

Les lieux de l'enfance

En Grèce archaïque et classique, le temps de l'enfance est associé à une répartition sexuée des espaces, réels ou imaginaires, qui annonce l'asymétrie des destins féminins et masculins. De la naissance à l'entrée dans l'âge adulte, un parcours jalonné d'étapes voit chaque sexe faire l'objet de soins et de rites spécifiques. Nous examinerons ici trois moments de transition, mis en scène dans trois types de lieux, associés à différentes formes de représentations collectives.

Le premier lieu est littéraire. Il s'agit de l'espace de la matrice où s'élabore l'embryon et se construit la valeur différentielle des sexes, définie en termes de latéralité dans certains traités de médecine. Le deuxième lieu est l'espace de la fête des *Choés*, qui se déroulait à Athènes le deuxième jour des Anthestéries. Les scènes dépeintes sur de petites cruches à vin évoquent la première participation de jeunes enfants, principalement des garçons, à la vie religieuse de la cité vers l'âge de trois ans. Le troisième lieu est l'espace matériel du sanctuaire dont des offrandes se réfèrent aux étapes menant de l'enfance à l'âge adulte, et plus particulièrement au processus de maturation des filles.

Ces trois lieux associés à des moments de transition, biologiques et culturels, résument les principaux biais qu'emprunte l'historien pour appréhender les rôles dévolus à chaque sexe. A chaque espace correspond un type privilégié de sources, écrites, iconographiques et archéologiques, qui permettent, chacune à sa manière, d'observer la construction de la différence dans la société grecque.

L'espace de la matrice: de la conception à la naissance

Chez les auteurs hippocratiques, la valeur différentielle des sexes est liée à l'organisation de l'espace utérin que l'on se représente structuré de manière bipartite. L'auteur du traité *Du régime* explique que la matrice est composée de deux poches (*kolpoi*), disposées de manière symétrique de part et d'autre du col de la matrice.¹

Dans la plupart des traités, c'est la prédominance d'une semence sur l'autre qui détermine les principales caractéristiques de l'enfant, comme son sexe ou sa ressemblance avec l'un ou l'autre des parents. Quelques textes, comme les *Aphorismes*, font appel à la notion de latéralité pour expliquer que le sexe de l'enfant est déterminé par le côté de l'utérus dans lequel il se forme. On imagine que les embryons mâles se développent dans la partie droite que l'on se représente chaude et sèche, les femelles dans la partie gauche qui est à l'inverse froide et humide. Les deux seins correspondent aux deux poches. L'*Aphorisme* 5.38 signale ainsi que l'affaissement du sein droit peut annoncer l'avortement d'un fœtus mâle, l'affaissement du sein gauche la perte d'un fœtus femelle. Déjà énoncée chez les Présocratiques,² cette théorie associant la droite aux va-

1 Ce qui explique que l'on parle généralement au pluriel „des matrices“ (*métrai*).

2 Sur cet héritage, voir Bonnard 2004: 133-135 (avec les références antérieures).

leurs mâles et la gauche aux valeurs femelles sera reprise par de nombreux auteurs antiques, comme Galien et Oribase.

Une variante imagine que le sexe de l'enfant est associé au testicule qui a émis la semence: le testicule droit produit les garçons, le testicule gauche les filles. Selon l'auteur du traité *De la superfétation*, il suffirait donc de se lier le testicule droit ou gauche pour engendrer un enfant de sexe féminin ou masculin.³

Dans le système hippocratique, la supériorité du sexe masculin se définit ainsi par une série d'oppositions entre les embryons mâles qui se trouvent dans la partie droite de l'utérus, jugée chaude et sèche, et les embryons femelles, logés dans la partie gauche, froide et humide.⁴

Chaque sexe se différencie aussi par un rythme spécifique de développement dès la conception. Le fœtus femelle est ainsi formé en 42 jours, plus lentement que le fœtus mâle, formé en 30 jours seulement et qui arrive à terme plus rapidement que le fœtus femelle. Le traité *De la nature de l'enfant* l'explique: „la raison en est que la semence de la femelle est plus faible et plus humide que celle du mâle: il est fatal d'après ce raisonnement que l'embryon femelle se solidifie plus tard que le mâle.“⁵ La grossesse et l'accouchement de jumeaux de sexe différent sont jugés particulièrement difficiles à cause du développement décalé de chaque sexe. Aristote consacre plusieurs réflexions à cette forme de gémellité qui constitue selon lui une catégorie à part. Il considère ces jumeaux imparfaits et contre nature, comme s'il existait une différence irréductible entre les sexes dès le stade de l'embryon: „Les jumeaux de sexe différent ont moins de chance de survivre [...] car il est contraire à l'ordre naturel (*para phusin*) que les jumeaux mâle et femelle se développent au même rythme: la différenciation de leurs parties ne se produit pas en même temps: il est nécessaire que le mâle soit en retard ou la femelle en avance.“⁶

Pour Aristote, non seulement le développement intra-utérin diffère selon les sexes, mais aussi tout le processus de l'accouchement. Dans l'*Histoire des Animaux*, il explique que l'embryon mâle vient au monde plus vite que l'embryon femelle; les douleurs de l'enfantement sont plus continues et plus sourdes pour les filles, plus aiguës et plus pénibles pour les garçons.⁷

Le décalage entre les sexes se poursuit après l'accouchement. La mère aura ainsi des pertes de sang plus importantes et plus longues pour une fille (42 jours) que pour un garçon (30 jours).⁸ Un décalage que l'on retrouve, mais inversé, dans le développement des enfants. La fille est plus vite pubère que le garçon, mais la durée de son temps de reproductivité est plus court: après la septième semaine, son corps cesse

3 Des théories qui ont inspiré à la fin du XVIII^e s. des techniques acrobatiques de procréation. Cf. Darmon 1977: 142-154.

4 Sur les valeurs attribuées à la gauche et à la droite, Lloyd 1966: spécialement 48-56.

5 Hippocr. Nat. Puer. 18,8.

6 Aristot. Gen. an. 4,6,775a. Plin. Nat. 7,37, le répète: „si les jumeaux sont de sexe différent, il est encore plus rare qu'ils puissent être sauvés tous les deux.“ Dasen 2005: 30-31.

7 Aristot. Hist. an. 7,4,584a.

8 Hippocr. Nat. Puer. 18. Cf. Lévitique 12,1-6, les purifications sont prescrites après 40 jours pour un garçon, 80 jours pour une fille.

d'être fécond, tandis que l'homme le reste jusqu'à la dixième.⁹ Comme l'affirme Aristote, „il faut plus de temps à la femelle qu'au mâle pour acquérir ses caractères distinctifs. Au contraire, une fois qu'elles sont nées, tout va chez les femelles plus vite vers son terme que chez les mâles, la puberté, l'âge mûr, la vieillesse. Car les femelles sont par nature plus faibles et plus froides, et il faut considérer leur nature comme une défektivité naturelle.“¹⁰ Un discours d'une cohérence remarquable dont poètes et philosophes se font aussi l'écho.

Ces nouveau-nés si dissemblables sont-ils ensuite nourris du même lait ? Une idée reçue voulait que l'on choisisse une nourrice ayant accouché d'un enfant du même sexe que celui qu'elle devrait allaiter, de crainte que le lait destiné à une fille ne féminise un garçon et vice-versa. Soranos (IIe s. après J.-C.) évoque ce préjugé pour le balayer en notant que les mères de jumeaux donnent le même lait à leurs enfants, même si l'un est un garçon, l'autre une fille.¹¹

Dans les cérémonies qui suivent et qui marquent la deuxième naissance, sociale, de l'enfant, on ne perçoit au premier abord pas de traitement différencié des filles et des garçons, contrairement à Rome, où la cérémonie du *dies lustricus* marque un décalage d'un jour entre les sexes.¹² A Athènes, deux fêtes sont célébrées dans le cercle de la famille proche, la fête des Amphidromies (5 ou 7 jours après la naissance) et la fête de dation du nom, au dixième jour (*dekate*). Elles semblent avoir constitué deux étapes indispensables à la reconnaissance de l'enfant légitime, qu'il soit garçon ou fille.¹³ Seule différence, les lexicographes évoquent la coutume de placer à la porte de la maison, qui sert d'interface entre l'espace familial et l'espace de la *polis*, un signe qui indique le sexe du nouveau-né.¹⁴ Une touffe de laine annoncera la naissance d'une fille, „à cause du filage“, précise Hésychius.¹⁵ La laine évoque sa future occupation domestique et fait peut-être métaphoriquement allusion à la nature humide du corps féminin, prédisposé, comme la laine, à accumuler les fluides.¹⁶ De même, pour le garçon, une couronne d'olivier sur la porte suggère ses futures qualités athlétiques, et par là fait référence à son corps plus dense et musclé. On relèvera que si le motif de la couronne végétale est parfois utilisé par les imagiers pour faire allusion à la naissance d'un gar-

