour la première fois⁹⁹. Ainsi, Héphaïstos a offert des *optēria* à Artémis :

« Mais toi déesse, plus petite pourtant – tu n'avais que trois ans – quand Létô te mena chez Héphaïstos, qui l'avait invitée pour les cadeaux de bienvenue (de première vue) ».

κούρα, σὺ δὲ προτέρω περ, ἔτι τριέτηρος ἐοὺσα, εὗτ' ἔμολεν Λητώ σε μετ' ἀγκαλίδεσσι φέρουσα, Ἡφαίστου καλέοντος ὅπως δπτήρια δοίη¹⁰⁰.

Certes, Artémis est âgée de trois ans quand elle reçoit les cadeaux de première vue chez Héphaïstos. Mais, n'est-il pas possible de supposer que des présents sont offerts à l'enfant au moment d'une fête célébrant sa naissance. Les expressions *dosis genethlios*, *genethlia*, font référence, d'une part, à un cadeau qui est présenté à l'occasion du jour de la naissance (don de première vue) – ce qui autoriserait les identifications avec les *optēria* – et, d'autre part, à un festin (τὰ ἐπὶ τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ δῶρα καὶ ἡ εὐωχία)¹⁰¹.

Ces cadeaux appelés *optēria* (dons du regard) sont présentés comme une occasion de voir le nouveau-né pour la première fois¹⁰². Tout comme le repas et la fête qui s'en suivent, ils préservent concrètement le souvenir de l'événement célébré.

4. Définition d'un nouveau groupe familial

Suite à la naissance d'un nouveau-né, les familiers prennent acte de

98. *Iambus*, XII, 202, 19-67.

99. Dans une version différente, ce cadeau est offert à la mère du nouveau-né. Ainsi, à l'occasion du mariage de Cadmos et d'Harmonie, Aphrodite remet à la jeune fille un clair collier d'or. « habile ouvrage qu'Héphaïstos avait fait pour la dame de Chypre afin de célébrer la naissance de l'archer Amour » : τοξευτῆρος Ἐρωτος ὅπως δπτήριον εῖη (Nonnos de Panopolis, *Dionysiaques*, V, 139).

100. Callimaque, *Hymne à Artémis*, 72-74.

101. Hésychius, s.v. γενέθλια (Platon, *Alcibiade*, I, 121 C) et Bekker, *Anecdota Graeca*, s.v. Γενέθλια· τὰ ἐπὶ τῇ ἡμέρᾳ τῆς γενέσεως δῶρα καὶ τὴν εὐωχίαν (les cadeaux du jour de la naissance et un festin). Dans le *Banquet* de Platon, 203a-c, la fête de naissance (τὰ γενέθλια) d'Aphrodite comprend un repas.

102. R. Garland, *The Greek Way of Life*, op. cit., p. 94.

l'annonce publique faite par le père du nom et donc de la légitimité du bébé, en se retrouvant autour d'un sacrifice (*thusia*) et d'un repas communs dont le partage symbolise les liens et la cohésion entre les commensaux¹⁰³. Le fait d'être ensemble et de participer à une étape marquante de la vie d'un *oikos* est l'expression de la proximité de relations qui unit ces individus. Ces pratiques collectives resserrent les liens qui les unissent, les rendant davantage solidaires. Elles réaffirment également la nature des relations qu'ils ont contractées, alors qu'ils accueillent en leur sein, après décision paternelle, un nouveau membre dans le groupe familial dont l'acceptation est signifiée par un repas.

Ce repas est le dernier élément des festivités, après que le processus de reconnaissance de l'enfant ait été entamé. Associant les familiers (*oīκετοί*), des parents et des amis, le partage de nourriture lors d'un festin a ses propres règles qui sont le reflet du groupe familial et social¹⁰⁴. Le repas doit être envisagé comme un acte coutumier à fonction rituelle. Il constitue le complément nécessaire et l'acte final de nombreux sacrifices. Il accompagne et consacre en outre les actes importants de la vie familiale¹⁰⁵, notamment l'établissement et la reconnaissance du lien filial. En ce sens, il a une fonction sociale. Les fêtes de nuit (*pannychides*) ont une valeur équivalente : expression et resserrement des liens familiaux dans une atmosphère de joie. En effet, dans une autre version, la *dekatè* comprend une fête de nuit (*pannychis*) à laquelle des femmes participent : « Maintenant, de cette façon, vous danserez la nuit entière le jour de la *dekatè* de l'enfant ; je remettrai comme prix de la victoire trois rubans, cinq pommes et neuf baisers » (νῦν ὅπως τὴν νύχθ' ὅλην ἐν τῇ δεκάτῃ τοῦ παιδίου χορεύσετε. Θήσω δὲ νικητήριον τρεῖς ταινίας καὶ μῆλα πέντε καὶ φιλήματ' ἐννέα)¹⁰⁶. Les danses nocturnes de femmes sont conçues comme une compétition. Dans l'enceinte de l'*oikos*, la victoire revient à la plus résistante d'entre elles. Pendant ce temps, les hommes boivent, peut-être dans la même pièce, mais à une autre extrémité, comme le suggère, notamment, une fête de mariage mise en scène par Ménandre¹⁰⁷. Ainsi, de deux façons différentes, dans l'*oikos*, hommes et femmes, les premiers par un *symposion*, les secondes par une *pannchis*,

