

## Une virginité sans hymen : le corps féminin en Grèce ancienne

Giulia Sissa

### Abstract

Virginité without a Hymen.

Although the word hymen is Greek in origin, feminine virginité in Ancient Greece was not identified with a thin membrane. The doctors of the classical period Aristotle and Galen weren't aware of its existence, while Soranos, a practitioner who wrote in Greek but who taught in Rome, explicitly negated its physiological existence. For him the membrane which in some cases obstructed the sexual organ of young girls was nothing but an abnormality, a tissue that was to be excised.

But above and beyond the existence of the hymen, sexual integrity in women was nonetheless considered an important standard of behavior, as can be seen in one of Solon's laws and from a number of historical and mythical accounts concerning the seduction of young unmarried girls and the punishment they deserved. For the Greeks, virginité without the hymen, was not as much a question of social status (the absence of marriage), as a particular physical representation of the body both closed and intact.

---

### Citer ce document / Cite this document :

Sissa Giulia. Une virginité sans hymen : le corps féminin en Grèce ancienne. In: Annales. Economies, sociétés, civilisations. 39<sup>e</sup> année, N. 6, 1984. pp. 1119-1139;

doi : <https://doi.org/10.3406/ahess.1984.283124>

[https://www.persee.fr/doc/ahess\\_0395-2649\\_1984\\_num\\_39\\_6\\_283124](https://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1984_num_39_6_283124)

---

Fichier pdf généré le 12/04/2018

# RECHERCHES EN COURS

## UNE VIRGINITÉ SANS HYMEN : LE CORPS FÉMININ EN GRÈCE ANCIENNE\*

Tout anthropologue du monde grec ancien, tout historien des sexualités occidentales rencontre tôt ou tard une figure qui l'intrigue : la *parthénos*, c'est-à-dire la vierge, ou bien la jeune fille non mariée. C'est le mot même, le nom grec *parthénos* qui pose au lecteur un problème majeur : quel sens lui donner, comment le traduire ? Car choisir entre *vierge* et *jeune fille non mariée* signifie interpréter, sinon prendre parti : en préférant la première version l'on se contente d'une équivalence irréfléchie entre la virginité païenne et celle que nous saurions définir *hic et nunc* ; en retenant « jeune fille nubile », nous mettons délibérément à distance un modèle de sexualité féminine qui serait propre à un univers autonome, ignorant du christianisme, étranger à la piété mariale.

Si la première attitude est celle des hellénistes et notamment des littéraires, la deuxième caractérise sociologues et historiens qui se sont intéressés aux classes d'âges, aux représentations et aux pratiques du mariage, à l'intégration de la femme dans la société. Pour ces derniers, la *parthénos* est un objet à définir et surtout à situer dans le cadre des rôles féminins à l'intérieur de la cité. Cette approche est la seule qui soit heuristique et avertie, d'autant plus qu'elle prend en compte un certain nombre de données linguistiques incontestablement troublantes : l'attribution du titre de *parthénos* à des jeunes filles séduites et l'emploi du dérivé *parthénios* pour désigner l'enfant d'une fille mère. L'oubli de la virginité sexuelle permet donc de cerner au plus près les aspects spécifiquement grecs de la question : on ne saurait interroger le statut de la femme non mariée en Grèce ancienne que sur ce terrain. Pourtant s'il est utile de le faire à nouveau, c'est pour aller plus loin, au cœur de la sexualité antique : pour comprendre non seulement la figure de la *parthénos*, mais aussi la notion abstraite de *parthénia*, mot qu'il est inévitable et courant de rendre par « virginité ».

« *Voici que la vierge aura un enfant...* »

« La beauté de la virginité, les Juifs la dédaignent, et ce n'est pas étonnant parce qu'ils ont traité avec ignominie le Christ lui-même, né d'une vierge. Les

Grecs l'admirent et la révèrent, mais la seule à lui vouer son zèle est l'Église de Dieu. » Ainsi commence le traité *De virginitate* de Jean Chrysostome, en évoquant l'histoire qui a conduit la *parthénia* au prestige qui lui est dû et que seule l'éthique chrétienne lui reconnaît entièrement<sup>1</sup>. Œuvre conçue au iv<sup>e</sup> siècle de notre ère, au moment où l'expansion du monachisme engage les Pères à définir ou redéfinir une doctrine de la sexualité en vue de son économie, elle ne représente qu'une page au milieu d'une littérature riche et polémique<sup>2</sup>. Elle nous en livre néanmoins un aspect inattendu puisque — le début l'annonce — il n'y sera pas question d'appuyer l'éloge de l'abstinence sur une véhémence réprobation de la sensualité païenne. Pour l'anachorète retourné du désert et maintenant diacre à Constantinople, l'adversaire insidieux n'est pas le paganisme qui attirait les foudres de Tertullien contre le corps et la parure des femmes. Au contraire, la cible se trouve à l'intérieur de la communauté chrétienne, et cette cible, c'est la forme extrême, malade, qu'a prise la valorisation de la continence et de la virginité mêmes.

Depuis le rigorisme sectaire, prôné et pratiqué par les adeptes de Tatien, négateur résolu d'un salut possible pour le premier homme, le mépris de la matière et la maîtrise du corps ont trouvé une contrefaçon monstrueuse et blasphématoire : l'*enkrateia*, valeur stoïcienne et chrétienne par excellence, a dégénéré en hérésie. Les Encratites, héritiers exaspérés de l'ascétisme gnostique, sont coupables d'une erreur d'autant plus grave et pernicieuse qu'elle pervertit une vertu fondamentale en bouleversant le dogme de la création. « Je n'appellerai pas vierges les vierges encratites », attaque Chrysostome, ces filles qui se vautrent dans une chasteté hirsute, sale et répugnante dont la seule raison est un jugement égaré. Les mortifications qu'elles s'infligent sont l'effet de leur « adultère » théologique, de leur croyance en un demiurge qui aurait créé la matière à l'insu du Dieu suprême et contre lui<sup>3</sup>. C'est parce que la vie ne mérite pas d'être multipliée que les Encratites s'abstiennent de l'amour charnel, mais, puisqu'ils ne font pas le partage nécessaire entre érotique et conjugalité, Chrysostome leur adresse un reproche puissant comme un anathème : « Vous refusez d'écouter la parole du Christ par la bouche de Paul, que le mariage est honoré de tous et que le lit conjugal est exempt de souillure<sup>4</sup>. » Les vierges encratites sont plus corrompues que des femmes luxurieuses<sup>5</sup>.

Le point de vue de Jean Chrysostome nous offre, pour approcher la conception grecque de la *parthénia*, un biais qui peut apparaître contourné, sinon futile. Autres sont les voies que préfèrent les hellénistes, sensibles au danger d'établir une continuité illégitime entre la *parthénos* païenne et la *virgo Christi*. Scrupule sacro-saint. Le grand moraliste d'Orient qui détourne son regard horrifié du sein de l'Église profanée par de fausses vierges, pour le poser, adouci, sur les Grecs, premiers témoins d'une dévotion pré-mariale, représente le paradigme du mauvais historien. Toutefois, il est très intéressant de remarquer que le traité de Chrysostome ne vise pas, simplement, l'état parthénique de la jeune fille, à savoir la pureté de son âme et l'intégrité de son corps : la virginité féminine particulière qui risque de sombrer dans l'entreprise des Encratites est celle de Marie, vierge et mère. Son corps glorieux, où une chasteté sans ombres s'accomplit dans l'accouchement, reçoit l'insulte de celles qui confondent, dans une même répugnance, plaisir voluptueux et vocation maternelle. C'est la *parthénos*, mère du Christ, que les juifs ont offensée et méconnue, en mettant à

mort son fils unique. C'est la vierge féconde qui est le modèle parfait de celles qui n'enfantent pas et qui sont les épouses seulement métaphoriques du dieu incarné. Quant aux Grecs, ils auraient donc été les premiers à respecter et priser ce type très défini de virginité féminine qui se garde malgré, par-delà, l'accouchement.

Au II<sup>e</sup> siècle de notre ère, Justin avait déployé une théorie démonologique capable de justifier les histoires fabuleuses des Gentils en fonction des prophéties bibliques. Le verset d'Isaïe : « Voici que la vierge sera enceinte et enfantera un fils, et on l'appellera Dieu avec nous »<sup>6</sup>, aurait annoncé la naissance de Jésus-Christ, en même temps qu'une des nombreuses légendes grecques où un vaillant personnage est engendré par une *parthénos*. Étant au courant que le rejeton du Seigneur « devait naître d'une vierge et s'élever au ciel par sa propre puissance », les démons avaient inventé la figure de Persée pour confondre les esprits<sup>7</sup>. Fils d'une vierge élue par le père des dieux et ensemencée par une sainte pluie d'or, chaussé de sandales ailées, Persée aurait été la préfiguration diabolique et maladroite du Sauveur. Ainsi, face au mystère de la *parthénos* mère du Christ, les exégètes chrétiens cherchent le secours d'un précédent auprès de la mythologie grecque. Ou bien, comme Basile de Césarée, dans l'histoire naturelle des Anciens. Pour l'auteur à qui est attribué un important traité *Sur l'intégrité véritable de la virginité*<sup>8</sup>, le modèle de la conception immaculée, ce sont les vautours qui, comme le savent bien les zoologues, reçoivent la fécondation du vent<sup>9</sup>.