9 Cf. le tableau récapitulatif in Brulé 1987: 361.

10 Aristot. Gen. an. 4,6,775a 4-16. Voir aussi Hippocr. De octimestri partu 9,6.

11 Soran. Gynaecia 2,8,104-108.

12 A Rome, elle se déroule 8 jours après la naissance pour les filles, 9 pour les garçons. Plutarque, dans ses *Questions romaines* 102, met ce décalage explicitement en relation avec la différence du développement utérin de chaque sexe: „le sexe féminin croît, mûrit et s'épanouit avant le sexe masculin. Ou bien, à l'instar des Pythagoriciens, tiennent-ils les nombres pairs pour féminins et les nombres impairs pour masculins?“

13 Paradiso 1988.

14 Le signe reste sur la porte jusqu'aux Amphidromies (Ephippus CAF II 251,3), ce qui suggère qu'il devait aussi servir à avertir le reste de la communauté de la présence de la pollution causée par une naissance, bientôt purifiée lors du rituel de la fête.

15 Hesych. s.v. *stéphanon ékphérein*.

16 Sur ces propriétés du corps féminin, Hippocr. De glandulis 16; King 1998: 28-31.

çon,¹⁷ aucune représentation de brins ou bandelettes de laine n'a à ce jour été identifiée.

La fête des Choés: le lieu de l'image

Cette différence inscrite dans le corps des enfants dès le stade embryonnaire marque-t-elle les premières années de la vie? Ou les jeunes enfants connaissent-ils un temps à part où cette distinction serait encore inactive? Un passage des *Lois* de Platon le suggère. L'auteur explique que durant les six premières années de la vie, l'enfant a le droit de jouer sans distinction des sexes: „En ce qui concerne l'enfant de trois ans, garçon ou fille (*korou kai korês*), voici donc des règles qui, appliquées scrupuleusement et non pas observées par manière d'acquis, seront d'une sérieuse utilité pour ces très jeunes nourrissons [...]. Il faudra réunir dans les temples de chaque bourgade tous les enfants de cet âge, de trois à six ans, tous ceux de chaque bourgade ensemble. Les nourrices de ces petits garderont la surveillance de leur bonne ou mauvaise tenue.“¹⁸ Cette indifférenciation prend fin à l'issue de la première semaine: „Pour les garçons et les filles au-dessus de six ans, la séparation des sexes s'impose; désormais, les garçons seront élevés avec les garçons, et, de même, les filles uniquement entre elles.“¹⁹

L'iconographie confirme-t-elle le fait que l'enfance serait sexuellement indifférenciée jusqu'à l'âge de six ans?²⁰ Les scènes dépeintes sur les *choés*, de petites cruches à vin produites entre le troisième quart du V^e siècle et le début du IV^e siècle, nous offrent quelques éléments de réflexion. Les *choés* attiques forment un groupe distinct de vases, définis par leur taille réduite (entre 6 et 9 cm), ainsi que par leur décor qui comporte essentiellement des enfants, isolés ou en groupe.²¹ La fonction des récipients pourrait être liée à la fête printanière des Anthestéries qui se déroulait à Athènes pendant trois jours en l'honneur de Dionysos Limnaios.²² A la journée des *Pithoigia*, où l'on ouvrait les *pithoi* de vin nouveau, succédait celle des Cruches (*Choés*), avec différents événements, dont un concours de buveurs, un banquet et une procession au sanctuaire du

17 Voir p. ex. la scène de la naissance d'Erichthonios (vers 410) sur le cratère à calice du Peintre de Nikias: la chouette tient dans son bec une couronne d'olivier; Neils/Oakley 2003: 88, 143, 208-209, cat. 6.

18 Plat. Leg. 7,793d-794a.

19 Plat. Leg. 7,794c.

20 Bruit Zaidman 1991: 366.

21 Les spécialistes s'accordent à distinguer l'iconographie des *choés* selon la taille du récipient. Le groupe formé par les vases entre 6-9 cm comporte majoritairement de petits enfants (et provient en partie de tombes de jeunes enfants); les deux autres groupes (13-17 cm, 17 cm et plus) représentent surtout des adultes. On dénombre aujourd'hui plus d'un millier de petits *choés* dont le catalogue de référence est toujours celui de Van Hoorn 1951. Sur les critères utilisés pour établir ces distinctions, Green 1971: 223-225; Hamilton 1992: 84-88.

22 Sur le découpage des Anthestéries (*Pithoigia*, *Choés*, *Chytrai*), voir p. ex. Stern 1978 et en dernier lieu Neils in Neils/Oakley 2003: 145-149.

Limnaion pour remettre à la prêtresse les *choés* du concours, ornés de la couronne de lierre des buveurs.²³

Des textes suggèrent que la participation à cette fête représentait un rite d'agrégation pour les petits Athéniens âgés de trois ans.²⁴ Introduits aux Apatouries dans le cercle de leur phratrie,²⁵ les enfants entraient dans la communauté élargie des citoyens lors des *Choés*. La fête apparaît comme une étape significative dans l'inscription des Iobacchants d'Athènes (II^e s. apr. J.-C.), entre la naissance et l'éphébie.²⁶ Probablement à côté d'autres cadeaux, les garçonnetts semblent avoir reçu des cruches à vin miniatures pour imiter les activités des adultes, et sans doute consommer avec eux du vin pour la première fois, mais dans des proportions adaptées à leur âge.

L'âge de trois ans correspondait aussi à une étape physiologique dans le développement de l'enfant. Selon Platon, les os étaient alors jugés assez fortifiés pour qu'on laisse l'enfant librement marcher et sortir jouer hors du gynécée. Le sevrage, qui pouvait commencer vers l'âge de 6 mois, arrivait alors à son terme.²⁷

L'iconographie des petites cruches nous livre peu d'informations concrètes sur le déroulement de la fête. La présence de grappes de raisin, de gâteaux de toutes sortes, de cruches à vin ornées de lierre, posées par terre ou sur une table basse, suggèrent un cadre festif de nature dionysiaque. Le raisin rappelle le vin nouveau arrivé à maturité, les cruches évoquent le concours de buveurs et le rite du Limnaion, les gâteaux la récompense des gagnants et le banquet, tandis que les couronnes portées par plusieurs enfants semblent illustrer la coutume rapportée par Philostrate de les coiffer de fleurs (*anthéa*) ce mois-là.²⁸

L'analyse des conventions qui régissent cet univers enfantin apporte un éclairage en demi-teinte sur les rapports des garçons et des filles en bas âge. Plusieurs différences de traitement apparaissent entre les sexes. L'inégalité la plus manifeste se dégage des statistiques: les filles ne figurent que dans une minorité de scènes, à peine 3 %, ce qui confirme que la fête, sans exclure les filles, concernait d'abord les garçons en tant que futurs citoyens.²⁹

23 Plut. Mor. Quaest. Conv. 643 a: le premier qui a bu le contenu de son *chous* a gagné. Pour les sources sur les *Pithoigia*, voir Hamilton 1992: 6-9; les *Choés*: Hamilton 1992: 10-33.

24 Trois ans: Philostr. Heroicus 12,2. Cf. Aristoph. Thesm. 746-747: „Quel âge a ton enfant, 3 ou 4 *choés*?“ Voir aussi la stèle funéraire d'un jeune garçon mort avant d'avoir pu participer (?) aux *Choés* (II^e s. apr. J.-C.); IG II² 13139; Hamilton 1992: 28, 30 (T 31).

25 L'âge de l'enfant au moment de la présentation varie selon les sources quelques jours après la naissance et l'âge de 3-4 ans; Golden 1990: 26; Lambert 1993: 162-163. Les opinions sont partagées sur la participation des fillettes aux Apatouries. *Pro*: Lambert 1993: 143-189, spéc. 161-162, 178-181; Neils in Neils/Oakley 2003: 144-145.