103. *Sociabilité, pouvoirs et société*. Actes du colloque de Rouen, nov.1983, P.U.R., N°110. pp. 13, 45, 67 et 284 et surtout *Sociabilité à table. Commensalité et convivialité à travers les âges*. Actes du colloque de Rouen, 14-17 nov. 1992, P.U.R., N° 178.

104. Claude Lévi-Strauss, *Structures élémentaires de la parenté*, Paris, 1967, p. 39.

105. Jean Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, op. cit., p. 158.

106. Euboulos *apud Athénée*, XV, 668 D (fr. 150 Hunte).

107. Ménandre, *Dyskolos*, V, 2, 850 sq.

célèbrent la naissance sociale d'un nouveau-né¹⁰⁸.

Dans la famille, ces pratiques festives sont ainsi un moyen de réaffirmer la nature des liens qui unissent les divers membres du groupe de familiers d'un *oikos* et d'en assurer la cohésion, alors que le groupe s'élargit et célèbre l'accueil fait au nourrisson. Pourtant la reconnaissance du lien filial par le groupe familial ne suffit pas. Le père doit signifier son choix et le faire accepter dans des structures plus larges organisées sur le modèle familial.

III. Au sein des phratries

A Athènes, des groupements jouent un rôle dans le processus de reconnaissance d'un enfant. Ce sont des associations à base familiale (phratries, gené¹⁰⁹), dont la fonction institutionnelle a varié au cours de l'histoire. Leurs membres (le plus souvent des citoyens) se reconnaissent un même ancêtre et ont des cultes communs¹¹⁰. C'est pourquoi, ils ont entre autres fonctions d'intervenir à l'occasion d'événements marquants de la vie sociale et religieuse d'un certain nombre de familles. Tous ces événements importants (naissances, sortie de l'adolescence, mariages et funérailles), qui, pour la plupart, sont déjà célébrés dans l'*oikos*, le sont de nouveau par des réunions, au sein de ces groupements de « prétendus » parents.

Aussi ces associations prolongent-elles, dans un autre contexte, des pratiques de sociabilité de l'*oikos*. Pourquoi répéter des gestes dont la symbolique et l'importance ont déjà été signalées dans le cadre de l'*oikos*? Si ces gestes sont porteurs de mémoire et garantissent la légitimité d'une naissance, les membres de ces groupements sont-ils vraiment habilités à certifier ces qualités, sont-ils véritablement susceptibles de reconnaître ou de refuser la légitimité d'un enfant et de récuser ainsi le lien filial? En

108. A propos des fêtes de nuit, voir Benedetto Bravo, *Pannychis e Simposio. Feste private notturne di donne e uomini nei testi letterari e nel culto, con uno studio iconografico di Françoise Frontisi-Ducroux*, Pise-Rome, 1997, en particulier, pp. 116-117 sur la *dekatè*, qui dans cette version du rituel serait contraire à la norme sociale et religieuse, à la nette séparation des deux sexes.

109. Pour les références bibliographiques, je renvoie à Stephen D. Lambert, *The Phratries of Attica*, Ann Arbor, 1993 ; Félix Bourriot, *Recherches sur la nature du genos. Étude d'histoire sociale athénienne. Périodes archaïque et classique*, Lille-Paris, 1976 ; Denis Roussel, *Tribu et cité*, Paris, 1976.

110. Les plaidoyers des orateurs attiques et les décrets relatifs à la phratie des Démotionides (*IG*, II² 1237 ; *IJG*, II, XXIX, pp. 200-206 ; Michel, 961 ; *Syll.*³, 921) nous permettent d'en apprécier les modalités de fonctionnement à Athènes. L'inscription sus nommée comprend plusieurs décrets datant de la première moitié du IV^e s. Ils réglementent le fonctionnement de la phratie qui a son siège dans le dème de Décélie.

d'autres termes, quels sont les liens qui les unissent? N'entretiennent-ils pas, au moins pour certains, des relations de familiarité avec le chef d'un *oikos* qui décide de présenter un enfant au groupe?