La Grèce donc, aux yeux des lecteurs d'Isaïe et de saint Paul, représente le pays où, avant Jésus-Christ, la *parthénia* a été pensée comme un état compatible avec l'accouchement. Or, par un étrange retournement, il advient que, aujourd'hui, c'est en se fondant sur ce même aspect de la virginité grecque que des hellénistes affirment l'incomparable largeur d'idées des Anciens au sujet de l'intégrité féminine. Et une donnée linguistique, la pertinence du qualificatif *parthénos* à désigner une jeune fille ignorante de l'amour aussi bien qu'une fille mère, invite les historiens de la virginité à ne reconnaître dans cette dénomination qu'un statut social, un simple « état civil »<sup>10</sup>. Mais l'ampleur sémantique du mot demande à être analysée et comprise. Ce n'est pas une pétition de principe, mais une exigence que suggère, en premier lieu, la relation de cet adjectif ambivalent avec le substantif *parthénia* ou avec le verbe *diapartheneuein*, déflorer. Car, si l'appellatif *parthénos* éveille et permet toutes les précautions de la méfiance laïque, l'abstrait *parthénia* désigne une idée qui s'accommode mal d'un sens purement sociologique. La *parthénia* est l'objet d'une prise, c'est un trésor que l'on garde et une valeur qu'il faut respecter. Un séducteur la demande en échange de ses cadeaux et la délie à la première étreinte. Parmi les mariages, Pollux distingue ceux où la jeune fille est épousée intacte, et glose : « On dit *diakoreûsai* pour ôter la *parthénia* d'une *parthénos*, comme par exemple Aristophane : “ Il m'avait déflorée à sept ans. ” Hérodote dit *diapartheneuetai*. *Diapartheneumenē* et *diapartheneukota* ont écrit les comiques : respectivement Dioclès et Alexis<sup>11</sup>. » Lorsque Pindare, dans sa VIII<sup>e</sup> *Isthmique*, prête à Thémis le vœu que la fille de Nérée, future mère d'Achille, « soumise à l'amour d'un héros, délie le frein charmant de sa virginité », il est malaisé de comprendre l'image en ayant comme seul repère la notion d'une classe d'âge. Or, loin de limiter sa pertinence à une période de la

## RECHERCHES EN COURS

vie féminine, la *parthénia* est liée à une attitude précise à l'égard de la sexualité : Athéna, dit Hécube dans les *Troyennes* d'Euripide, obtint de son père la faveur d'y rester fixée, « tant elle fuit le lit »<sup>12</sup>. Ignorance du corps masculin, la virginité est parfois *asterganōr*, elle n'aime pas le mâle<sup>13</sup>. Attente du mariage, elle peut devenir refus du contact hétérosexuel, comme dans les biographies mythiques d'Atalante et de Callistô : en tout cas, elle correspond à une réserve, à un écart que l'événement de la défloration annule.

Ainsi, le point de vue très curieux qui se manifeste à l'intérieur du christianisme ancien, dans la recherche d'une tradition païenne où situer la venue au monde du Fils Unique, nous provoque à porter un regard moins dichotomique sur l'histoire de la virginité<sup>14</sup>. Et il nous entraîne à nous demander par quel miracle, en Grèce, le corps d'un enfant peut passer à travers le sexe d'une *parthénos*, bien que la pénétration d'un pénis mette un terme à l'état de *parthénia*.

### Miroirs de vierges

Les tests de *parthénia* nous offrent un point de vue remarquable d'où reprendre la question. Mentionnées dans la littérature grecque, mais en tant que phénomènes apparemment peu courants en Grèce même, ces épreuves permettent pourtant de percevoir un problème essentiel, celui de la *visibilité* de l'état parthénique. Car nonobstant leur rareté et, en dépit de leur marginalité, les ordalies présupposent que la *parthénia* est une qualité non manifeste que seul un jugement divinatoire saurait détecter.

Hérodote raconte que, chez les habitants des rives du lac Tritonis, en Libye, se célèbre chaque année une fête en l'honneur d'une déesse indigène qui, pour les Grecs, serait Athéna. A cette occasion, les jeunes filles (*parthénoi*) se partagent en deux groupes et s'affrontent à coups de pierre et de bâton. « Celles d'entre elles qui meurent de leurs blessures sont appelées des fausses vierges, *pseudoparthénoi* »<sup>15</sup>. Face à la *parthénos* qui serait tout entière dans son âge et dans son statut de non-mariée, se dresse donc une figure qui témoigne d'une dissimulation possible, derrière ces données de surface. Parmi les guerrières nubiles, s'en cache une ou plusieurs dont l'apparence est trompeuse : la plaie qui fait saigner le corps est censée mettre à nu une vérité obscure. Tout de suite, on peut objecter qu'il s'agit d'un relevé ethnographique : cette mise en scène de blessures éloquentes et létales fait partie des rituels initiatiques africains, et Hérodote ne ferait que traduire dans sa langue le nom de la puissance indigène aussi bien qu'un mot étrange qui, en Grèce, serait un non-sens. Cependant Hérodote n'ajoute aucun commentaire, aucune précision qui accuse un véritable étonnement devant une *parthénos* qui *semble* seulement l'être.

De la même manière, Elien décrit l'épreuve à laquelle sont soumises les vierges sacrées de Lanuvium, importante localité des *Colli Albani*<sup>16</sup>. Hors de la Grèce, ce rituel se déroule pourtant près d'un sanctuaire de l'Héra d'Argos : des *parthénoi hierai* (vierges sacrées) sont obligées de descendre dans un antre caché au milieu d'un bois. Les yeux bandés, elles doivent servir des gâteaux à un serpent. Le sage reptile, qui manifeste ainsi ses pouvoirs mantiques, accepte uniquement ce que lui offrent les mains d'une vierge, tandis que « des fourmis, après avoir réduit en miettes le gâteau de celle qui aurait été déflorée, *diakorhè-*

*theisés*, en le rendant plus facile à transporter, portent les débris hors du bois afin de purifier le lieu ». La procession des fourmis cathartiques met en alarme les habitants de la zone, et, en revenant sur leurs pas, les *puellae* nourricières sont soumises à un examen (*elenchontai*) : celle qui aurait fait honte à sa virginité (*parthénia*) sera punie selon la loi.

En Asie Mineure, à Éphèse, autre pays de rencontre de la culture et de la langue grecques avec des pratiques religieuses locales, sont situées deux autres ordalies de la virginité. Notre témoin est Achille Tatiüs, auteur du roman *Leukippé et Clitophon*<sup>17</sup>. Amené à mettre en doute la loyauté de la jeune fille qu'il adore, Clitophon la prie de bien vouloir se prêter à un double jugement. Une source et une grotte révèlent l'intégrité d'une jeune fille dans une région où la seigneurie d'Artémis a succédé à celle de Pan. D'une part, il y a les pouvoirs d'une eau qui s'appelle Styx et qui sait réagir à la fausseté d'un serment. La *parthénos* qui s'expose à la vérification jure d'être vierge, et ses paroles sont écrites sur une tablette suspendue à son cou. Ainsi parée, elle descend dans le liquide révélateur qui lui baigne à peine les mollets : rien ne se passe si elle a dit vrai, mais si elle a osé mentir, son parjure excite l'eau de Styx qui frémit, bouillonne et se gonfle, jusqu'à recouvrir le texte du mensonge. Tandis qu'en ce cas la *parthénia* doit être affichée par écrit sur le corps de la jeune fille, la deuxième épreuve éphésienne rappelle de près le fonctionnement sémiotique du serpent italien et du combat au lac Tritonis. Dans une grotte se conserve la syrinx de Pan : la candidate se présente, entre, et l'instrument même profère son verdict en musique, en traduisant par une mélodie douce et divine la reconnaissance d'une vierge, en déplorant la vérité d'une défloration par un gémissement lugubre. Les portes de la caverne aussi font signe, en s'ouvrant pour l'une et en se renfermant sur l'autre à jamais. Les deux rituels ont leur origine dans une histoire de séduction. Avant de devenir Styx, Rhodopis était une jeune fille éprise de la chasse et des animaux sauvages ; rapide à la course, archère habile, elle portait la parure et la coiffure d'un garçon. Afin de sceller sa vocation artémisienne, elle s'engage, un jour, dans le serment solennel « de rester vierge pour toujours, de fuir le commerce avec les hommes et de ne pas ressentir la passion violente d'Aphrodite ». Aphrodite, provoquée, châtie ce défi à ses pouvoirs, en frappant la petite chasseresse d'un désir irrésistible et partagé, mais son éclat de rire face à la vierge, vaincue par une flèche d'Éros, éveille à son tour une si grande colère chez Artémis qu'une vengeance subite interrompt les plaisirs de Rhodopis et de son amant. Là-même où elle avait délié sa *parthénia*, la demoiselle est diluée en eau<sup>18</sup> et, depuis lors, elle authentifie les serments de virginité. Quant à la nymphe Syrinx qui, fuyant la cour du dieu bouc, était devenue roseau, elle était un corps creux que jamais un être masculin n'avait possédé sous une forme humaine : à l'apparition de chaque vierge véritable, elle chante aussi doucement que si le dieu en jouait.

Certes Achille Tatiüs se prête à l'objection qui frappe également Hérodote et Élien : ces procédures d'inquisition ont lieu ailleurs, loin de la Grèce classique. Et, ce qui les rend encore moins significatives, elles sont « attestées » par une source romanesque et tardive. Toutefois tous ces textes restent précieux car ils suggèrent qu'un homme grec pouvait parler de la virginité comme d'un secret : c'est cela qui nous retient. Par ailleurs, Pausanias rapporte une croyance hellénique sur laquelle il ne nous renseigne malheureusement pas plus

## RECHERCHES EN COURS

longuement : tandis qu'une *parthénos* intacte peut devenir habile à plonger dans les eaux profondes, une jeune fille initiée à l'amour risque de s'y noyer<sup>19</sup>. Dans la mer grecque, le corps féminin se révèle. Il nous faut donc dépasser une figure qui paraît se laisser définir par sa jeunesse et par un mariage à venir. Il faut se détourner du nom de *parthénos*, ambigu et réticent. C'est un regard qui est à interpréter, celui qui fixe les règles de la sexualité, les limites d'un statut.