26 IG II² 1368; Jacottet 2003: II, 27-35, no 4, spéc. 30 et 34, l. 130: „à l'occasion d'un mariage, d'une naissance, des *choés*, de l'éphébie.“

27 Plat. Leg. 7,789e-790a. Cf. Soran. Gyn. 2,46.

28 Philostr. Heroicus 12,2: „à Athènes les enfants sont couronnés de fleurs durant le mois des *Anthesthéries*.“

29 Statistique basée sur le catalogue de Van Hoorn 1951. Hamilton 1992: 219, dénombre 26 personnages féminins sur 409 *choés* (15%).

D'autres différences plus subtiles concernent l'apparence des enfants, qu'il s'agisse des vêtements, de la couleur de la peau ou des proportions physiques. Les garçons sont l'objet d'une grande attention. D'ordinaire nus, ils présentent des proportions infantiles: une tête relativement grosse, associée à des membres courts et potelés dont la faiblesse est suggérée par une pose assise ou rampante (fig. 1a). Sur de nombreux vases, ils portent d'épaisses couronnes de fleurs, signe de leur participation active aux rites.³⁰ Leur vulnérabilité est rappelée par le port de cordons d'amulettes, parfois associés à des bracelets aux poignets et aux chevilles, destinés à écarter les influences maléfiques.³¹ Les fillettes, de taille similaire, sont généralement vêtues de longs chitons et ne présentent pas de disproportions physiques.³² Leur apparence indiquerait-elle que seules les fillettes d'un certain âge participaient à la fête?³³ Il pourrait s'agir aussi d'une convention à mettre en relation avec le désintérêt des imagiers pour l'enfance au féminin de manière générale. L. Beaumont a montré que si les peintres se plaisent à rehausser l'exploit d'un jeune dieu ou héros en mettant en valeur son corps juvénile, la petite enfance des fillettes mythiques ou légendaires est escamotée. Aussitôt nées, elles sont déjà adultes, telles Athéna, Aphrodite, Héléne ou Pandora. Cette absence ne traduit pas seulement le souci d'éviter le double handicap d'être à la fois femme et enfant; elle exprime en creux l'importance de la jeune fille plus âgée en tant que partenaire sexuelle ou épouse potentielle.³⁴ Sur les *choés* ne font exception que de rares représentations de bébés nus rampants, identifiés comme des fillettes par l'absence de sexe masculin et la présence d'un chignon (fig. 1b).³⁵

L'emploi des codes de couleur suggère toutefois que la nature des garçonnetts et des fillettes est encore proche. La convention appliquant aux hommes une peau sombre, synonyme de vie à l'extérieur, aux femmes une peau claire, synonyme de vie plus reclusive, n'est pas utilisée de manière systématique sur les *choés*, comme s'il n'était pas encore nécessaire de contraster les modes de vie des enfants.³⁶ Parfois le code traditionnel est même inversé. Un garçon à la peau peinte de rehauts blancs danse ou joue avec un compagnon au teint sombre (fig. 2),³⁷ un autre dialogue avec une fillette à la peau foncée (fig. 3). L'usage de la blancheur marque-t-elle une différence d'âge entre les enfants? Sur le *chous* du Louvre (fig. 3), la fille paraît être plus grande que son compagnon; elle est vêtue et se tient debout, tandis que le garçon, nu, est accroupi.

30 Hamilton 1992: 71-73 relève qu'un tiers des enfants en portent.

31 Dasen 2003: 278-282; Kallintzi/Papaikononou (sous presse).

32 Fillettes vêtues, p. ex. Van Hoorn 1951: no 190, fig. 384 (Athènes, Musée de l'agora).

33 Hamilton 1992: 209-219.

34 Beaumont 1995 et 1998. Artémis, portée par sa mère fuyant le serpent Python, représente une exception qui s'explique peut-être par sa fonction de patronne du processus de maturation des fillettes.

35 Voir aussi p. ex. Green 1971: 216, pl. 33 c et d (garçon et fille dans la même pose); Van Hoorn 1951: no 72, fig. 278 = Beaumont 1998: 81, fig. 5.6.

36 Cf. Aristoph. *Eccl.* 62-64: les femmes tentent de bronzer pour prendre l'aspect des hommes.

37 P. ex. Green 1971: pl. 32, b, c, e; Rühfel 1984: fig. 72, 91, 92.

L'usage inhabituel de la blancheur pourrait indiquer que l'enfance se déroule dans un espace à part, où les garçons appartiennent encore au monde clos des femmes.³⁸

Les jeux reflètent aussi la communauté d'intérêts des jeunes enfants des deux sexes. Sur les *choés*, la plupart des divertissements se conjuguent au masculin et au féminin. Filles et garçons agitent des hochets,³⁹ jouent au lancer de balle ou de noix,⁴⁰ s'amusent avec des animaux.⁴¹ Alors que le chariot à roulettes est uniquement l'attribut des garçonnetts sur les stèles funéraires, des fillettes en tirent aussi sur les *choés* et parfois les manient de manière très vigoureuse (fig. 4a).⁴² D'autres passe-temps se poursuivent au-delà de la petite enfance, comme la toupie et autres tours d'adresse.⁴³ Quelques jeux sont sexuellement différenciés. Aux chariots sont parfois attelés des animaux dont l'espèce varie selon le sexe de l'enfant. Les fillettes ne sont menées que par des biches, les garçons par une plus grande diversité d'espèces (fig. 4b);⁴⁴ à côté des biches, on trouve aussi des chiens et surtout des boucs, du côté de Dionysos.⁴⁵ Quand un enfant remplace l'animal de trait, il s'agit toujours d'un garçon.⁴⁶ Les différences se creusent encore davantage quand l'enfant chevauche l'animal. Le jeu paraît être réservé aux garçons qui sont portés par des montures adaptées à leur taille, tels le bouc et la biche qui indiquent leurs affinités avec le monde dionysiaque et sauvage.⁴⁷

Si les codes de couleurs et les jeux peuvent laisser croire à une relative indistinction entre les sexes, la distribution des activités associées à la fête marque une claire inégalité. Tandis que garçons et filles circulent en portant des gâteaux et des cruches ornées de lierre, seuls les garçons miment le cortège des adultes (fig. 2). Ils exécutent les danses et les acrobaties des comastes, font mine de s'apprêter à boire et parfois banquettent.⁴⁸ Un satyreau peut se substituer au garçonnet, traduisant l'introduction de l'enfant dans l'espace dionysiaque. Sur le *chous* de Würzburg, un jeune satyre, déjà chauve mais couronné de fleurs, s'avance vers une cruche à vin posée sur une table basse.⁴⁹ Ailleurs le satyreau chevauche une biche, ou tire son père par la barbe pour qu'il le

38 Hypothèse avancée par Ham 1999: 208. Pour Erichthonios, l'usage du rehaut blanc sur le cratère à calice du Peintre de Nikias (*supra* n. 17) sert à indiquer sa nature divine.

39 Van Hoorn 1951: nos 38, 239, 381, 551, 697, figs. 291-295.

40 Van Hoorn 1951: nos 72, 103, 717, 957, figs. 276-279 (filles et garçons).

41 Van Hoorn 1951: no 915, fig. 325; no 916, fig. 328 (fillettes et chien).

42 Voir aussi Van Hoorn 1951: no 803, fig. 271; no 994, fig. 272.

43 Toupie: Van Hoorn 1951: nos 59, 170, figs. 287, 289 (garçons); bâton en équilibre sur un doigt: no 41, fig. 288 (fillette); *éphédriamos*, jeux de balle: nos 315, 690, figs. 282, 283 (garçons). Sur ces jeux, voir aussi *Jouer dans l'Antiquité* 1991.

44 Voir aussi Van Hoorn 1951: no 803, fig. 271; no 994, fig. 272.

45 Garçons: Van Hoorn 1951: no 506, fig. 335 (chien), no 3, fig. 303 (boucs) no 182, fig. 525 (biches).

46 P. ex. Van Hoorn 1951: nos 53, 405, figs. 260, 261.

47 P. ex. Van Hoorn 1951: no 306, fig. 305 (bouc), no 317, fig. 307 (biche), no 556, fig. 337 (chien), no 560, fig. 348 (coq). Cf. les satyres portés par le même type de monture; Lissarrague 1988: fig. 3 (satyreau sur un veau).

48 Van Hoorn 1951: no 672, fig. 290 (garçon allongé sur une table?). Garçons jouant au comaste, p. ex. Rühfel 1984: figs. 71, 73, 74.