1. *Les modalités de l'accueil*

Parce que les modalités en sont bien connues, nous nous contenterons d'une description rapide des différents actes qui accompagnent la présentation de l'enfant et son intégration parmi le groupe des phratères de son père.

A Athènes, de même qu'un père, après les amphidromies, convoque parents, familiers et amis, dans son *oikos*, pour présenter son bébé et entamer le processus de reconnaissance scellé par un sacrifice et un repas, de même assisté de ses *syngeneis*, il l'introduit parmi les phratères, qu'il s'agisse d'un garçon ou d'une fille¹¹¹, dans l'année de sa naissance, le troisième jour de la fête des Apatouries (*Kouréotis*)¹¹². En ce sens, il prononce un serment qui atteste la légitimité de l'enfant devant l'autel de Zeus Phratrios, auquel il sacrifie une victime (*μετόν*)¹¹³. Mais, si l'un des

111. Sur la présentation d'une fille : Isée, III, 73 et 75-76. Pour des arguments contre l'introduction des filles, voir John Gould, «Law, Custom and Myth : Aspects of the Social Position of Women in Classical Athens», *Journal of Hellenic Studies*, 100, 1980, pp. 39-59 et Susan Guettel Cole, «The Social Function of Rituals of Maturation : the *Koureion* and the *Arkteia*», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 55, 1984, pp. 233-244.

112. Démosthène (XXXIX) *Contre Bœotos*, I, 4 ; 20; [Démosthène], XLIII, *Contre Macartatos*, 11 ; *Scholie à Aristophane, Acharniens*, 146 ; *Scholie à Aristophane, Grenouilles*, 798 (Aristophane, *Dramata* fr. 299 Kassel-Austin, *Poetae Comici Graeci* ; fr. 286 Edmonds, *The Fragments of Attic Comedy*) ; *Scholie à Platon, Timée*, 21 B ; Bekker, *Anecdota Graeca*, I, 273, 2 ; Hésychius, s.v. χουρεώτης ; Souda, s.v. χουρεώτης ; Etymologicum Magnum, s.v. Ἀπατούρια ; Pollux, VIII, 107. Pour le détail des trois jours de la fête et les discussions voir Ludwig Deubner, *Attische Feste*, Berlin, 1932, pp. 232-234 ; Jules Labarbe, «L'âge correspondant au sacrifice du χούρειον et les données historiques du sixième discours d'Isée», *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique, Classe de Lettres*, 39, 1953, pp. 358-394 ; P. Schmitt Pantel, *La cité au banquet, op. cit.* pp. 83-87 ; S.D. Lambert, *The Phratries of Attica, op. cit.*, pp. 152-189.

Les *Salaminioi* sacrifient également à Zeus Phratrios lors des Apatouries. Voir l'inscription dans W.S. Ferguson, «The *Salaminioi* of Heptaphylai and Sounion», *Hesperia*, 7, 1, 1938, p. 5, ll. 92-93 (*SEG*, XXI, 527, l. 92). Sur ce groupe, également M.C. Taylor, *Salamis and the Salaminioi. The History of an unofficial Athenian Demos*, Amsterdam, 1997.

De même, d'après Fr. Salviat, «Une nouvelle loi thasienne», *Bulletin de correspondance hellénique*, 82, 1958, pp. 217-22, le culte de Zeus Patrōs, connu à Paros, doit être lié, comme il l'est à Thasos, à la fête des Apatouries.

113. Démosthène (LVII) *Contre Euboulidès*, 54 ; Isée, VIII, 19 ; Andocide, I, *Sur les Mystères*, 125-126 ; Harpocration, s.v. μεῖον. *IG*, II², 1237, II. 5-6.

membres de la phratie écarte la victime de l'autel, l'introduction est refusée¹¹⁴. Dans le cas contraire, cette présentation est suivie d'un vote des phratères qui a valeur d'admission. Néanmoins, cette admission n'est que provisoire. Il faut attendre une deuxième présentation à la fin de l'adolescence, le jour de la *Kouréotis*, pour que l'enfant, devenu grand, soit inscrit sur les registres de la phratie¹¹⁵. La procédure est sensiblement la même pour les adoptions (création d'une filiation légitime)¹¹⁶.

Le μεῖον est sans doute un sacrifice moins important que les autres, parce qu'il est offert pour l'admission d'enfants plus jeunes¹¹⁷. En revanche, pour les adolescents, après une cérémonie consacrée au sacrifice du χούρον et le vote des phratères, une fête avec repas (*Dorpia*) célèbre l'admission des jeunes dans le groupe¹¹⁸.