### *Vraie ou fausse vierge*

Plutarque attribue à Solon une loi terrible : un père ou bien un frère aîné a le droit de mettre en vente une *parthénos* (fille ou sœur) qu'il aurait surprise en flagrant délit de séduction subie<sup>20</sup>. Cela signifie que si le mâle responsable d'une jeune femme pubère découvre une liaison sexuelle clandestine, il est autorisé à traiter sa conjointe comme un membre à résilier, comme un corps devenu étranger. Seule circonstance où Solon consent qu'un être libre et athénien puisse subir le sort d'un esclave, une activité sexuelle prématrimoniale est apparemment un attentat des plus graves contre les lois de la parenté et de l'alliance. Un viol, aussi bien que des amours qui se passent de la convention entre chefs de famille, porte atteinte à l'autorité souveraine du père sur la fille qu'il doit donner et brouille les voies contrôlées de la reproduction légitime. Par conséquent, le père exerce son pouvoir non pas dans l'*ekdosis*, mais dans une vente ; et l'enfant qui habite sa fille, sorte de métèque parasite, infiltré au cœur de la maison comme par une porte non surveillée, sera donc expulsé avec celle qui l'a introduit.

Ce témoignage juridique montre sans nuances que la sexualité d'une *parthénos*, cette sexualité que son nom semble ne pas exclure, se heurte en fait à une limite tranchante : son dépistage, c'est-à-dire, son existence manifeste. Ce n'est pas un détail. Le droit reconnu au père de vendre sa fille séduite implique bien sûr qu'il peut arriver à une *parthénos* de faire l'amour ; mais il prouve surtout qu'à peine l'événement constaté, la jeune fille connaît un changement de sa vie, de tout son être bien plus définitif et radical que le mariage, combien plus significatif et marquant que la transformation du mot qui la désigne. Par la vente, elle est comme exposée : elle est jetée irréversiblement hors du réseau de relations affectives où elle conduit son existence de femme non mariée, hors du lieu qui la fait être exactement une *parthénos* et non une épouse ou une hétaire<sup>21</sup>. Selon la tradition, un archonte d'Athènes préféra pour sa fille qu'un inconnu avait « corrompue », un châtement plus draconien : il la livra en pâture à un cheval que plusieurs jours de jeûne avaient poussé à la furie. Ce fut une peine extraordinaire, commente Diodore de Sicile<sup>22</sup>, mais qui élucide l'esprit de la loi solonienne, mise à mort maquillée et sans souillure. Possible dans l'ordre des événements, la vie sexuelle d'une jeune fille est rigoureusement interdite : dissimulation, clandestinité et secret seront sa condition nécessaire. S'il arrive qu'une jeune fille ne change pas de nom dans une relation préconjugale, c'est qu'une telle aventure est comme inexistante : une fois découverte, elle écrasera par contre sa victime. Le verbe *diaphtheirein*, qui dit la séduction, désigne en fait une action qui défait, désagrège, anéantit. Une défloration peut représenter soit un épisode inaperçu (comme pour Créuse dans l'*Ion* d'Euri-

pide, par exemple) soit une catastrophe létale (comme dans la plupart des récits sur le sujet) : ce qui tranche est l'œil du père, gardien du trésor.

C'est le rôle déterminant joué par le savoir et le voir dans l'identification d'une vierge qui définit le sens du mot *parthénios* (ou *parthénias*). Ce dérivé qui encourage à tenir pour certaine l'inexistence de la virginité en Grèce ancienne est, en fait, parfaitement trompeur. Pollux, mais il n'est pas le seul, en donne la glose suivante : « *Parthénias* est celui que quelqu'un a fait avec une *parthénos* qui semble l'être, en dehors d'une cohabitation légale ; *skótios*, obscur celui qu'on a engendré clandestinement ou bien qu'une femme a enfanté en se cachant<sup>23</sup>. » *Une parthénos qui semble l'être* : autrement dit, une fausse vierge, une femme dont la maternité était inattendue ; une jeune fille non mariée dont l'enfant qui naît vient démentir la *parthénia* implicite dans le statut de *parthénos*. La compétence linguistique du lexicographe nous autorise et nous astreint à entendre une *antiphrase*, là où une interprétation purement référentielle se bornerait à décoder le mot *parthénios* comme la désignation plate et technique du fils naturel. Au contraire, loin de démentir la virginité de toute femme grecque, ce mot est allusif, insinuant, ironique : euphémisme parfois franchement insultant, il exprime le souvenir d'une virginité perdue sans éclat, mais non sans séquelles. Gonflant le ventre de sa mère ou bien revenant soudainement, l'enfant d'une vierge sera le seul signe, la seule preuve d'une vérité autrement insaisissable<sup>24</sup>.

Entre Solon et Pollux, la littérature grecque concorde et ne cesse de confirmer que la sexualité d'une *parthénos* est inséparable de son refoulement. « Mariage caché », *kryptòs gámos*, selon le mot d'Euripide, elle se définit par rapport au rituel du mariage, au *gámos*, dont le but essentiel est de rendre public le commencement d'une connivence sexuelle. N'étant pas reconnue comme la conduite féconde d'une épouse ; n'étant pas affichée comme le métier d'une prostituée, la sexualité d'une jeune fille s'inscrit dans un silence. Car l'ambiguïté de la *parthénos* repose sur un comportement impératif et nécessaire : une jeune fille nubile ne fait pas l'amour. L'interdit est si fort et l'attente sociale si fixée à la coïncidence d'un âge avec la chasteté que l'infraction en est comme ineffable.

### ***Hymen hyménée***

N'est-il pas surprenant à nos yeux que, d'une part, une jeune fille puisse perdre sa *parthénia* sans pour autant cesser d'être appelée *parthénos*, tandis que la découverte d'une relation sexuelle avant le mariage entraîne pour elle la réputation voire la mort ? La pénétration d'un sexe masculin déflore une vierge, mais cet événement n'existe que si le regard familial et social le rencontre ou bien si ses effets de fécondité l'accusent : l'état parthénique relève de la sexualité, donc du corps, mais sa fin seule est susceptible d'être vue.

En fait, la question essentielle n'a pas encore été posée : qu'est-ce qui marque spécifiquement une jeune fille quant au corps ? Est-ce que les Grecs connaissent une partie du sexe dont l'effraction, *qua rupta*, selon le mot de Servius, fait qu'une femme n'est plus vierge ? Les Grecs anciens assignent-ils à l'anatomie de l'organe génital féminin la fonction de dire la vérité sur la vie sexuelle d'une jeune fille ?

Mantique et ordalie permettent d'interroger l'intégrité d'une femme à travers des signes qui rendent manifeste aux yeux des hommes un secret qui est accessible déjà à la clairvoyance divine. L'objet de l'enquête oraculaire échappe cependant à la compétence médicale, et les épreuves de virginité ne visent pas une région du corps. La blessure, l'appétit du serpent, la musique spontanée et l'ouverture des portes d'une caverne révèlent un épisode du passé : c'est la *parthénos* entière qui subit l'examen. Sa vie est jugée, ce qu'elle dit est authentifié ou démenti : il n'y a pas lieu à constat ni à diagnostic. Si le statut d'une *parthénos* se définit par la croyance des autres en son intégrité, qu'en est-il en Grèce de cette réalité concrète, de ce voile anatomique qui porte, pour nous, un nom grec et qui semble être évoqué, sinon invoqué, dans l'hymne chanté le jour des noces, depuis l'époque archaïque ? D'une part, la dérivation *parthénos* – *parthénios* conduit l'helléniste vers des jeunes filles dont le corps serait étranger à la virginité physique, mais il existe, par ailleurs, une proximité lexicale inquiétante qui risque de fonder dans la langue même l'idée d'un sexe féminin originellement scellé : *hymen* désigne le tissu membraneux, la membrane ; et le chant nuptial s'appelle *hyménaios*.

*Hymen*, *hyménée* est le cri lancé par le cortège qui accompagne la mariée vers la maison de l'époux<sup>25</sup>. Photius, dans la *Chrestomathie de Proclus*, en rassemble trois interprétations étymologiques : « Il dit que l'hyménée était chanté aux mariages pour exprimer le regret et la recherche d'Hyménée, le fils de Terpsichore, qui, dit-on, disparut le jour de ses noces. D'autres disent que c'est pour honorer Hyménaios d'Athènes, car celui-ci, dit-il, poursuivit un jour des brigands et leur arracha des jeunes filles attiques qu'ils avaient enlevées. Quant à moi, voici mon opinion : *hyménaie* est une exclamation pour présager une vie de bonheur, et on se joint ainsi aux prières des époux pour qu'ils trouvent dans le mariage une communauté accompagnée de tendresse ; cette prière étant formulée en dialecte éolien, quand on leur dit *hyménaie*, c'est comme si on leur souhaitait d'habiter en commun (*hyménaiein*) et d'avoir la concorde (*homonoein*) en demeurant toujours ensemble<sup>26</sup>. » Dans le prolongement d'une tradition ancienne, Proclus est censé identifier la clameur du mariage à une lamentation funèbre : voix d'un *pothos*, nostalgie pour un absent.

Pindare est l'auteur d'un thrène, dont il nous reste un fragment exigü<sup>27</sup>, qui fait d'Hyménée un poète aussi malheureux qu'Orphée, car il aurait connu une mort prématurée alors qu'il commençait à goûter aux joies du mariage. Et les Orphiques, observe Apollodore<sup>28</sup>, attribuent à Asclépios une résurrection d'Hyménée. Mourir le jour des noces et porter un nom aussi évocateur entraînent fatalement ce personnage à passer pour une allégorie de la défloration nuptiale. Dieu qui habite la *membrana virginalis*, Hymen serait la victime de la première nuit. En faisant état de la même tradition, Servius précise les circonstances de la mort : « Certains disent qu'il fut un jeune homme qui, le jour des noces, fut écrasé sous les murs de la maison. Pour cela, il est nommé dans les mariages en guise d'expiation<sup>29</sup>. » L'onirocritique est suggestive ; « Épouser une vierge (*parthénos*), pour le malade, signifie la mort : car toutes les cérémonies qui accompagnent le mariage accompagnent aussi les funérailles », écrit Artémidore<sup>30</sup>, en spécifiant que le mariage avec une fille déjà déflorée est au contraire un rêve rassurant.