49 Rühfel 1984: fig. 94. Voir aussi Van Hoorn 1951: nos 22, 683, 961 ter, figs. 83, 210, 211.

porte.⁵⁰ Les fillettes, comme les femmes adultes, ne connaissent pas ce type de transformation. Leur sociabilité n'est pas l'objet de la fête et se traduit de manière différente. Alors que les garçons semblent déjà constituer une communauté et évoluent en groupe (fig. 2),⁵¹ les fillettes sont d'ordinaire figurées seules ou en compagnie d'un ou plusieurs garçons.

Les *choés* mettent ainsi en scène un lieu indéterminé (dehors, dedans?) qui est d'abord l'espace d'une classe d'âge où garçons et filles se mêlent et paraissent tantôt interchangeables (codes de couleur, jeux), tantôt se conforment à leurs futurs rôles sociaux. Seuls les petits garçons semblent y faire l'apprentissage de leur statut de citoyen (cosmos, symposium...). G. Ham a montré que la période de production des *choés* semble indiquer que la participation des enfants aux Anthestéries connut un développement important pendant la guerre du Péloponnèse. Ce rite d'agrégation répondait sans doute au besoin de renforcer les liens unissant la communauté et d'affirmer l'espoir de voir se renouveler le corps des citoyens. Les forces hostiles, représentées par les esprits des morts, étaient chassées lors de la dernière journée du festival, les *Chytroi*.⁵² L'importance de la fête dans la vie des garçonnetts est aussi éclairée par son étymologie. Oreste y aurait participé après le meurtre de sa mère, un épisode qui donne une résonance particulière à cette première activité des petits garçons hors de l'espace contrôlé par les femmes.⁵³

Le lieu de l'offrande: les rites de sortie de l'enfance

L'espace de la fête et de ses jeux, associés à des rites d'agrégation, nous amène à celui du sanctuaire. Les dépôts votifs offrent un troisième lieu de réflexion sur les différentes étapes qui jalonnent l'enfance au féminin et au masculin. Des objets personnels, notamment des jouets, paraissent avoir constitué un type d'offrande commune aux deux sexes, symbolisant une enfance révolue et le passage à l'âge adulte. Une épigramme de Léonidas de Tarente livre ainsi la dédicace d'un garçon, Philoclès, à Hermès: „Philoclès a consacré à Hermès son ballon (*sphaira*) renommé, ces castagnettes de buis (*platagèma*), les dés (*astragaloi*) qu'il a aimés à la folie, et la toupie (*rhombos*) qu'il faisait tourner: tous les jouets (*paignia*) de son enfance.“⁵⁴ De même, Timaréta dédie à Artémis, „au moment de se marier [...], ses tambourins (*tympana*), le ballon (*sphaira*) qu'elle aimait, la résille qui retenait ses cheveux, et ses cheveux (*komas*)“ (et non *koras*, „ses poupées“, comme l'a corrigé G. Daux).⁵⁵

Cette symétrie semble se retrouver sur les stèles funéraires d'enfant de la fin du V^e s. et de la première moitié du IV^e s. qui représentent les jeunes défunts avec des objets et

50 Van Hoorn 1951: no 568, fig. 365.

51 Ils se livrent aussi à des exercices gymniques, telle la boxe; Rühfel 1984: fig. 83.

52 Ham 1999: 209-213.

53 Sur l'étymologie du mythe, Hamilton 1992: 15-26; Ham 1999: 208-209.

54 Anth. Pal 6,309. Voir aussi Anth. Pal. 6,282.

55 Anth. Pal 6,280. G. Daux in ZPE 12, 1973, 225-229 et CRAI 1973, 389-393. Cf. l'épigramme évoquant le jour du mariage de Lycomedéides „qui aime encore ses osselets“, Anth. Pal. 4,276.

des animaux familiers.⁵⁶ Si les balles, les osselets, les chiens et les oiseaux semblent être communs aux deux sexes, quelques attributs paraissent être spécifiques aux filles et aux garçons. Le chariot à timon est ainsi le jouet exclusif des garçonnetts (fig. 5a), tandis que les fillettes sont caractérisées par la possession d'une figurine communément interprétée comme une poupée. Trois types peuvent être distingués.⁵⁷ Le modèle le plus fréquemment représenté a un corps aux membres tronqués, les bras coupés au niveau du coude, les jambes au-dessus du genou (fig. 5b), un deuxième, aux membres entiers, est suspendu par une ficelle fichée dans la tête,⁵⁸ un troisième est assis (fig. 5c).

Si l'interprétation du chariot à timon des garçons est relativement simple, et se réfère, au-delà du jeu, aux fêtes où il est offert et où se déroulent des rites qui agrègent l'enfant à la cité (Anthestéries, Diasies ...),⁵⁹ la signification des „poupées“ est beaucoup plus complexe et renvoie au double enjeu du destin féminin, devenir épouse et mère. Loin d'être des jouets au sens moderne, ces poupées semblent avoir été intimement liées au processus de maturation et de socialisation des fillettes. J. Reilly a ouvert la voie à cette remise en question en démontrant les affinités formelles des figurines tronquées avec les ex-voto anatomiques qui insistent sur les parties essentielles du corps féminin (seins, ventre).⁶⁰ D'autres éléments confirment cette interprétation qui peut être élargie à l'ensemble des figurines tenues par les fillettes sur les stèles.

On peut ainsi relever que les témoignages iconographiques sont réduits à la sphère funéraire. Les „poupées“ sont absentes des scènes ordinaires de jeux enfantins, comme celles figurées sur les *choés* miniatures des Anthestéries. Sur aucune cruche ne figure de fillette jouant avec une poupée. Un lécythe à fond blanc du Peintre de Thanatos ne constitue pas une exception: il montre une jeune fille apportant une „poupée“ assise en offrande à un tombeau.⁶¹ Alors que des textes décrivent les amusements des garçons, aucun ne mentionne de fillette s'amusant avec sa poupée.⁶²

Le vocabulaire suggère aussi la destination religieuse de ces figurines. Les termes *numphè*, *koré*, *korokosmion* ou *kosmion*, traduits par „poupées“, apparaissent dans des contextes qui les désignent comme des offrandes votives anthropomorphes et non comme des jouets. Dans le *Phèdre* de Platon, Socrate se promène dans un bois sacré le long d'un ruisseau. Auprès de la source il découvre des *korai* offertes aux Nymphes à

56 Clairmont 1993: 130-216, a répertorié 136 stèles individuelles d'enfant, avec une nette surreprésentation des garçons (2:1). Voir aussi Hirsch-Dyczek 1983.

57 Sur ces différents types, voir Elderkin 1930; Dörig 1958; Cavalier 1988; Reilly 1997; Larson 2001: 101-107.

58 Athènes, Musée national 1993; Clairmont 1993; no 2.204; Reilly 1997: fig. 32; Larson 2001: 104, fig. 3.3.

59 Dans *Les Nuées* d'Aristophane 864, Strepsiade offre un chariot à son fils lors des Diasies.

60 Reilly 1997. Voir aussi Larson 2001: 101-107. Voir aussi les doutes émis p. ex. par Thompson 1943: 114-118.

61 Coll. privée. Neils/Oakley 2003: fig. 8.

62 Dans *Les Nuées* 878-881, Strepsiade raconte que son fils „encore tout mioche, pas plus haut que ça, modelait chez nous des maisons d'argile, sculptait des bateaux en bois, construisait de petits chariots de cuir, et, avec l'écorce des grenades, faisait des grenouilles à merveille.“

côté d'autres statues de dieux (*agalmata*).⁶³ De même, la *nymphè* de l'épigramme de l'*Anthologie Palatine* est une offrande dédiée à Ilithye, comme les *kosmia* offerts aux Nymphes dans une autre épigramme.⁶⁴

Le contexte de trouvaille des figurines confirme l'importance de leur fonction symbolique. La grande majorité provient de dépôts votifs de sanctuaires ainsi que de tombes de jeune fille, exceptionnellement de l'habitat. Plusieurs détails suggèrent que la plupart des figurines n'ont probablement jamais servi de divertissement profane. Hormis leur fragilité peu commode, même si le matériau n'est pas coûteux, on notera l'absence de traces d'usure, de réparation, de gravure ou d'ajout de couleur, comme se plaisent à le faire les enfants sur leurs jouets préférés. Les figurines furent principalement dédiées dans des sanctuaires de divinités féminines, telles Aphrodite (Naxos), Déméter (Morgantina, Thasos, Corinthe), Héra, Athéna (Gela), Perséphone et les Nymphes (Locres), mais pas uniquement. Des divinités guérisseuses sont aussi concernées, comme Asclépios à Pergame.⁶⁵