Comme dans un *oikos*, l'ensemble de la procédure atteste et garantit la reconnaissance d'un enfant et sa légitimité (mais, à deux âges de sa vie) devant témoins, ici les phratères. Si la filiation est établie, l'enfant est associé aux cultes de la phratie et appartient à la *politeia*. De plus, à l'instar des fêtes familiales, durant cette fête, comme l'a mis en évidence P. Schmitt

114. [Démosthène], XLIII, *Contre Macartatos*, 14 ; 82 ; LIX, *Contre Nééra*, 59 ; Isée, VI, 22.

115. *IG*, II², 1237, ll. 6-9 ; 13 sq. ; 26 sq. ; 68-71 ; Isée, VII, 16-17 ; Bekker, *Anecdota Graeca*, I, 273 ; J. Rudhardt, «La reconnaissance de la paternité, sa nature et sa portée dans la société athénienne», *art. cit.*, p. 57.

116. Isée, II, 14 ; 16 ; 17 ; 44 ; VII, 13; 15-16 ; IX, 33 ; [Démosthène], XLIII, *Contre Macartatos*, 11-15 et 81-82.

117. Henri Jeanmaire, *Couroi et courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'Antiquité hellénique*, Lille, 1939, p. 380. Dans le même sens, Stephen D. Lambert, *The Phratries of Attica*, *op. cit.*, p. 166.

118. A Delphes, pour la première moitié du IV^e s. (certaines parties du cippe sont des copies de textes antérieurs et datent de la fin de l'archaïsme, *CID*, I, 9, p. 42), le jour des *Apellai*, une procédure sensiblement identique est attestée chez les Labyades. A la naissance, le nourrisson est présenté aux membres du groupe et cette présentation s'accompagne du dépôt d'une offrande, appelée *paideia* (elle constitue avec la *gamelia*, les *daratai*) et reçue par les *tages* (magistrats). A sa majorité, il est admis après l'offrande d'une victime (*apellaia*) et l'approbation, en première instance, de la *patria* à laquelle il est susceptible d'appartenir (*CID*, I, 9, face A, 23 ; 31 ; 44 ; face B, 35 : 45).

La face D du cippe précise que, lors des *Apellai*, des banquets (θοῦνται) se tiennent, la présence des phratères étant obligatoire (*CID*, I, 9, face D, l. 3). Ainsi, l'admission d'un nouveau membre repose sur le dépôt d'une offrande qui doit être acceptée par la collectivité. Et le jour de cette offrande et de cette admission, qui est celui de la fête des *Apellai*, un banquet obligatoire a lieu. Ce banquet marque aux yeux de la communauté l'admission de ces nouveaux « associés ». Sur ce point, voir P. Schmitt Pantel, *La cité au banquet*, *op. cit.*, p. 83.

Pantel, la phratrie manifeste les liens qui existent entre « tous ceux qui ont un même père », elle les resserre et affirme son identité à un moment crucial : celui où elle va s'ouvrir et accueillir de nouveaux membres. C'est un repas qui est choisi pour dire cette communauté et sans doute pour rendre publique l'agrégation des jeunes à la phratrie¹¹⁹. Néanmoins, seuls des citoyens qui ne sont présents ni en qualité de parents ni de familiers ou d'amis y sont admis, les femmes n'ayant pour toute viande que celle que rapportent à la maison leurs maris¹²⁰. Enfin, les modalités d'admission y sont plus complexes que dans l'*oikos*. En effet, le chef d'un *oikos*, à la différence d'un phratère, est maître des opérations rituelles ; il invite qui il souhaite ; il ne sollicite pas l'approbation de ses familiers.

2. Des acteurs différents?

La communauté s'arroge un droit de regard sur l'admission de nouveaux membres et contrôle ainsi la reproduction du corps civique. Elle achève en quelque sorte l'intégration sociale des membres de la cité, en superposant aux fêtes familiales d'autres fêtes. Celles-ci confèrent un caractère peut-être plus « officiel » à des événements familiaux marquants, tout en donnant une nouvelle occasion de manger et de boire à des hommes qui, ainsi réunis, se reconnaissent comme pairs et « frères ». De fait, à l'époque classique, à Athènes, la phratrie n'a plus de fonction dans la définition de la citoyenneté. Néanmoins, elle reste « un rouage important de la sociabilité dans la cité »¹²¹.

Il n'en demeure pas moins que lors de procès relatifs à des contestations de citoyenneté et à des successions, les phratères, sans être les seuls, sont appelés à témoigner. Qui sont-ils, quels sont les liens qui existent entre eux et les *oikos*? Un père est-il suffisamment libre pour décréter, en l'occurrence sous serment, et être cru sur sa bonne foi sans que cela soit remis en cause, que tel enfant est bien légitime? A quel titre, les phratères sont-ils à même de contredire une telle déclaration de filiation? Les offrandes, le serment et le vote des phratères ne sont-ils que formels? Comment fonctionne la phratrie comme organe de contrôle?