Le jour et le lieu des noces seraient-ils donc l'occasion et le théâtre d'une

mise à mort ? La fête n'évoquerait-elle qu'une passion, en célébrant le deuil d'un voile déchiré ? A la suite d'A. Brelich qui a interprété tout le rituel de l'*arkteia* à Brauron comme le trépas d'une *parthénos* avant le mariage, c'est-à-dire avant de devenir une autre, une femme<sup>31</sup>, il serait possible d'envisager un modèle du *gamos* comme *télos*, au sens de fin dernière : destruction de la virginité dans le corps que le récit mythologique transposerait dans l'histoire infortunée du héros *Hyménaios*. Or, ce n'est absolument pas vers une telle hypothèse que nous conduisent les textes anciens.

L'accident qui provoque la perte d'un époux ne symbolise pas, pour les Grecs, la fracture d'un hymen féminin. Nous sommes autorisés à le dire parce qu'une exégèse anatomique existe : elle apparaît tardivement et elle prend place à côté de la version mythologique à laquelle nous avons fait allusion, en étant énoncée comme « une autre raison du mot ». Dans la série des racines possibles pour le mot *hyménaios*, le commentateur de Virgile introduit l'observation suivante : « Il est aussi une autre raison du mot, car on dit que l'*hymen* est une certaine membrane pour ainsi dire virginal<sup>32</sup>. » L'explication positive ne fournit pas au grammairien la clé qui lui permettrait de déchiffrer le mythe et de mettre en pleine lumière l'origine d'une image : au contraire, elle semble avoir été incluse par un scrupule d'exhaustivité. *Quaedam membrana... quasi virginalis... esse dicitur* : le dosage des termes laisse apercevoir une circonspection méfiante, comme si, non seulement la pertinence linguistique, mais l'existence même d'un oui-dire autour d'une membrane pour ainsi dire virginal n'était pas vraiment crédible. Servius, d'ailleurs, n'en fait pas mystère : la bonne étymologie renvoie à l'histoire d'Hyménée d'Athènes, protagoniste d'un amour héroïque et d'un mariage heureux. L'anatomie reste une rumeur vague, et l'idée que l'invocation nuptiale remémore un décès tragique est une erreur, *falsum est*<sup>33</sup>. La même attitude, critique à l'égard d'un mariage troublé par le souvenir d'un disparu et, pour le moins, hésitante envers une exégèse « naturaliste », comme le dirait un scholiaste<sup>34</sup>, se retrouve dans la compilation du troisième des *Mythographes du Vatican*. Ce savant du IX<sup>e</sup> siècle-X<sup>e</sup> siècle qui se proclame non seulement chrétien mais aussi catholique, se borne à paraphraser Servius. D'un côté, il reprend la version toujours anonyme du nom grec de la membrane : « On appelle d'ailleurs *hymen*, en Grec, la membrane qui est au sens propre le sexe féminin, dans laquelle on dit qu'ont lieu les accouchements. Pour cela, Hyménée est dit dieu des noces. » D'autre part, il fait état de l'opinion de Servius à propos de l'évocation funèbre : « Car qu'Hyménée adolescent, comme certains disent, ait été écrasé par la maison, le jour des noces, et que son nom soit invoqué dans les mariages pour expiation, cela Servius affirme que c'est faux<sup>35</sup>. »

La dérivation gynécologique ne rencontre pas la faveur des historiens anciens des genres lyriques, fût-ce sous la forme très intéressante qu'elle assume dans le texte que nous venons de citer. (Ici, en effet, la membrane grecque est plutôt *féminine*, *muliebris*, que virginal, car elle coïncide avec le tissu du vagin, sinon de l'utérus. Dans l'anatomie ancienne, et nous le verrons clairement grâce à Soranos, les parois du sexe féminin sont membraneuses ; nous dirions des muqueuses.) Bref, le corps de la *parthénos* ne les retient pas, et si Photius n'y fait même pas allusion, Servius choisit l'hypothèse mythologique. Hyménée était un garçon très beau, un éphèbe si plein de grâce que, pour ne pas quitter

## RECHERCHES EN COURS

des yeux la jeune fille dont il était amoureux, il pouvait se dissimuler au milieu d'un groupe de *korai* sans que son sexe fût reconnu. Contraint d'aimer en silence, et sans espoir d'épouser, l'enfant d'une très bonne famille de la ville, lui qui était d'origine modeste, il parvint enfin à révéler sa virilité et son courage et à faire valoir son désir. Car, un jour, des pirates enlevèrent la troupe des nobles vierges athéniennes : Hyménaios se trouvait parmi elles, donc *tamquam puella raptus est*. Mais dès que les brigands, après avoir amené leur butin dans une région désertique, furent pris par le sommeil, le jeune homme bondit et les extermina. Avant de rendre aux notables de la ville leur trésor, il imposa un marchandage : les jeunes filles contre la main de celle qu'il aimait. Le change fut accepté et Hyménaios vit son vœu s'accomplir : « Il obtint en mariage la vierge qu'il désirait. Et puisque cette union avait été heureuse, il plut aux Athéniens que le nom d'Hyménée fût présent dans toutes les cérémonies nuptiales<sup>36</sup>. »

En fait, cette question étymologique n'a jamais été réglée. Déjà dans l'Antiquité, on voit surgir les conjectures les plus disparates. En dépit d'une proximité si apparente et si plausible, le chant de l'Hyménée entretient avec l'hymen de l'histologie une relation obscure. A défaut de témoignages ethnographiques sûrs, c'est donc à la littérature médicale et gynécologique qu'il faut avoir recours. De la part de scientifiques qui sont également de bons connaisseurs des croyances et des traditions populaires, comme les Hippocratiques ou Aristote, nous pouvons attendre des renseignements décisifs.

Or, si surprenant que cela puisse apparaître, pour les yeux comme pour les mains des praticiens grecs, le sexe féminin n'est pas originellement scellé par une cloison membraneuse. L'anatomie que l'on peut reconstruire à partir des thérapies hippocratiques, ne fait jamais état d'un *hymen* propre à la *parthénos*. Malgré son acribie analytique et nomenclatoire, Aristote lui-même ne va pas jusqu'à voir et décrire un diaphragme logé à l'ouverture du sexe de la jeune fille. Aucun barrage naturel n'est censé faire obstacle à ce qui représente la santé du corps de la femme : la fissure à travers laquelle s'écoule le flux purificateur du sang menstruel n'est pas pensée comme une blessure cousue.

### *Un problème histologique*

En tant que type particulier de tissu, la membrane (*ho hymen*) est un objet bien connu dans la médecine ancienne. Elle est d'ailleurs un élément précieux et fondamental de la structure du corps animal. Chacun des organes vitaux et tous les os sont enrobés d'une pellicule aussi légère qu'indispensable à leur fonctionnement et à leur bonne conservation. Un passage aristotélicien de l'*Histoire des Animaux* qui examine, après les poils, les hymens, en donne une description selon le catalogue de leurs lieux. « Il existe également des membranes dans tous les animaux sanguins. La membrane ressemble à une peau serrée et fine, mais elle est d'un genre différent : en effet, elle ne se déchire pas et n'est pas extensible. Chacun des os et chacune des viscères est entouré de son hymen, chez les grands animaux comme chez les petits : mais on ne les perçoit pas chez les petits parce qu'ils sont tout à fait fins et ténus<sup>37</sup>. » Subtils jusqu'à l'invisible, mais résistants et élastiques, les hymens habillent chacune des parties internes de l'organisme, de même que la peau recouvre et contient le corps entier. Les plus

étendus entourent le cerveau et le cœur, car, si tous les viscères ont besoin d'être protégés par une gaine, cette défense sera plus importante pour les parties maîtresses de la vie. Mais ce fin tissu qui réunit tant de qualités apparemment incompatibles, la nature ne l'a pas réservé au seul emploi de cuirasse transparente. L'épiploon, le mésentère et le diaphragme sont pour Aristote autant d'organes-hymens. L'épiploon est une membrane de graisse et de suif qui, partant « du milieu de l'estomac, dans la partie où se trouve tracée une sorte de couture, s'étend sur le reste de l'estomac et sur la masse des intestins ». Le mésentère est aussi un hymen sillonné de nombreux vaisseaux qui sont autant de racines puisant dans les entrailles la nourriture transformée en suc. Quant au diaphragme, il existe comme son nom l'indique pour être une cloison et un barrage : il est situé au-dessous du cœur afin que le principe de l'âme sensible « ne ressente aucun dommage et ne soit pas tout de suite atteint ni par l'exhalaison qui se dégage de la nourriture, ni par l'excès de chaleur étrangère qu'elle répand »<sup>38</sup>. Véritable clôture, tendue à la frontière entre le haut et le bas de façon à filtrer la montée d'une vapeur nocive à l'organe principal, l'hymen phrénique est investi d'une fonction si proche de celle que pourrait revêtir le pannicule virginal que le silence d'Aristote est d'autant plus significatif. « Une membrane isolée, une fois sectionnée, ne se ressoude pas »<sup>39</sup> : il ne manque vraiment rien à l'hymen grec pour devenir ce voile protecteur, impossible à repriser, qui nous est si familier sur les lèvres de l'*aidoion* (partie honteuse) d'une vierge. Mais, si plausible qu'il soit, ce rôle ne prend pas forme.