Le modèle le plus ancien correspond au type debout. De fabrication corinthienne, il apparaît au début du V^e siècle. Il représente une figurine adulte, aux bras et jambes articulés au niveau des épaules et des cuisses, coiffée d'un polos percé qui permet de la suspendre. Seule la face est moulée, le dos du corps est plat. Vêtue d'un chiton peint, elle tient souvent dans chaque main des crotales (fig. 8).⁶⁶ Les types produits par les ateliers attiques dès le troisième quart du V^e s. sont plus élaborés. Le torse est sorti d'un moule bivalve, les jambes sont fixées au corps par différents systèmes qui les rendent plus mobiles et plus réalistes.⁶⁷ Les accessoires se diversifient; les crotales sont parfois remplacés par un tambourin ou un gâteau rond. Ces figurines atteignent un nombre impressionnant dans certains sanctuaires. Celui de Déméter et Coré à Corinthe (V^e-IV^e s.) a ainsi livré 930 torsos de poupées articulées, en majorité nues (810), plus rarement vêtues d'un chiton ainsi que quelques exemplaires de poupée assise. Des figurines similaires proviennent du Thesmophorion de Thasos, dédié à Déméter.⁶⁸ Le nombre élevé de figurines identiques indique une production en série, probablement locale et liée aux activités du sanctuaire, comme le montre la découverte d'un moule de poupée articulée dans le sanctuaire d'Aphrodite à Naxos en Sicile.⁶⁹

Le type tronqué, attesté archéologiquement dès le milieu du V^e s., provient aussi de sanctuaires et de tombes. La grotte des Nymphes à Locres a livré plusieurs centaines d'exemplaires d'une variante figurant une femme agenouillée, les avant-bras tronqués

63 Plat. Phaidr. 230c.

64 Anth. Pal. 6,274; 9,326. Pour le terme *dagus*, qui est une *numphè* ou *korokosmion* que les fillettes habillent (*kosmountai*) voir le scholie de Théocrite 2,110; Larson 2001: 103.

65 Pour un catalogue des sites, voir p. ex. Reilly 1997; Merker 2000: 49 n. 185. P. ex. Thesmophorion de Thasos: Muller 1996; sanctuaire de Déméter et Coré à Corinthe; Merker 2000; Asclépieion de Pergame: Töperwein 1976: 57.

66 Voir aussi Neils/Oakley 2003: 267-268 cat. 73 et 74.

67 Hamdorf 1996; 37, figs. 29-30; Neils/Oakley 2003: 267, cat. 72.

68 Muller 1996: 420-426; Merker 2000: 48-60.

69 *Kokalos*, 26-27, 1980-1981, 706, pl. 144, fig. 2-3; voir aussi les moules de figurine assise de Pergame, Töperwein 1976: 57 et n. 234.

ou articulés (III^e-II^e s.).⁷⁰ Le type de la femme assise, aux bras mobiles, nue ou vêtue, la tête souvent coiffée d'une haute couronne, se développe au IV^e s. et se retrouve en nombre important aussi bien dans des sanctuaires que dans des tombes.⁷¹

Peut-on définir plus précisément la signification de ces „poupées“? De nombreux spécialistes, se fondant sur la restitution erronée de l'épigramme de Timaréta, les ont longtemps associées à un rite pré-nuptial. La „poupée“, d'abord utilisée comme jouet par la fillette, aurait été dédiée à la divinité à la veille de se marier pour marquer son passage au statut d'épouse. Morte avant de s'être mariée, la défunte tiendrait sur la stèle funéraire l'emblème de son destin inaccompli ou serait enterrée avec son jouet favori. Privés de l'épigramme de Timaréta, des auteurs insistent en s'appuyant sur l'usage à Rome d'apporter „à Vénus les poupées (*pupae*) consacrées par une vierge“, *virgines nubentes*, précise le scholie de Perse.⁷²

Si les poupées grecques se rapportent bien au mariage et à la fécondité, ce n'est pas en tant que jouet au sens moderne, mais plutôt comme double de la jeune fille. Nous prendrons comme exemple trois tombes où la lecture de l'espace funéraire fait apparaître le rapport entre les „poupées“ et l'âge des jeunes filles, sur le point de passer dans la catégorie des adultes.⁷³

Une tombe d'Athènes (vers 430) a ainsi livré une série d'objets en terre cuite qui évoquent peut-être les services religieux de la jeune défunte (fig. 6).⁷⁴ Une statuette de canéphore ainsi que deux modèles miniatures de *kanoun* semblent se référer au rôle de porteuse de corbeille sacrée, assumée quand la jeune fille arrivait à l'âge de se marier.⁷⁵ La poupée, articulée, pourrait faire allusion à sa fonction chorégique.⁷⁶

L'allusion aux rites de mariage apparaît avec les poupées aux membres abrégés. Dans une tombe féminine de Locres, une figurine nue, tronquée était déposée avec deux porcelets en terre cuite, un animal associé au culte de Déméter (fig. 7). Dans une autre

70 Leone 1992.

71 P. ex. dans les sanctuaires de Déméter et d'Asclépios de Pergame (120 figurines assises: Töperwein 1976: 56-60; y compris des „poupées“ masculines).

72 Pers. 2,70 Schol. 291 (éd. Jahn). *Quibus diis tam sunt opes supervacaneae quam veneri puppae, quas virgines nubentes donant. Solebant enim virgines antequam nubent quaedam virginittatis suae dona Veneri consecrare. Hoc et Varro scribit.* Le schol. d'Hor. Sat. 1,5,69 met en parallèle l'offrande de la *bullā* aux Lares par les garçons au moment de la prise de la toge virile avec l'offrande de poupées (*pupae*) par les filles. Cf. Bettini 1999: 213-227. Voir aussi les critères ergonomiques de Manson in: Jouer dans l'Antiquité 1991: 54-59.

73 Sur la lecture du matériel comme les différents éléments iconiques d'un vase, cf Kallintzi/Papaikonou (sous presse).

74 Sur le contenu de cette tombe, voir aussi Buschor 1939.

75 Aristoph. Lys. 641-645: „Dès l'âge de 7 ans j'étais arrhéphore, à 10 ans je broyais le grain pour notre patronne, puis revêtue de la crocote je fus ourse aux Brauronies. Et devenue grande et belle fille, je faisais la canéphore et portais un collier de figues sèches.“ Sur les grades initiatiques des Athéniennes et le service des canéphores, Brulé 1987: 300-317; Bruit Zaidman 1991: 370-371; Calame 2002.

76 Cf. les nombreux exemplaires tenant des crotales ou un tambourin. Voir aussi p. ex. Jouer dans l'Antiquité 1991: figs. 20, 24; Larson 2001: fig. 3.5; Neils/Oakley 2003: 267-268, no 72.

tombe, elle est associée aux fragments d'un *loutèrion* miniature qui pourrait se rapporter aux rites de purification précédant le mariage afin de favoriser la fécondité.⁷⁷

Les figurines assises se réfèrent de manière encore plus explicite aux rites de mariage. Dans une tombe d'Athènes, la poupée est accompagnée d'accessoires miniatures évoquant le trousseau de l'épousée (fig. 8): un *lébès gamikos*, le cadeau de mariage par excellence, un *épinètron* en forme de tuile pour filer la laine et une paire de chaussures, qui pourraient signifier le déplacement de la mariée d'une maison à l'autre, ou de ce monde dans l'au-delà. Dans d'autres tombes, la présence de mobilier et de dinette miniatures pourrait évoquer les futures tâches domestiques de la mariée.⁷⁸ La poupée est nue mais pouvait être vêtue grâce à ses bras mobiles. Son habillement a pu constituer un jeu préparant la jeune fille aux rites de mariage où le moment du dévoilement, l'*anakaluptèria*, est particulièrement important. Mais toutes les figurines assises ne sont pas des mariées. Certaines représentent une divinité protectrice des unions et de la fécondité, comme les fameuses Aphrodite orientales, aux bras articulés, dont le ventre recèle parfois un bébé.⁷⁹

En somme, en dépit de leur taille et de leur apparence similaires, évoquant le corps d'une femme adulte, aucune de ces „poupées“ ne correspond à la *pupa* romaine, ni à la Barbie moderne. Elles ne représentent pas des jouets profanes mais le moyen d'instruire la fillette ou la jeune fille. Les figurines articulées se rapportent à son rôle au service de la déesse, les poupées trônant sont à l'image de la *numphè*, la fiancée. Les poupées tronquées pourraient être comparées aux étranges terres cuites hellénistiques du sanctuaire de Déméter à Priène qui réduisent le corps féminin à une paire de jambes surmontées d'un ventre portant un visage.⁸⁰ Ces curieuses offrandes, que l'on pourrait qualifier d'ex-voto anatomiques anthropomorphisés, transforment le corps féminin en „poupée“ dans le même but: promouvoir la fécondité. D'une cité et d'une époque à l'autre, différentes manières de „résumer“ le corps de la femme ont été mis en oeuvre.