Andocide, brossant un portrait à charge de Callias, raconte de quelle façon ce dernier nie, puis reconnaît, que le nouveau-né que Chrysilla lui présente est de lui. Dans un premier temps, à la fête des Apatouries, les relations (οἱ προσήκοντες) de cette femme, ayant pris l'enfant, se présentent devant l'autel avec une victime et invitent Callias à commencer le sacrifice. Mais, la

119. P. Schmitt Pantel, *ibid.*, p. 86.

120. Aristophane, *Acharniens*, 145-146 ; *Thesmophories*, 558-559.

121. P. Schmitt Pantel, *La cité au banquet*, op. cit., p. 89.

main sur l'autel, celui-ci jure que l'enfant n'est pas le sien. Pourtant, quand ce prétendu fils fut grand, Callias se renia et le présenta aux Kéryces en déclarant qu'il était de lui. Ce nouveau serment fut accepté et, à la suite d'un vote, son fils fut inscrit sur les listes du *genos*¹²². Cette histoire, pour le moins surprenante, soulève deux problèmes. D'une part, est-il courant qu'un homme se parjure, sans rencontrer d'opposition notoire (seul Calliadès a signifié son désaccord)? D'autre part, à quel titre les collatéraux de la dénommée Chrysilla interviennent-ils? Agissent-ils uniquement pour défendre une parente? Ayant connaissance de la filiation de l'enfant, ne suppléent-ils pas à un père défaillant? Appartiennent-ils à la phratrice de Callias ou y interviennent-ils à titre exceptionnel? Il est difficile de répondre à ces questions. Le dernier serment d'un homme annule peut-être tout simplement le précédent et, prenant acte d'un changement d'attitude et de choix, a plus de force. Néanmoins, il semblerait que les hommes de la parentèle d'une femme sont autorisés à protéger les droits de ses descendants si le père de l'enfant est mort¹²³, ou bien s'il ne les respecte pas, en le présentant devant les membres de la phratrice (si c'est effectivement le cas pour le fils de Callias, rien ne nous permet d'affirmer que les relations de Chrysilla appartiennent à la phratrice de Callias).

Une filiation légitime suppose, d'une part, que l'union des parents aient été reconnue valide, d'autre part, que le *kyrios* de la femme ait exécuté les amphidromies et la *dekatè* ou encore une adoption en bonne et due forme. Dans des affaires relatives à des contestations de citoyenneté et d'héritage, les témoignages sont au moins de deux ordres. Un plaideur cite en justice à la fois ses parents (*συγγενεῖς*) et ses phratères, et parfois aussi les membres de son dème et de son *genos*. Ainsi, Euxithéos, exclu des listes du dème d'Halimonte après une révision consécutive à la proposition d'un certain Démophilos (en 346/5), en appelle aux parents (*συγγενεῖς*), aux phratères,

122. Andocide (I) *Sur les Mystères*, 126-127.

123. Démosthène (LVII) *Contre Euboulidès*, 54 ; Stephen D. Lambert, *The Phratries of Attica*, *op. cit.*, p. 170. Un fragment de la fin du V^e s. ou du début du IV^e s (P. Oxy 31.2538) a été interprété dans ce sens par Charles W. Hedrick, *The Attic Phratry*, Dissertation, University of Pennsylvania, 1984, p. 422. Un plaideur prétend donner des informations au sujet de son introduction à l'âge de trois ou quatre ans dans la phratrice de son père : πρῶτον μὲν οὖν ὡς εἰσῆγαγέ με εἰς τοὺς φράτερας ἔ[τ]η γεγονότα τρ[ί]α ἢ τέτταρα μάρτυρας μὲν παρέξομαι (fr. 1, col. 2. 23-28), ce après quoi, on lit : ὡς ... [..... ε]ἰσ/ήχθη[ν εἰς τοὺς φ]ράτερας [ὑπὸ τοῦ πα]τρὸς μ[εμαρτύρη]ται ἔτι κ[αὶ] ὑπὸ τῶν συγγενεῦντων (fr. 1, col. 3, cf. fr. 2, col. 4. 27). C.W. Hedrick suggère que le père est mort avant d'avoir pu offrir le *koureion* et que ses parents ont dû y pourvoir. En revanche, Stephen D. Lambert, *ibid.*, p. 166, note 133, suppose que les *συγγενεῖς* sont témoins de l'introduction par le père et qu'ils ne sont pas les agents d'une seconde introduction.

aux démotes et aux gennètes¹²⁴. De même, alors qu’Euphilétos est rayé des listes civiques par les gens du dème d’Erchia, toute sa parenté et les phratères défilent pour confirmer son origine¹²⁵, à savoir que sa mère est citoyenne, mariée légitimement et que son père est citoyen : son demi-frère¹²⁶, son oncle¹²⁷, tous les parents (*συγγενεῖς*)¹²⁸, parmi lesquels on compte les maris de ses sœurs¹²⁹ et des familiers (*οἰκεῖοι*)¹³⁰.