Entre 169 et 195 de notre ère, Galien écrit à Rome un manuel de dissection à l'usage des praticiens, *Anatomicae administrationes*. Conçu comme un guide destiné à conduire la lame de l'anatomiste à travers les interstices du corps, ce livre consacre une attention aiguë aux membranes dénombrées par Aristote. Un technicien habile sera celui qui réussit à « déhouser » les organes de la nutrition sans excorier le grand hymen qui adhère à leur surface, après avoir su décortiquer chaque membre, sans déchirer la membrane qui s'étend sous le *derma* extérieur. Une fois qu'il aura décollé et déployé le péritoine, toile d'araignée et chemise des entrailles, l'anatomiste visera les organes de la respiration. Là aussi, sa première tâche sera celle de l'écorcheur, car un autre habillage, membrane par sa consistance et tunique par son usage, revêt les poumons d'une autre toile d'araignée. Le même geste délicat, fruit d'une patience magistrale, se répétera pour mettre à nu le cœur et finalement le cerveau. Pour Galien l'hymen est une partie homogène, à savoir un tissu dont la diffusion est imposée par une double utilité : de liaison et de partage. De la tête aux dernières articulations de l'animal, la membrane est là pour parfaire avec sa texture tenace et souple la connexion des organes en même temps que leur distribution dans l'espace. Il faut mesurer l'importance que ce médecin, si profondément imprégné de la téléonomie aristotélicienne, assigne à l'utilité spécifique de chaque élément. Il faut remarquer son admiration étonnée devant la beauté des œuvres naturelles et devant la sagesse infailible de *Physis* qui a voulu l'ornement là où il convenait, et la protection là où elle était attendue. Ainsi on comprendra que la membrane virginale est absente non pas dans un corps approximativement observé, mais dans le meilleur des corps possibles. Dans l'œuvre admirable de la nature, l'hymen est omniprésent. Sauf dans la vulve des jeunes filles.

## RECHERCHES EN COURS

« Ceci est mon dernier livre sur l'utilité des parties du corps humain », écrit Galien en introduisant le xvii<sup>e</sup> livre du traité *De usu partium*, « Il ne reste rien de quoi je n'ai parlé en particulier ». Plus loin, il s'excusera d'avoir pris en considération des parties du corps non pertinentes en vue de la thérapie, par seul devoir d'exhaustivité. En effet, nous sommes éclairés sur la fonction des parties maîtresses comme des instruments accessoires. Nous recevons l'explication *per causas* de la barbe, des cils, des poils du pubis et des fesses : autant de ressources naturelles de la pudeur et de la dignité humaine. Nous y lisons aussi un portrait du sexe féminin bien plus détaillé que les exposés d'Aristote : on distingue les lèvres et le clitoris, mais pas une seule allusion n'est faite à un hymen virginal<sup>40</sup>.

### *De l'atrésie*

Si l'on se souvient de l'intérêt vigilant que Galien prêle à la tradition médicale, par le commentaire, la citation et la polémique, un silence si obstiné pourrait laisser croire que la question n'a jamais été posée. Et nous pourrions, ici, tenir les mêmes propos qu'A. Paré : « Aucuns anatomistes ont voulu dire qu'au milieu du col de la matrice les pucelles ont une membrane ou pannicule, appelé pannicule virginal. Et au premier coït et combat vénérien, ledit pannicule est rompu. Ce qui n'est vraisemblable. Car en l'anatomie des vierges on ne trouve point ce pannicule, joint aussi que Galien n'en fait aucune mention<sup>41</sup>. » En fait, malgré Galien, nous disposons d'un témoignage précieux et de grande autorité que nous livre Soranos, physicien de l'école méthodiste. Originaire d'Éphèse et professant à Rome à l'époque de Trajan et d'Hadrien, donc au début du siècle dont Galien verra la fin, ce médecin écrivit un nombre considérable d'œuvres où la gynécologie occupe une place importante. Il composa un traité, *Gynaikeia*, dont une partie nous est conservée en grec, tandis que deux versions nous restent en latin<sup>42</sup>. Véritable abécédaire pour accoucheuses, ce manuel de pathologie féminine contient une morphologie préliminaire des parties sexuelles.

Le sexe féminin, dit Soranos, est appelé sinus féminin. Il est un hymen nerveux. C'est là qu'a lieu le rapport sexuel. Il ressemble à un intestin dont la partie intérieure est plus spacieuse, tandis que l'extérieure est plus étroite. A cette définition du vagin qui est lui-même identifié à une membrane, fait suite une série de remarques concernant spécifiquement la *parthénos* :

Chez les vierges, le vagin est affaissé et plus étroit (que chez les autres femmes) parce qu'il est pourvu de rides retenues par des vaisseaux qui prennent leur origine dans l'utérus et qui, au moment de la défloration, produisent de la douleur par le déplissement des rides : ils (les vaisseaux) éclatent et de là vient l'excrétion du sang qui s'écoule habituellement. En effet, le fait de croire qu'une fine membrane pousse au milieu du vagin en faisant un barrage transversal dans le sinus, et que c'est cela qui se déchire soit dans les déflorations douloureuses, soit quand les règles font irruption trop vite, et que cette même membrane, en persistant et en devenant plus épaisse, cause la maladie dite atrésie (imperforation), *cela est une erreur*<sup>43</sup>.

A ma connaissance, ce texte contient la première mention d'un hymen virginal dans la littérature médicale grecque. C'est le seul passage sur le sujet que retienne Oribase, au IV<sup>e</sup> siècle de notre ère, dans ses *Iatrikai synagôgai*. Témoignage inestimable, mais, hélas, trop réticent, il crédite une opinion qui reste anonyme : s'agit-il d'une théorie médicale non partagée, ou bien d'un préjugé populaire ? Exprime-t-elle le point de vue d'une gynécologie chrétienne, ou une conception païenne, mais romaine, de la défloration féminine ? Fait-elle partie des notions imprécises que répandent les sages-femmes ? Il est difficile de répondre. A titre d'hypothèse l'on pourrait dire que la mise au point de Soranos vise des interlocuteurs relativement compétents et familiers du savoir ou du moins de la pratique médicale, parce qu'elle rejette non seulement l'idée d'un hymen vaginal, mais aussi la dégénérescence qui lui est attribuée. Soranos démontre la fausseté d'une étiologie : ce n'est pas vrai, dit-il, que l'atrésie est provoquée par la sclérose d'une membrane normalement fine et légère dont toute jeune fille serait dotée par nature.

En premier lieu cet hymen ne se découvre pas dans la dissection ; en deuxième lieu, il faudrait que chez les vierges quelque chose fasse résistance à la sonde ; or, jusqu'à présent, la sonde pénètre jusqu'au fond. En troisième lieu, si, en éclatant lors de la défloration, la membrane occasionne de la douleur, une douleur devrait nécessairement se produire avant la défloration, lors de l'apparition des règles et, lors de la défloration, il ne devrait plus y en avoir. Du reste, si cette membrane en prenant de la consistance donnait lieu à la maladie de l'imperforation, elle devrait se rencontrer constamment au même endroit, de la même manière que, pour ce qui regarde les autres parties, nous voyons invariablement chacune occuper l'endroit qui lui est propre. Or, dans l'état actuel des choses, chez les femmes imperforées, la membrane qui bouche le canal se trouve tantôt à la hauteur des lèvres en étant à notre portée, tantôt au milieu du vagin, d'autres fois encore au milieu de l'orifice de l'utérus<sup>44</sup>.

Praticien qui se réclame de l'évidence offerte par la dissection comme de l'expérience clinique, Soranos n'hésite pas à évoquer la logique du corps et de ses lieux à côté des preuves acquises par le couteau et par la sonde. Le partage est fondamental entre ce qui, composante naturelle de l'organisme, est toujours à sa place et ce qui, phénomène pathologique, apparaît sous des formes et à des emplacements variés. Un chapitre des *Gynaikeia*, connu par la seule version latine, traite spécifiquement des trois types d'imperfection qui correspondent aux positions possibles de la membrane-diaphragme. Un rideau imperméable qui viendrait faire obstacle soit à trois fonctions (coït, conception et accouchement), soit à deux ou bien à une seule des phases reproductives, sera évidemment considéré comme une excroissance. Un hymen, si une jeune fille a l'infortune d'en être affligée depuis sa naissance, est une anomalie qu'il faut faire vite disparaître : il faut le tailler pour que ce corps de femme retrouve son anatomie propre<sup>45</sup>.

Une telle infirmité congénitale n'est pas négligée par la nosographie hippocratique : la méninge (car le tissu membraneux a plusieurs noms) est un cas d'infécondité par obstruction des voies utérines. « Si la femme ne reçoit pas la semence bien que les menstrues viennent régulièrement, lit-on au chapitre 20 des *Maladies des femmes* I, c'est qu'une membrane (*mēnix*) est devant. »

## RECHERCHES EN COURS

Une fois que l'inspection manuelle a relevé la présence du « problème », *to problēma*, il faut préparer un tampon (à base de résine, fleur de cuivre et miel, emballés dans un petit linge) que l'on introduira le plus profondément possible. Le pessaire retiré, la patiente se lavera avec du vin tiède ou du myrte qui aura cuit. Toutefois, poursuit le médecin, le remède décisif consiste à intervenir à l'aide d'un scalpel afin d'exciser la tunique. A aucun moment, ni dans ce passage ni ailleurs, les gynécologues de l'époque classique ne parlent d'une éventuelle version normale et virginal de l'atrésie. Quant à Aristote, si attentif aux phénomènes tératologiques, il ne fait pas mention de la membrane elle-même. Il relève cependant l'anomalie d'un orifice utérin soudé : l'occlusion peut céder lors de l'écoulement des règles, le cas échéant, il faut ouvrir avec une incision. Car cette clôture de la bouche reproductive est aussi anormale que le serait l'obturation du pénis et de l'anus, autant de monstruosité rares, mais déjà vues, conclut le philosophe<sup>46</sup>.

Depuis le *Corpus hippocratique* jusqu'à la *Gynécologie* de Soranos, se parfait la connaissance du *pathos* qui frappe douloureusement, bien que sporadiquement, le corps des *parthénoi*. Et Soranos défend précisément la nature malsaine de l'atrésie. Mais ce plaidoyer contre le pannicule virginal est extrêmement significatif, car son auteur s'avère être, en même temps, un fervent théoricien de la *parthénia* conservée, cultivée et respectée. En médecin et au nom de la santé exclusivement, il tranche entre ceux qui soutiennent que la virginité permanente est salutaire et ceux qui sont de l'avis contraire : il se prononce résolument pour la chasteté absolue, conduite physiquement hygiénique. L'excellent état des prêtresses en est la preuve, à condition que la vie sédentaire et inactive auprès du temple ne les fasse pas grossir et ne trouble pas leur cycle<sup>47</sup>.