Les poupées ont pu être achetées à l'occasion d'une visite au sanctuaire d'une divinité féminine, et mise en réserve en vue d'un jeu, certes, mais relevant de l'apprentissage de la fillette, sous contrôle, ce qui expliquerait leur bon état de conservation, sans trace d'usure.⁸¹ La coutume pourrait avoir ressemblé à un rite chinois que décrit Arnold Van Gennep. A la naissance, „on confectionne une petite statue en bois qui représente l'enfant en faveur de qui la cérémonie a lieu. Cette statuette est conservée jusqu'à l'âge de 16 ans. Si l'enfant meurt avant 16 ans, on enterre la statuette avec lui.“⁸² Les

77 Barra Bagnasco 2001: 37 (tombe 828).

78 Autre poupée similaire, p. ex. Hamdorf 1996: 38, fig. 31.

79 Dasen 2004: 135-140, figs. 5-7 (avec références antérieures). Johnston 1997: 57, n. 43, rend attentif à une autre interprétation possible: la poupée enterrée avec la jeune fille pourrait servir de substitut à l'enfant qu'elle aurait pu concevoir afin d'éviter qu'elle ne se transforme en démons jalouse, tueuse de nouveau-nés.

80 Tôperwein 1976: 60; Karaghiorga-Stathacopoulou 1986: no. 1.

81 Sur le bain et l'habillement des statues divines, p. ex. Larson 2001: 114-115.

82 Van Gennep 1909: 83.

vraies poupées ont sans doute existé, mais dans des matériaux périssables (chiffon, cire, bois ...), très rarement conservés.

Le rapport des „poupées“ avec la maternité et la vie sexuelle de manière générale ne cesse pas au moment du mariage. Des épigrammes montrent que l'objet suit le destin de la jeune fille, de la vierge à l'épouse ou à la courtisane. Une épigramme de Persès évoque ainsi l'offrande à Ilithyie d'une *nymphè* par une jeune mère, „délivrée des douleurs de l'enfantement.“⁸³ Dans un poème de Léonidas de Tarente, des courtisanes dédient leurs *paignia* à Aphrodite:

„Trois courtisanes t'offrent ces jouets (*paignia*), bienheureuse Cypris, chacune des revenus de son travail spécial: Euphro de ce que lui rapportent ses fesses, Cleio de ce qu'elle gagne en suivant les règles de la nature, Atthis enfin de ce qu'elle doit à son palais. En échange, souveraine, envoie à la première les profits que souhaite un garçon, à la seconde ceux que désire une femme, à l'autre ceux du troisième sexe.“⁸⁴

En résumé: d'un lieu à l'autre se manifeste l'asymétrie qui définit la société grecque. Dès la conception, les rôles sont distribués. La valorisation du masculin sur le féminin imprègne l'imaginaire collectif. On se marie pour avoir des enfants, de préférence des garçons. Un souhait qui s'inscrit dans l'espace de la fête du mariage, où participe le *pais amphitalès*, un petit garçon dont les deux parents sont encore en vie, qui doit garantir la fécondité du couple et leur assurer une descendance mâle.⁸⁵ La prédominance des garçonnetts, futurs citoyens, est bien visible sur les cruches des Anthestéries, ainsi que dans l'*oikos* de manière générale. Dans les rares scènes de vie familiale sur la céramique peinte, l'enfant que l'on porte, que l'on encourage à ramper ou dont on admire les premiers pas, est toujours un garçon.⁸⁶

Dans l'espace du sanctuaire, comme de la tombe, l'offrande de „poupées“ renvoie à la fonction procréatrice et sexuelle des femmes. La „poupée“ est une métaphore du destin de sa détentrice. L'avenir de la jeune fille apparaît prédéfini, comme les accessoires que tient la figurine. Il est toutefois séduisant, comme les mouvements d'un objet articulé. La passivité de la figurine évoque le sort de l'épousée, passant d'une famille et d'une autorité à l'autre, sans pouvoir manifester de volonté propre.⁸⁷ Son apparence suscite aussi un trouble. Suspendue par une ficelle, n'évoque-t-elle pas le souci de marier tôt les jeunes filles de crainte qu'elles ne se pendent?⁸⁸

83 Anth. Pal. 6,274.

84 Anth. Pal. 6,17. Merker 2000: 50 met en relation le nombre et la nudité des figurines avec la pratique de la prostitution dite sacrée à Corinthe. Des poupées proviennent d'ailleurs aussi de tombes d'adulte, p. ex. NSc 1940, 328 fig. 19.

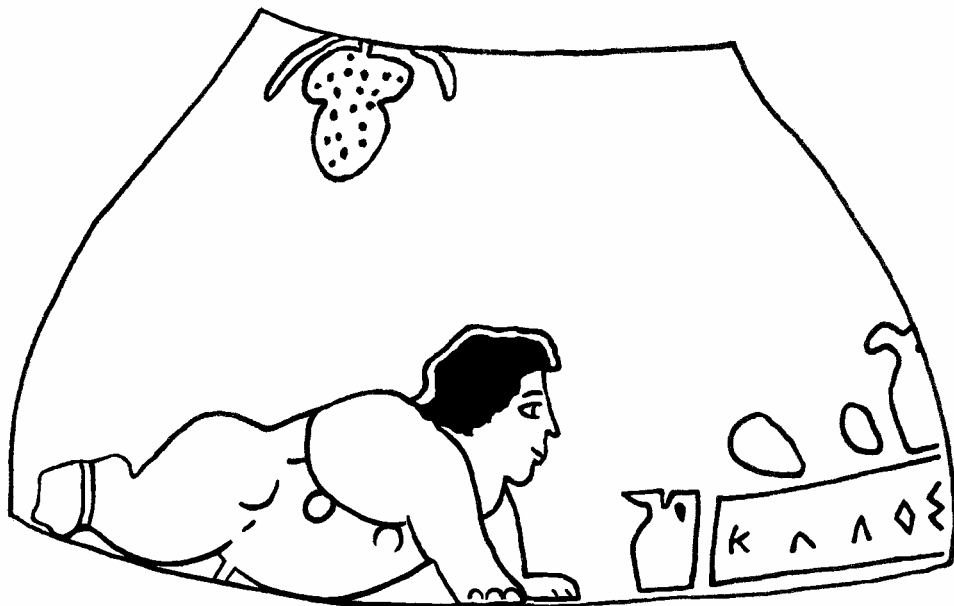
85 Sur la place du *pais amphitalès* dans le déroulement de la fête, voir Kauffmann-Samaras 1988.

86 P. ex. Ruehfel 1984: figs. 15, 98; Neils/Oakley 2003: 221, 230, cat. 29; 37, 237, cat. 37.

87 Cf. F. Lissarrague 1991: 167-174, spécialement figs. 3-5, 7. Une passivité que l'on retrouve dans l'*aition* des *Daidala* de Béotie: Zeus trompe Héra en mimant un cortège de noce où prend place une *nymphè* en bois; Paus. 9,3; Frontisi-Ducroux 1975: 193-216. Sur la marionnette, emblème de l'être manipulé, Platon, Leg. 6,644d-645b. Le trou dans la tête n'en fait toutefois pas l'équivalent de nos marionnettes, car la ficelle n'est pas reliée aux épaules ni aux bras.