De fait, apparemment, la légitimité d’une union est connue de tous les collatéraux (*προσήκοντες*), des parents (*συγγενεῖς*), des familiers (*οἰκεῖοι*), des phratères et de nombreux membres du dème¹³¹. Du point de vue des actes, pour justifier d’une naissance légitime, la fête du dixième jour et l’introduction dans une phratie sont les deux cérémonies les plus citées, et ce, simultanément¹³². Et, pour confirmer la légitimité d’un mariage, il s’agit de la *gamelia* et parfois de *l’engue*. Dans le *Contre Euboulidès* de Démosthène, le plaideur fait témoigner ceux qui étaient présents quand son père a reçu sa mère en mariage (*οἱ ἐγγυωμένῳ παρόντες*) et parmi les phratères, les familiers (*οἰκεῖοι*) qui étaient là lorsque son père a apporté l’offrande (*gamelia*)¹³³.

Il apparaît que célébrer des événements familiaux marquants, et dans l’*oikos* et dans une phratie, multiplie les preuves et les témoins. De plus, pour que les phratères puissent se prononcer sur la légitimité d’une naissance comme d’un mariage, il faut que certains d’entre eux sachent, aient ouï-dire et laissent entendre que telle fête s’est bien tenue dans l’*oikos*. Ainsi que l’expose un plaideur, il ne suffit pas de dire le nom de la mère pour que les enfants soient légitimes, mais le prouver en faisant comparaître les

124. Démosthène (LVII) *Contre Euboulidès*, 24 ; 40 : « Prends-moi maintenant le témoignage de ceux qui appartiennent à la phratie et au dème des parents (*συγγενεῖς*) de ma mère et de ceux qui ont les mêmes tombeaux ».

125. Isée, XII, 8.

126. C’est lui qui prononce le discours devant le tribunal.

127. Isée, XII, 6.

128. Isée, XII, 1 ; 7 ; 11.

129. Isée, XII, 5. Les alliances matrimoniales créent des liens qui dépassent le cadre strict de l’échange de femmes. En effet, les liens de parenté qui résultent d’un mariage ont pour conséquence la participation des époux à des pratiques sociales familiales au sein de l’ancien *oikos* de leurs épouses.

130. Isée, XII, 6 et 8 : « si ces gens avaient à se défendre en justice, ils vous demanderaient de croire aux témoignages de leurs familiers plutôt qu’aux accusations des adversaires ».

131. Isée, VI, 10.

132. Démosthène (XXXIX) *Contre Bœtos*, I, 20.

133. Démosthène (LVII) *Contre Euboulidès*, 43.

parents (συγγενεῖς) qui savent (οἱ εἰδότες) qu'elle a cohabité (συνοικοῦσα) avec Euktémon, les membres du dème, ceux de la phratrie, qui déclareront s'ils ont entendu dire (ἀκηρόσι) ou s'ils savent (parce qu'ils ont vu : ἴσασι) qu'Euktémon s'est acquitté d'une « dépense publique » pour elle¹³⁴. D'autres témoignages le suggèrent. Le plaideur du *Contre Macartatos* explique que les membres de la phratrie, « mieux instruits que personne de la parenté » (οἱ ἀρισταὶ εἰδότες περὶ τοῦ γένους), ont néanmoins violé leurs serments en introduisant Euboulidès¹³⁵ ; Thrasylos, un autre demandeur, expose, devant les juges, qu'il a adopté par Apollodore, parce que les phratères et les gennètes ont confiance (οὐκ ἀπιστούντων) en celui-ci et qu'ils ne sont pas sans savoir (οὐκ ἀγνοούντων) que lui-même est le fils de sa soeur, l'a inscrit sur le registre après un vote unanime et après un serment prêté par Apollodore sur les victimes¹³⁶ ; alors que Phrastor veut faire inscrire un enfant, qu'il souhaite reconnaître comme le sien dans sa phratrie et dans le *genos* des Brytides, les membres du *genos* le lui refusent parce qu'ils savent (εἰδότες) que ce fils de Phrastor est de la fille de Nééra, une étrangère¹³⁷.

Dans les plaidoyers, parents (συγγενεῖς) ou collatéraux (προσήκοντες) et phratères sont dissociés. Cependant, ce dernier groupe ne se construit-il que sur le modèle familial d'une parenté classificatoire et indépendamment de tout lien de consanguinité¹³⁸ et de « familiarité » ? Il apparaît que la confiance, d'une part, et la « connaissance » des événements familiaux, d'autre part, permettent à une phratrie réunie de statuer sur le sort de ceux qui sont présentés pour y être admis.