L'idée d'un hymen, parure naturelle d'une vierge, est donc doublement superflue : en premier lieu, elle n'est pas nécessaire pour expliquer le traumatisme sanglant de la défloration, qui devient ainsi l'effet d'une première pénétration violente à laquelle un sexe jamais encore desserré réagit péniblement. Ensuite, et le texte de Soranos est pour cela capital, le fameux pannicule est parfaitement inutile pour penser et priser la virginité elle-même. C'est-à-dire que nous voyons ici fonctionner *in vitro*, à l'intérieur d'un livre, cette compatibilité extraordinaire qui se trouve au cœur de la conception grecque de la virginité : perdre la *parthénia*, mais pouvoir cacher ce qui est uniquement un événement biographique susceptible, certes, d'être épié, sans être toutefois vérifiable sous forme de déchirure, d'effraction ; connaître une véritable virginité physique, à savoir un corps et un sexe intacts (jamais touchés), mais ne pas avoir d'hymen.

Le regard qui contrôle la sexualité d'une jeune fille ne saurait prendre la forme de l'expertise médicale, mais se concentre dans la vigilance, dans cette sévérité de l'œil paternel qui veille sur un état plutôt que sur un détail anatomique. Indifférents à l'inspection digitale, peu sensibles à la valeur probatoire des ordales, les Grecs semblent compter sur le flagrant délit ou bien sur l'apparition d'un *parthénios* comme uniques et infaillibles témoignages. Comme le dit Poséidon en prenant congé d'une jeune fille dont il vient de cueillir les prémices, les amours des immortels ne sont jamais infécondes et, les amours des hommes grecs, pourrions-nous ajouter, devaient l'être rarement. A condition de l'occulter, ce qui n'est pas impossible, la sexualité d'une *parthénos* est impalpable. Mais jusqu'à quel point est-il aisé pour une vierge grecque de dérober des

relations sexuelles en effaçant leur effet, ce « signe » non moins physique qu'une méninge en lambeaux, le petit corps plein de vie qui se met à croître au creux de son ventre ? Autrement dit, pourrions-nous joindre l'inexistence de l'hymen au dossier de la belle tolérance sexuelle dont la Grèce païenne serait ornée, puisqu'une fille-mère aurait le choix entre l'avortement et l'exposition de son enfant ? Les récits de séduction culminent inmanquablement avec la découverte, l'exil ou la mort de la malheureuse qui, soit dit en passant, aura le plus souvent subi un viol. Une histoire exemplaire, celle de Créuse dans l'*Ion* d'Euripide s'éclaire pleinement si l'on accepte que, d'une part, Créuse est une *parthénos* et pour son père qui ignore son « mariage caché » et pour l'homme qu'elle épouse, non moins ignorant et impuissant à découvrir quoi que ce soit. Mais, par ailleurs, Créuse a vécu avec angoisse le rapt ; tout en échappant à l'autorité de son père par des subterfuges efficaces, elle a pourtant payé, en devenant stérile. Apollon ne s'est pas transformé en pluie pour séduire Créuse, il n'a pas quitté son corps de mâle pour déflorer la vierge mortelle : avec son sexe il ne laisse, il est vrai, aucune trace de fracture. Toutefois il y a son fils, cet Ion que sa mère ne parvient pas à supprimer et qui revient, inexorable<sup>48</sup>.

Si on oublie l'hymen, le tableau se fait clair, tous ses aspects s'expliquent. L'attitude des historiens grecs parlant des épreuves de virginité, par exemple : comment pourraient-ils ne pas comprendre des procédures qui permettent de révéler la vraie *parthénos* en démasquant la fausse, alors que, pour un Grec, la perte de *parthénia* se dissimule si naturellement ? Mais nous mesurons surtout l'importance des *parthénioi* comme corps du délit et l'hypertrophie du regard paternel. On reconnaît une manière autrement brutale de pointer, braquer, traquer l'intégrité des femmes : certes, ce n'est pas une insouciance partagée que l'on voit surgir à son égard.



Une objection pourrait être avancée contre l'inexistence de l'hymen en Grèce ancienne, car il est un texte hippocratique, fragmentaire, qui identifie les malaises dont sont affectées parfois les vierges, à une suffocation par le bas. Selon l'auteur du traité *Sur les maladies des jeunes filles*, la puberté expose les femmes au déchaînement de la folie parce que leur corps, totalement fermé, étouffe : il retient le sang des premières règles, et cette humeur emprisonnée se répand aveuglement en quête d'une issue, coupe le souffle et donne l'envie de s'étrangler. Face à ce syndrome, il ne faut pas que les victimes aillent offrir leurs vêtements à Artémis comme le veut la coutume : le mieux pour elles est de se marier et d'avoir des enfants. Leur corps a besoin d'être ouvert et la *katharsis* menstruelle, cette saignée physiologique, ne doit pas rencontrer d'obstacles ; s'agit-il d'une membrane pour autant ? Si c'était le cas, nous aurions ici l'exemple d'une superbe atrésie psychosomatique, attendu que le gynécologue dénonce et décrit une *maladie*. En fait, ce texte acquiert une cohérence majeure si on l'émancipe d'un tel sous-entendu : ce sont les voies par lesquelles le sang coule jusqu'à l'utérus à partir de tout l'organisme qui sont atrophiées et trop fines. Le coït et surtout la maternité ont le pouvoir de stimuler la dilatation de ces vaisseaux et de les rendre adéquats à leur usage. « Je dis qu'une femme qui n'a pas d'enfants est affectée d'une façon plus grave par les

## RECHERCHES EN COURS

menstrues que celle qui a des enfants. En effet, l'accouchement a rendu à celle-ci les veines plus coulantes pour les règles et la matrice s'ouvre davantage<sup>49</sup>. » C'est le réseau hydrographique autour de l'utérus qui empêche la circulation et l'évacuation du sang féminin, c'est l'orifice de la matrice qui retient le sang.

Mais nous rencontrons à ce propos la question à laquelle il serait le plus intéressant et le plus utile de répondre : comment est-il pensé, positivement, le sexe d'une femme qui n'a jamais fait l'amour ?

Une série d'indications ethnographiques qui montrent la solidarité permanente de la chasteté avec le silence et, au contraire, de la sensualité avec la parole et la nourriture, permettent d'affirmer que le sexe d'une *parthénos* authentique est sans doute fermé : ses lèvres, *cheilē*, se touchent comme celles d'une bouche close. La prophétesse d'Apollon à Delphes, selon une tradition populaire rapportée par Diodore de Sicile, devait préserver sa virginité pour garder le secret des oracles rendus<sup>50</sup>. Galien énonce l'analogie dans un passage très suggestif : « Les excroissances de peau sur chaque bord du sexe féminin sont une protection qui empêche que la matrice ne prenne froid (...). De même que la lnette est une protection pour le pharynx, ainsi l'est pour la matrice ce que l'on appelle "nymphé" car elle recouvre et empêche de se refroidir l'orifice du col de l'utérus, qui aboutit dans le vagin de la femme »<sup>51</sup>. Semblable à la cavité orale, le sinus féminin n'est pas obturé par un obstacle provisoire, mais il jouit d'une défense permanente : une nymphé gardienne (qui doit son nom au fait d'être parée d'un voile, comme une mariée, *nymphē*<sup>52</sup>) ; un couple de lèvres, dites lèvres-de-myrrte, qui entretiennent la chaleur intérieure. Soranos dit qu'elles sont épaisses et charnues : devant, elles aboutissent au clitoris et, vers l'arrière, elles se présentent comme si on les avait arrachées l'une à l'autre<sup>53</sup>. Le vagin de toutes les femmes est donc à l'abri du froid grâce au clitoris et aux bords escarpés qui se referment sur lui pareils à des ailes. Mais ces lèvres qui sont la partie essentielle de la vulve prolongent à l'extérieur du corps le *stoma*, la bouche, dont est pourvu l'utérus : bouche qui est à même de se clore, *symmyein*, entièrement dès que débute une grossesse.

L'*aidoion* féminin est doublement évocateur de l'oralité sur le plan descriptif du vocabulaire anatomique ; on ne rappellera pas ici les interférences multiples entre sexualité, nourriture et parole, dont l'image monstrueuse du vomissement des petits fournirait un exemple saisissant. Une vulve est une bouche au fond de laquelle s'en ouvre une autre : *parthénia* sera leur discrétion ou leur jeûne. Mais le silence originaire de toutes les lèvres féminines n'est garanti que par leur contact : l'événement de l'initiation sexuelle éloigne les marges d'une blessure qui est déjà là, parure naturelle d'un corps entrouvert, réceptif, fécond. *Parthénia* abandonne une jeune fille le jour des noces, comme si elle ne devait plus retourner<sup>54</sup>, car la destinée d'une épouse est certainement de s'accomplir entièrement et pour toujours dans la vie conjugale qui commence. Mais, même si du sang jaillit, même si le désir masculin a été violent et rude, aucun tissu ne sera irrémédiablement lacéré, irréversiblement fendu.

Si le trait le plus significatif de la virginité grecque est l'absence d'hymen, encore plus intéressante nous apparaîtra l'observation comparatiste de Jean Chrysostome, amorce de ce travail. Car aux Grecs ignorants du pannicule et reconnus à juste titre comme des estimateurs de la *parthénia* et même des

connaisseurs de la naissance virginale, nous pouvons opposer les juifs, dont le mépris pour la virginité et l'Unique Fils de vierge accrédité par le christianisme, est compatible avec des pratiques d'affichage de la défloration sanglante, étrangères au rituel grec<sup>55</sup>. Selon P. Saintyves, auteur d'une étude de folklore sur les naissances virginales, c'est à l'intérieur de la culture grecque et non de la culture juive que prend forme l'idéalisation de la parthénogenèse du Christ, dans le prolongement d'une « piété toute païenne »<sup>56</sup>. Mais à la différence de la *parthénos* grecque qui accueille un sexe d'homme et enfante par les lèvres de son vagin béant, la vierge des Pères de l'Église est une porte fermée.