88 Poupée „pendue“: p. ex. stèle d'Athènes, Mus. Nat. 1993; Reilly 155, fig. 32; Larson 104, fig. 3.3. Sur le mythe d'Erigone et son rapport à la „pendaison“ de terre cuites: Cole 2004: 206-209, spéc. n. 51 sur les mythes liés au rituel de l'Aiora. Je remercie Vinciane Pirenne-Delforge de m'avoir

Illustrations



1a. Chous, Gotha, Schlossmuseum. Dessin V. Dasen d'après Rühfel 1984: fig. 96.



1b. Chous, Athènes, Musée National 14532. Dessin V. Dasen d'après Beaumont 1998: fig. 5.6.

signalé ce parallèle. Sur le rapport entre la mort par pendaison et la physiologie féminine, King 1998: 80-84.



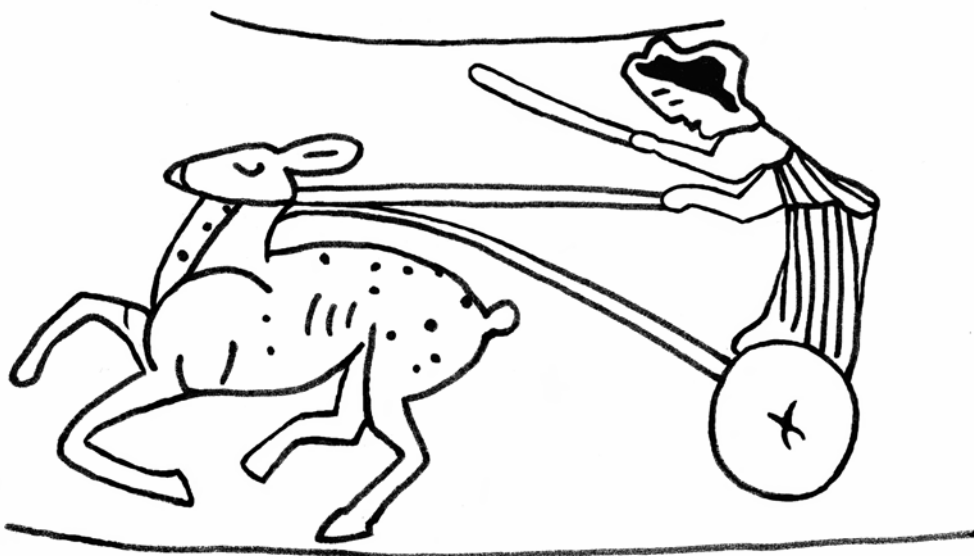
2. Chous, New York MMA. D'après G.M.A. Richter, F. Hall, Red-Figured Athenian Vases in the Metropolitan Museum of art, New Haven 1936: pl. 161.



3. Chous, Paris, Louvre MNB 3061. D'après M.-Chr. Villanueva-Puig, Images de la vie quotidienne en Grèce antique, Paris 1992: 98.



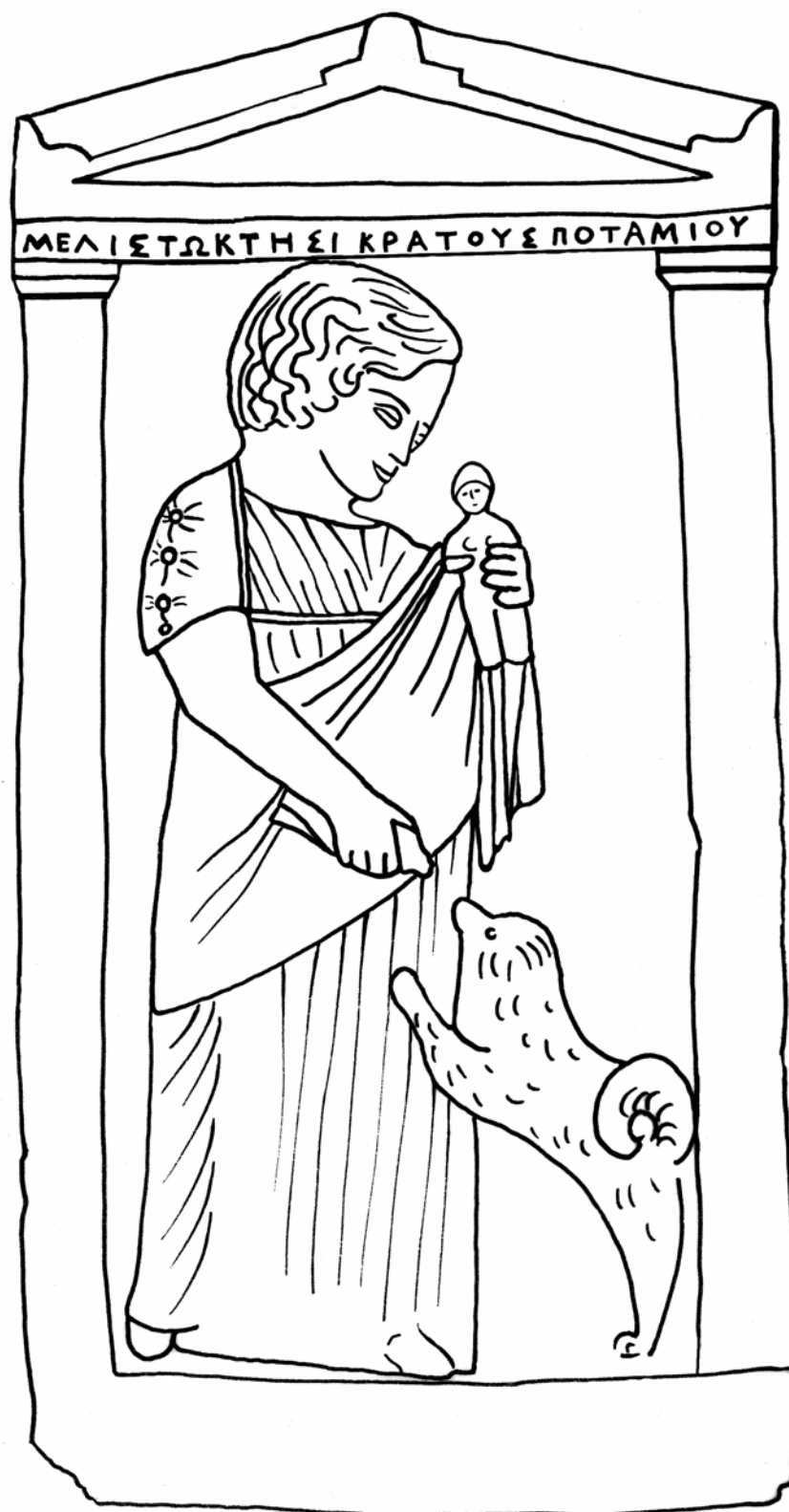
4a. Chous, Athènes, Musée National 1267. Dessin V. Dasen d'après Green 1971: pl. 33b.



4b. Chous. Athènes, Musée National 14534. Dessin V. Dasen d'après Van Hoorn 1951: no 105, fig. 311.



5a. Stèle funéraire. Athènes, Musée du Pirée 227. Dessin V. Dasen d'après Clairmont 1993: no 0.846.



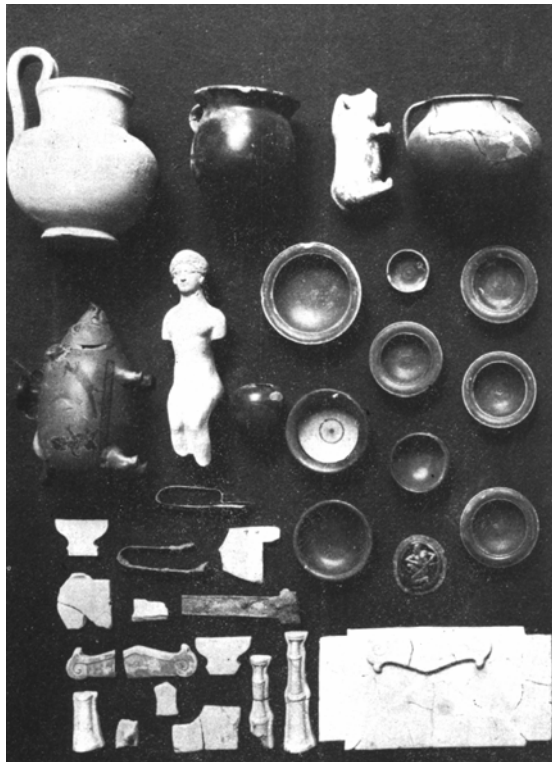
5b. Stèle funéraire. Cambridge Mass., Harvard University, Arthur M. Sackler Art Museum 1961.86. Dessin V. Dasen d'après Clairmont 1993: no 0.915.