Dans la phratrie des Démotionides, quand il s'agit d'introduire des enfants et de procéder au vote d'admission (περὶ τῆς εἰσαγωγῆς τῶν παίδων καὶ τῆς διαδικασίας), l'impétrant doit fournir lors de l'examen (ἀνάκρισις) trois témoins, qu'il prend parmi ses thiasotes (θιασῶται). Ceux-ci répondent

134. Isée, VI, 65.

135. [Démosthène], *Contre Macartatos*, 14.

136. Isée, VII, 17.

137. Démosthène (LIX) *Contre Nééra*, 59 et 61.

138. Cette thèse est précisément développée par Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, I, Paris, 1969, pp. 212-214. En revanche, Jean-Louis Perpillou, « Frères de sang ou frères de culte ? », *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici*, 25, 1984, pp. 205-220, a montré que, chez Homère, le terme phratère désigne parfois des frères de sang. Agamemnon a placé à la tête des contingents achéens des frères consanguins ; ce sont eux qui sont désignés comme des phratères : *Iliade*, II, 362-363 ; 408-409 ; 511-513 ; 517-518 ; 586 ; 620-624 ; 638 ; 678-679 ; 731-732. Le passage de la consanguinité à la parenté classificatoire serait une innovation des Ages Obscurs, « étroitement liée à l'organisation civique et religieuse des cités » (p. 220).

aux questions posées en invoquant Zeus Phratrios ; ils témoignent et jurent au-dessus de l'autel ; s'ils ne sont pas assez nombreux dans le thiase pour lui fournir le nombre (de témoins), il les prend parmi les autres phratères¹³⁹. Le serment des témoins lors de l'introduction des enfants (ὅρκος μαρτύρων ἐπὶ τῇ εἰσαγωγῇ τῶν παιδῶν) est le suivant :

« j'atteste que l'enfant qu'il présente est bien son fils légitime né de son épouse ; ceci est la vérité, je le jure par Zeus Phratrios! Si mon serment est sincère, grand bien m'advienne ; si je suis parjure, le contraire. »

« μαρτυρῶ δν εἰσάγει ἔαυτῷ ὑὸν ἔναι τῶν γνήσιον ἐγγαμετῆς· ἀληθῆ ταῦτα νὴ τὸν Δία τὸν Φράτριον· εὐορκδ(ν)τι μέν μοι πολλὰ καὶ ἀγαθὰ ἔναι, εἰ δ' ἐπιορκοίην, τάναντία. »¹⁴⁰

Sur quoi repose ce serment? Nous suggérons que parmi les phratères, un homme qui présente son épouse puis son enfant compte parmi eux des hommes de sa parentèle, plus largement des familiers qui, convoqués, ont pris part aux célébrations, aux festivités de l'*oikos*, et sont à même de le déclarer.

Quelques textes nous y invitent. Relatant le procès des Arginuses (406), Xénophon évoque la fête des Apatouries, « où les gens des phraties et les parents se réunissent entre eux » (ἐν οἷς οἵ τε φράτερες καὶ οἱ συγγενεῖς σύνεισι σφίσιν αὐτοῖς)¹⁴¹ ; dans le *Contre Macartatos*, un homme témoigne être parent d'Hagnias et d'Eubouïdès, de même phratie et de même dème (συγγενῆς εἶναι καὶ φράτηρ καὶ δημότης)¹⁴² ; une inscription, dont la date est comprise entre la fin du Ve et le début du IVe siècle avant notre ère, fournit la liste des vingt membres d'une petite phratie, à partir de laquelle C.W. Hedrick a montré que la plupart d'entre eux est liée. Leur relation est à la fois géographique, patrilinéaire et familiale. En effet, la phratie regroupe huit familles de deux à cinq personnes, père, fils, frères et oncles, appartenant au même dème de Paiana¹⁴³. D'après, S.D. Lambert, en pratique, l'hérédité des membres de la phratie résulte certainement d'un

139. *IG*, II² 1237, ll. 69-78.

140. *Ibid.*, ll. 108-113. Chez les Labyades, l'acceptation du dépôt d'offrandes est subordonnée à l'assentiment de la majorité de la *patria* à laquelle l'intéressé appartient (αἱ μὴ τὰς πατριᾶς ἐπαινεούσας τὰς πλυθύος ἐξ ἀς κα ἦι) : *CID*, I, 9, face A, 23.

141. Xénophon, *Helléniques*, I, 7, 8.

142. [Démosthène], XLIII, *Contre Macartatos*, 36.