C'est par rapport à la naissance dominicale que la notion de virginité matérielle pose surtout problème. *Clausa erit et non aperietur* : en faisant l'exégèse d'un verset d'Ézéchiel (44, 1-4), Ambroise glose :

Quelle est cette porte sinon Marie ? Close, parce que vierge ? Marie est la porte par laquelle le Christ entra dans ce monde, lorsqu'il fut enfanté par un accouchement virginal et sans défaire les serrures génitales. La haie de la pudeur se conserva intacte et les cachets de l'intégrité furent prévérvés<sup>57</sup>.

*Claustra, septum, signaculum* : nous sommes désormais au milieu d'un espace verrouillé, muré, scellé. La virginité est un jardin secret, la virginité est une fontaine scellée. L'évêque de Milan parle de la cloison virginale comme d'un présupposé nécessaire pour l'interprétation de l'Écriture et comme ce qui rend miraculeux, proprement mystérieux, le pas franchi par un fils de vierge qui se doit d'être incomparable. En vertu d'un barrage traversé, mais non transpercé, la naissance du Christ relève d'un prodige bien plus merveilleux que la naissance de Persée. Et la méfiante Salomé qui, selon les *Évangiles apocryphes*, met son doigt dans la commissure des lèvres virginales, la nuit même de Noël, touche ainsi la vérité d'un événement inédit<sup>58</sup>.

Pour Ambroise comme pour Augustin, la virginité est marquée dans le sexe des femmes et par un signe qui ne s'identifie pas à la forme étroite du vagin, évoquée par Soranos. La *virginitas* peut se perdre à cause du geste maladroit d'une main qui veut la vérifier : elle semble vraiment se matérialiser dans cette membrane dont la déchirure équivaut à une défloration<sup>59</sup>. Augustin, en particulier, donne un renseignement précieux qu'il tire de Varron : les Romains, écrit-il, vénèrent une poussière de divinités de l'instant, responsables d'événements ponctuels.

Que le dieu Jugatinus préside à l'union de l'homme et de la femme, je le veux bien. Mais il faut conduire l'épousée à la maison de son époux : entre en scène le dieu Domiducus. Pour qu'elle s'y installe, voici le dieu Domitius ; pour qu'elle reste avec son mari, on appelle encore la déesse Manturna. De qui a-t-on besoin encore ? Pitié pour la modestie humaine ; que la concupiscence de la chair et du sang parachève le reste, dans le mystère de la pudeur ! Pourquoi laisser envahir la chambre nuptiale d'une foule de divinités, quand les amis se retirent ? Et si elle se remplit ainsi, ce n'est pas afin que le sentiment de leur présence accroisse le souci de garder la pudeur ; non, c'est pour qu'avec leur coopération soit ravie sans difficulté aucune la virginité d'une jeune fille, qui est faible par son sexe et que l'inédit de sa situation effraie. Il y a là, en effet, la déesse Virginiensis, le saint dieu Subigus, la sainte déesse Prema, la déesse Pertunda, Vénus et Priape. Qu'est-ce que cela signifie ? N'était-ce pas assez de

## RECHERCHES EN COURS

Vénus puisque, si on l'invoque, c'est, dit-on, que sans violence (*sine vi*) une femme ne peut cesser d'être vierge ? S'il y a une déesse Virginiensis pour délier la ceinture de la jeune fille, un dieu Subigus pour qu'elle se livre à son mari, une déesse Prema pour qu'une fois subjuguée, elle ne bouge plus et se laisse étreindre, — que fait donc là la déesse Pertunda ? Qu'elle rougisse, qu'elle s'en aille ! Qu'elle laisse quelque chose à faire au mari ! Il est parfaitement inconvenant qu'un autre s'acquitte à sa place de la tâche qu'exprime ce nom<sup>60</sup>.

*Pertunda* est la personnification divine d'un verbe, d'un geste : *pertundere* signifie perforer, transpercer. « Après le déjeuner, je gis étendu et je perce ma tunique, mon manteau », se plaint un amant impatient qu'une dame fait attendre<sup>61</sup>.

La littérature latine chrétienne nous laisse donc entendre qu'à Rome la virginité aurait évoqué la présence d'un voile anatomique, d'une étoffe tendue. Mais Augustin, Ambroise et Cyprien montrent le mépris le plus profond à l'égard des pratiques d'inspection vaginale : ce ne sont que des exercices de sages-femmes, indignes des vierges sacrées<sup>62</sup>. Sur la crédibilité douteuse d'attouchements soupçonneux, Ambroise invoque précisément l'autorité des médecins anciens et l'univocité d'autres signes : la rumeur, la honte et surtout la grossesse. Il est foncièrement dérisoire et grossier de réduire la virginité à une taie de peau, alors que la pureté n'a pas de siège, mais rayonne dans toutes les parties du corps, dans tous les mouvements de l'âme. Il faut « garder intacts tous ses organes et verrouiller tous ses sens, comme les gens qui ont à piloter des embarcations colmatent les joints afin de barrer au péché toute voie d'infiltration vers l'intérieur »<sup>63</sup>. Mais le refus des enquêtes hyménologiques pour les *virgines Christi* n'aboutit certainement pas à une mise en question de l'anatomie. C'est aux médecins laïques, aux naturalistes illuminés, de Soranos à Ambroise Paré, de Buffon à Émile Littré<sup>64</sup>, de dénoncer comme une fantaisie primaire, un délire de virilité la croyance au pannicule : illusion qu'engendre sans doute l'esprit agônal masculin, mais dont les nourrices sont traditionnellement les femmes, fiables gardiennes des cloîtres féminins, exécutrices professionnelles de l'ordalie par le doigt.

Giulia Sissa

Centre de Recherches comparées  
sur les Sociétés anciennes  
Paris

## NOTES

\* Ces pages sont extraites d'une étude consacrée à la virginité féminine en Grèce ancienne : *Pythie parthénos. Images et secrets du corps virginal*, à paraître.

1. Jean CHRYSOSTOME, *La virginité* (Sources chrétiennes 125), Paris, 1966, chap. I, paragr. 1.

2. Pour un aperçu sommaire de la littérature patristique sur la virginité, on verra l'article « Chasteté » dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, tome II, Paris, 1923, écrit par E. DUBLANCHY. Une brève histoire de cette littérature se trouve esquissée par Th. CAMELOT, « Les traités *De virginitate* au IV<sup>e</sup> siècle », dans *Mystique et continence. Travaux scientifiques du VII<sup>e</sup> Congrès international d'Avon*, Bruges, 1952, pp. 273-292.

3. Comme l'écrit G. BLOND, « Les encratites et la vie mystique », dans *Mystique et continence*, pp. 117-130.

4. Jean CHRYSOSTOME, *La virginité*, chap. VIII, paragr. 2.

5. *Ibid.*, chap. v, paragr. 6.

6. JUSTIN, *Apologie I*, chap. 33.

7. *Ibid.*, chap. 54, paragr. 8. « Justin semble avoir le premier tiré argument des fables païennes pour justifier la génération miraculeuse du Christ », selon P. SAINTYVES, *Les vierges mères et les naissances miraculeuses*, Paris, 1908, p. 230.

8. BASILE DE CÉSARÉE, *De vera virginitatis integritate (Patrologia Graeca, XXX, col. 669-809)*. Sur les questions d'attribution posées par ce traité, on verra Th. CAMELOT, « Les traités *De virginitate* », *op. cit.*, p. 274.

9. ÉLIEN, *Nature des animaux*, livre II, chap. 46. BASILE DE CÉSARÉE, *In Isaïm prophetam capitulum VII, 529 ; Homilia VIII in Hexameron, 76*.

10. On verra en particulier, Cl. CALAME, *Les chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, Urbino, 1977, tome I, p. 65. Et sur l'oscillation entre « vierge » et « jeune fille » dans la traduction du grec *parthénos*, H. JEANMAIRE, *Couroi et Courètes*, Paris, 1939, p. 529 ; A. BRELICH, *Paidés e parthénoi*, Rome, 1969, p. 305 ; P. GRIMAL, « Vierges et virginité », dans *La première fois*, Paris, 1981, p. 212 ; N. LORAUX, *Les enfants d'Athéna*, Paris, 1981, p. 241, note 183. Pour une réflexion sur la figure de la *parthénos* qui prend en compte la *parthénia* et le moment critique de sa perte, on verra P. SCHMITT, « Athéna Apatouria et la ceinture : les aspects féminins des Apatouries à Athènes », *Annales E.S.C.*, 32<sup>e</sup> année, nov.-déc., n° 6, 1977, pp. 1059-1073.

11. ESCHINE, *Lettres*, X ; *Anthologie palatine*, livre IX, n° 444 ; Ps.-PHOCYLIDE, 13 ; *Anthologie palatine*, livre V, n° 79 ; *Odyssée*, livre VI, vers 254 ; DIODORE DE SICILE, livre VI, chap. 7 ; POLLUX, *Onomastikon*, livre III, 39-42. Pollux renvoie à HÉRODOTE, livre IV, chap. 168 et à ARISTOPHANE, *Thesmophories*, vers 480.

12. EURIPIDE, *Troyennes*, vers 979 ss.

13. ESCHYLE, *Prométhée*, vers 898.

14. Sur la question très ponctuelle de la virginité, la perspective historique chère à M. Foucault et à P. Veyne montre sa valeur heuristique. Nous pensons en particulier à leurs textes respectifs, *L'usage des plaisirs*, Paris, 1984 et *L'élégie érotique romaine*, Paris, 1983.

15. HÉRODOTE, livre IV, chap. 180. Cf. S. RIBICHINI, « Athena libica e le parthenoi del lago Tritonis », *Studi storico-religiosi*, 2, 1978, pp. 36-60 (l'auteur situe ce rituel à l'intérieur de la tradition libyenne).