5c. Stèle funéraire. Musée National 776. Dessin V. Dasen d'après Cavalier 1988: fig. 5.



6. Tombe d'Athènes. Munich, Staatliche Antikensammlungen. D'après Hamdorf 1996: 50, fig. 50.



7. Tombe de Locres. Reggio Mus. D'après Arias 1977: pl. 86 (tombe 844).



8. Tombe d'Athènes. Londres, British Museum 1906.3-14.1 et 1906.3-14.2. D'après Larson 2001: 105, fig. 3.4.

Bibliographie

- Paolo E. Arias: L'arte locrese nelle sue principali manifestazioni artigianali. Terrecotte, bronzi, vasi, artiminori. In: Locri Epizefiri, Atti del sedicesimo convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto 3-8 ottobre 1976, Napoli 1977, 479-579.
- Marcella Barra Bagnasco: Il culto delle acque a Locri Epizefiri. In: S. Buzzi et al. (éds.): *Zona archaeologica. Festschrift H. P. Isler*, Bonn 2001, 27-40.
- Leslie Beaumont: Mythological Childhood – a Male Preserve? An Interpretation of Classical Athenian Iconography in its Socio-Historical Context. In: *ABSA* 90, 1995, 339-361.
- : Born Old or Never Young? Femininity, Childhood and the Goddesses of Ancient Greece. In: S. Blundell, M. Williamson (éds.): *The Sacred and the Feminine in Ancient Greece*, London/New York 1998, 71-95.
- Maurizio Bettini: *The Portrait of the Lover*, Berkeley 1999.
- Jean-Baptiste Bonnard: *Le complexe de Zeus. Représentations de la paternité en Grèce ancienne*, Paris 2004.
- Louise Bruit Zaidman: Les filles de Pandore. Femmes et rituels dans les cités. In: P. Schmitt Pantel (éd.): *Histoire des femmes*, t. 1: *L'Antiquité*, Paris 1991, 363-403.
- Pierre Brulé: *La fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et société*, Paris 1987.
- Ernst Buschor: *Grab eines attischen Mädchens*, München 1939.
- Claude Calame: Offrandes à Artémis Braurônia sur l'Acropole: rites de puberté? In: B. Gentili, F. Perusion (éds.): *Le orse di Brauron. Un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide*, Pisa 2002, 43-64.
- Odile Cavalier: Une stèle classique au Musée Calvet d'Avignon. In: *Revue du Louvre* 4, 1988, 285-293.
- Christophe W. Clairmont: *Classical Attic Tombstones*, Kilchberg 1993.
- Susan Guettel Cole: *Landscapes, Gender, and Ritual Space*, Berkeley 2004.
- Pierre Darmon: *Le mythe de la procréation à l'âge baroque*, Paris 1977.
- Véronique Dasen: Amulettes d'enfants dans le monde grec et romain. In: *Latomus* 62, 2003, 275-289.
- : Femmes à tiroir. In: Véronique Dasen (éd.): *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité*, Actes du colloque de Fribourg, 28 novembre-1er décembre 2001, Fribourg/Göttingen 2004, 127-144.
- : Jumeaux, jumelles dans l'Antiquité grecque et romaine, Kilchberg 2005.
- José Dörig: Von griechischen Puppen. In: *AK* 1, 1958, 41-52.
- Kate McK. Elderkin: Jointed dolls in Antiquity. In: *AJA* 34, 1930, 455-479.
- Françoise Frontisi-Ducroux: *Dédale. Mythologie de l'artisan en Grèce ancienne*, Paris 1975.
- Mark Golden: *Children and Childhood in Classical Athens*, Baltimore/London 1990.
- J. R. Green: Choes of the Later Fifth century. In: *BSAF* 66, 1971, 189-228.
- Greta L. Ham: The Choes and Anthesteria Reconsidered: Male Maturation Rites and the Peloponnesian Wars. In: M.W. Padilla (éd.): *Rites of Passage in Ancient Greece: Literature, Religion, Society*, Lewisburg 1999, 201-218.
- Friedrich W. Hamdorf (éd.): *Hauch des Prometheus. Meisterwerke in Ton*, München 1996.

- Richard Hamilton: *Choes and Anthesteria. Athenian Iconography and Ritual*, Ann Arbor 1992.
- Olga Hirsch-Dyczek: *Les représentations des enfants sur les stèles funéraires attiques*, Warszawa 1983.
- G. Van Hoorn: *Choes and Anthesteria*, Leiden 1951.
- Anne-Françoise Jaccottet: *Choisir Dionysos. Les associations dionysiaques ou la face cachée du dionysisme*, Kilchberg 2003.
- Sarah Iles Johnston: *Corinthian Medea and the Cult of Hera Akraia*. In: J.J. Clauss, S.I. Johnston (éds.): *Medea. Essays on Medea in Myth, Literature, Philosophy and Art*, Princeton 1997, 45-70.
- Jouer dans l'Antiquité. Catalogue du Musée d'archéologie méditerranéenne*, Marseille 1991.
- Konstantina Kallintzi, Irini-Despina Papaikonomou: *A Methodical Approach to Funeral Goods Offered to Children in Ancient Abdera*. In: *XVI International Congress of Classical Archaeology 2003*, Harvard University Art Museums, Boston/Cambridge USA, 453-457 (sous presse).
- Th. Karaghiorga-Stathacopoulou: s.v. Baubo. In: *LIMC, Zürich/München*, III, 1986, 87-90.
- Aliki Kauffmann-Samaras: „Mère“ et enfant sur les lébétés nuptiaux à figures rouges attiques du V^e s. av. J.-C. In: J. Christiansen, T. Melander (éds.): *Proceedings of the 3rd Symposium on Ancient Greek and Related Pottery*, Copenhagen, August 31-September 4, 1987, Copenhagen 1988, 286-299.
- Helen King: *Hippocrates' Woman: Reading the Female Body in Ancient Greece*, London/New York 1998.
- Stephen D. Lambert: *The Phratries of Attica*, Ann Arbor 1993.
- Jennifer Larson: *Greek Nymphs. Myth, Cult, Lore*, Oxford 2001.
- Rosina Leone: *Anthemata fittili di figura femminile nuda seduta*. In: F. Costabile (éd.): *I ninfei di Locri epizefiri*, Soveria Mannelli 1992, 114-126.
- François Lissarrague: *Les satyres et le monde animal*. In: J. Christiansen, T. Melander (éds.): *Proceedings of the 3rd Symposium on Ancient Greek and Related Pottery*, Copenhagen August 31-September 4, 1987, Copenhagen 1988, 335-351.
- : *Femmes au figuré*. In: P. Schmitt Pantel (dir.): *Histoire des femmes*, t. 1: *L'Antiquité*, Paris 1991, 159-251.
- Geoffrey E. R. Lloyd: *Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge 1966.
- Gloria S. Merker: *The Sanctuary of Demeter and Kore. Terracotta Figurines of the Classical, Hellenistic, and Roman Periods*, Princeton 2000 (*Corinth Excavations* 18).
- Arthur Muller: *Les terres cuites votives du Thesmophorion. De l'atelier au sanctuaire*, Paris 1996.
- Jenifer Neils, John H. Oakley (éds.): *Coming of Age in Ancient Greece. Images of Childhood from the Classical Past*, New Haven/London 2003.
- Annalisa Paradiso: *L'agrégation du nouveau-né au foyer familial: les Amphidromies*. In: *DHA* 14, 1988, 203-218.
- Joan Reilly: *Naked and Limbless. Learning about the Feminine Body in Ancient Athens*. In: A. O. Koloski-Ostrow, C. L. Lyons (éds.): *Naked Truths. Women*,

- sexuality and gender in classical art and Archaeology, London/New York 1997, 154-173.
- Hilde Rühfel: Kinderleben im klassischen Athen. Bilder auf klassischen Vasen, Mainz 1984.
- E.M. Stern: Kinderkännchen zum Choenfest. In: *Castrum Peregrini*, 132/133, 1978, 27-37.
- Dorothy Burr Thompson: *Small Objects from the Pnyx I*, Baltimore 1943.
- Eva Töpferweil: *Terrakotten von Pergamon*, Berlin 1976.
- Arnold Van Gennep: *Les rites de passage*, Paris 1909. [Éd. augmentée en 1969, ré-impr. 1981].