143. *IG*, II² 2344 ; *IIG*, II, XXIX bis, pp. 228-231 ; Charles W. Hedrick, «The Phratry from Paiania», *Classical Quarterly*, 39, 1989, pp. 126-135 et «Phratry Shrines of Attica and Athens», *Hesperia*, 60, 1, 1991, pp. 241-268.

degré d'endogamie, toutefois impossible à mesurer¹⁴⁴. Enfin, dans le *Contre Euboulidès* de Démosthène, un homme fait citer, parmi ses phratères, ses οἰκεῖοι¹⁴⁵.

Ainsi, le groupe de phratères est constitué de parents prétendus et éventuellement de quelques familiers et amis de l'*oikos*, dont des consanguins. C'est en tout cas l'hypothèse que des sources – peu nombreuses – nous autorisent à proposer.

La réalité juridique qui fait d'un homme un père et qui garantit les droits des enfants dans la cité d'Athènes repose sur des rituels auxquels participent le *kyrios* de l'enfant, des femmes et des familiers.

Ces familiers sont les témoins et les répondants d'une filiation, du lien qui unit un père à l'enfant qu'il choisit de faire sien, dans la famille et dans la cité. Les cadeaux qu'ils envoient puis apportent au nourrisson sont des signes et des gages de cette reconnaissance. Le nouveau-né devient ainsi l'un des leurs. Aussi, le lien filial se construit-il dans la famille et dans la cité. Mais, un nouveau-né doit avant tout être accepté par son père pour appartenir à une communauté. Ce dernier lui procure son identité et lui permet de bénéficier d'une reconnaissance sociale en l'intégrant à un groupe à la fois familial, l'*oikos*, mais aussi institutionnel : une phratie, un *genos*, un dème.

Ainsi, se cumulant et se superposant, les pratiques de sociabilité, quand elles concernent des événements familiaux exceptionnels, sont à la fois complémentaires et concurrentes.

Complémentaires parce que, dans le cadre d'une phratie comme dans l'*oikos*, de telles pratiques sont constitutives d'un nouveau groupe de « prétendus » parents, de « frères », consécutif à l'intégration de nouveaux membres. De même, elles affirment la cohésion et l'identité du dit groupe par la célébration de cultes communs et le partage de nourritures et de boissons, sur le modèle familial. Elles permettent de multiplier les preuves et les témoins de choix personnels : choix de légitimer une cohabitation, choix de créer une filiation en reconnaissant la légitimité d'un enfant. Les dépôts d'offrandes, les serments, les votes et les repas partagés en transmettent, en préservent le souvenir.

144. S.D. Lambert, *The Phratries of Attica*, op. cit., p. 8. A cet égard, pour Robin Osborne, *Demos : the Discovery of Classical Attika*, Cambridge, 1985, pp. 127-153, la parenté et, à un moindre degré, la localité sont des facteurs qui déterminent la conclusion d'un mariage. L'auteur se demande par conséquent dans quelle mesure les membres des phratries, quand ils ne sont pas parents, sont liés par des mariages.

145. Démosthène (LVII) *Contre Euboulidès*, 43.

Mais, ces associations de parents ont sans doute un caractère plus contraignant que la famille et sont un cadre plus rigide, dans lequel se développent des relations de sociabilité.

Concurrentes parce qu'un homme exprime, de la sorte, son appartenance à diverses sphères de la cité dans laquelle il vit, à différents réseaux relationnels, qui structurent son existence, sa vie sociale et religieuse. Dans ce sens, si l'on s'attache aux actes eux-mêmes, il est vraisemblablement tout aussi important de les exécuter dans l'*oikos* que dans le cadre pseudo-familial de la phratrie. En effet, célébrer plusieurs fois le même événement en compagnie d'individus éventuellement différents, mais parfois semblables (des *oiketoi*), contribue à réaffirmer la nature des liens contractés avec eux, avec son épouse et ses enfants, et ce, dans les différents cercles de la société.

Les pratiques de sociabilité, qu'elles aient pour cadre l'*oikos* ou bien des groupes intermédiaires, voire la cité, sont gouvernées par des principes identiques. Les fêtes de naissance ont ainsi pour objet de rendre efficiente une filiation, tout en soudant tantôt un groupe familial, des familiers, tantôt un groupe de « frères », tantôt un groupe de citoyens. En outre, elles rendent manifestes l'identité et les liens qui unissent les membres des dits groupes – sachant que de mêmes personnes sont susceptibles de se retrouver en compagnie de leurs familiers dans ces différents groupes ; elles créent et définissent un nouveau groupe familial. Enfin, ces rituels familiaux de sociabilité sont porteurs de mémoire, garants, tout à la fois, de la mémoire familiale et de la mémoire civique.

(Université, Paris VII)

Florence GHERCHANOC