16. ÉLIEN, *Nature des animaux*, livre XI, chap. 16. Cf. PROPERCE, livre IV, 8.

17. ACHILLE TATIUS, *Leukippe et Clitophon*, livre VIII, chap. 12.

18. « Déliver » et « dissoudre » sont exprimés par le même verbe : *lyein*. Le cruel jeu de mots d'Artémis s'explique si nous pensons aux récits de défloration par un fleuve (*Odyssée*, livre XI, v. 254 ; DIODORE DE SICILE, livre VI, chap. 7) et à l'offrande collective de la *parthénia* au courant du Scamandre, en Troade (ESCHINE, *Lettres*, X). Comme l'écrit Strabon (livre X, chap. 2, paragr. 19), dans la force de la forme même d'un cours d'eau impétueux se laisse imaginer une virilité irrésistible : un fleuve a la puissance et les cornes d'un taureau (cf. NONNOS, *Les Dionysiaques*, livre I, vers 120-124). Il ravit une jeune fille et prend sa virginité non pas comme s'il pénètre, mais en défaisant des défenses. Ainsi Artémis fait fondre Rhodopis tout entière là où la ceinture a été défaite.

19. PAUSANIAS, livre X, chap. 19, paragr. 2. Sur le pouvoir de l'eau comme révélateur de virginité, on verra GLOTZ, *L'ordalie dans la Grèce primitive*, Paris, 1904, p. 71 ss. Glotz tend à considérer comme épreuves ou survivances de rituels ordaliques toute une série de châtements qui, en fait, n'ont rien de l'examen ou de la mise en question.

20. PLUTARQUE, *Solon*, 23. Cf. A. R. W. HARRISON, *The Law of Athens*, Oxford, 1968, p. 73, note 2 : « There is no reason to doubt the existence of the law or its solonian origin. »

21. Le qualificatif *parthénos* ne pourrait en aucun cas s'appliquer à une jeune fille dont l'activité sexuelle serait connue publiquement : une petite prostituée s'appellera *paidiskē*, « fillette » (cf. HÉRODOTE, livre I, chap. 93 ; ISOCRATE, discours VI, chap. 19 ; PLUTARQUE, *Périclès*, 24 ; ATHÉNÉE, livre X, paragr. 437 e ; Ps.-DÉMOSTHÈNE, *Contre Néera*, chap. 18).

## RECHERCHES EN COURS

22. DIODORE DE SICILE, livre VIII, chap. 22.
23. POLLUX, *Onomastikon*, livre III, chap. 21 ; cf. HESYCHIUS, *sub verbo : parthénioi* ; *Souda*, s.v. *parthéneios* ; Scholie à *Illiade*, livre IV, vers 499 ; Scholie à Pindare, *Olympiques*, II, vers 48 C.
24. Cf. *Mythographi vaticani*, livre I, chap. 164 ; livre II, chap. 58. Il y a des récits où le père ouvre le ventre de sa fille pour voir si elle est encore vierge : PAUSANIAS, livre IV, chap. 9, paragr. 6-8 ; PARTHÉNIUS DE NICÉE, chap. xxxv.
25. Cf. R. MUTH, « Hymenaios und Epithalamion », *Wiener Studien*, 47, 1954, pp. 5-45.
26. A. SEVERYNS, *Recherches sur la chrestomathie de Proclus, première partie : le codex 239 de Photius*, tome II, Liège, 1938, pp. 49-50 et 194-202.
27. PINDARE, *Thrènes*, fr. III (édition Snell-Maehler).
28. PS.-APOLLODORE, *Bibliothèque*, livre III, chap. 10, paragr. 3.
29. SERVIUS, Commentaire à l'*Énéide*, livre I, vers 651.
30. ARTÉMIDORE, *La clef des songes*, livre II, chap. 65.
31. A. BRELICH, *Paidés e parthénoi*, pp. 261-263.
32. SERVIUS, Commentaire à l'*Énéide*, livre IV, vers 99.
33. *Ibid.*, livre I, vers 651.
34. EUSTATHE, Commentaire à l'*Illiade*, livre XVIII, vers 493.
35. *Mythographi vaticani*, livre III, chap. 11, lignes 35-40.
36. *Ibid.*, livre III, chap. 11 : SERVIUS, Commentaire à l'*Énéide*, livre IV, vers 99.
37. ARISTOTE, *Histoire des animaux*, livre III, chap. 13, 519 a 30 ss.
38. ARISTOTE, *Parties des animaux*, 677 b 14-19 ; 677 b 37-678 a 19 ; 672 a 10-673 a 1.
39. ARISTOTE, *Histoire des animaux*, 519 b 4-5.
40. GALIEN, *De l'utilité des parties*, livre XV, chap. 3.
41. A. PARÉ, *De l'anatomie*, livre I, chap. 34 (*Œuvres complètes*, Paris, 1840-1841, réimpr. Genève, 1970, tome I, p. 167).
42. CAELIUS AURÉLIANUS, *Gynaecia* (F. et I. E. DRABKIN éd., Baltimore, 1951) ; *Sorani gynaeciorum vetus translatio latina* (V. ROSE éd., Lipsiae, 1882).
43. SORANOS, *Gynaikeia*, livre I, chap. 16-17 (éd. Ilberg, *Corpus Medicorum Graecorum*, Lipsiae et Berolini, 1927).  
Dans son beau livre, *Porneia* (Paris, 1983), A. ROUSSELLE donne une interprétation que le texte n'autorise point : Soranos ne mettrait pas en question l'existence de l'hymen, mais discuterait sur « les erreurs anatomiques des médecins romains » : « Ces Romains imaginent une obturation vaginale interne et complète, qui, ajoutée à l'hymen, rend la défloration très douloureuse et somme toute laisse au mâle le privilège de frayer le passage des règles » (p. 48, cf. p. 41). Mais Soranos dit qu'il n'y a aucune membrane : celle qui se trouve parfois entre les lèvres est aussi un cas d'atrésie, non moins grave que les autres. « La généralisation à toutes les femmes d'une malformation rare » (A. ROUSSELLE, « Observation féminine et idéologie masculine : le corps de la femme d'après les médecins grecs », *Annales E.S.C.*, 35<sup>e</sup> année, n° 5, sept.-oct. 1980, pp. 1089-1115, p. 1104) consiste précisément dans l'erreur de penser qu'il y a dans le sexe des femmes une membrane naturelle, destinée à être déchirée par la première pénétration masculine. Tout ce que Soranos explique sur l'origine du sang de la défloration sert exclusivement à justifier l'écoulement indépendamment de l'effraction d'un hymen.
44. *Ibid.*, livre I, chap. 17.
45. *Gynaecia*, livre II, chap. 33 Rose = <IV, 17>, Ilberg.
46. ARISTOTE, *Génération des Animaux*, livre IV, 773 a 15-29.
47. SORANOS, *Gynaikeia*, livre I, chap. 32. Cf. P. MANULI, « Elogio della castità. Le Ginecologia di Sorano », *Memoria*, 3, 1982, pp. 39-49.
48. Le discours *Contre Néera* du Ps.-Démosthène témoigne aussi de la nature précieuse mais insaisissable de la virginité : une loi athénienne veut que l'archonte roi ait comme épouse une

femme qui « n'ait connu autre homme » et qui « ait été épousée *parthénos* », c'est-à-dire, sans ambiguïté, *vierge* au sens sexuel. Toutefois, un certain Stéphanos, ignoble maquereau et maître chanteur, donne en mariage au roi la fille d'une prostituée, elle-même du métier : or, c'est uniquement grâce à une enquête menée par le Conseil de l'Aréopage sur la *réputation* de la reine que le sacrilège sera démasqué. Le mari, tout en étant tenu à choisir une fille inviolée, ne peut pas s'en assurer par une expertise intime et directe (chap. 72-84).

49. *Maladies des femmes*, chap. 1.

50. DIODORE DE SICILE, livre XVI, chap. 26.

51. GALIEN, *De l'utilité des parties*, livre XV, chap. 3.

52. L'interprétation est de Soranos, *Gynaikeia*, livre I, chap. 18.

53. *Ibidem*.

54. SAPHO, fr. 139 (éd. Lobel-Page).

55. *Deutéronome*, XXII, 23-28. Cf. J. PIRENNE, « Le statut de la femme dans la civilisation hébraïque », dans *Recueils de la Société Jean Bodin*, tome XI, 1<sup>re</sup> partie : *La femme*, Bruxelles, 1959, pp. 107-126 et, pour une interprétation différente : E. CASSIN, « Virginité et stratégie du sexe », dans *La première fois*, pp. 240-255.

56. P. SAINTYVES, *Les vierges mères et les naissances miraculeuses*, p. 261.

57. AMBROISE, *De institutione virginis*, chap. 52 (*Patrologia latina*, vol. XVI, col. 319).

58. *Protévangile de Jacques*, chap. XIX-XX ; PS.-MATHIEU, chap. XIII, 3-5. Le récit de cet examen est pourtant retenu par Clément d'Alexandrie, *Stromates*, chap. VII (*Patrologia latina*, vol. IX, col. 529).

59. AUGUSTIN, *De civitate dei*, livre I, chap. 18 ; AMBROISE, *Epistula V* (*Patrologia latina*, vol. XVI, col. 891-898).

60. AUGUSTIN, *De civitate dei*, livre VI, chap. 9.

61. CATULLE, 32, vers 11.

62. AUGUSTIN, *De civitate dei*, livre I, chap. 18 ; AMBROISE, *Epistula V* (*Patrologia latina*, vol. XVI, col. 891-898) ; CYPRIEN, *Epistula ad Pomponium de virginibus* (*Patrologia latina*, vol. IV, col. 364 ss).

63. MÉTHODE D'OLYMPE, *Le banquet*, Sources chrétiennes 95, p. 306.

64. A. PARÉ, *De la génération*, 49 ; Buffon, cité par le Cavalier de JAUCOURT, dans l'article *Virginité* de *L'Encyclopédie* de DIDEROT et D'ALEMBERT.