



HAL
open science

Que fait le genre aux dénominations divines, entre mondes grecs et sémitiques ?

Corinne Bonnet, Thomas Galoppin, Adeline Grand-Clément

► To cite this version:

Corinne Bonnet, Thomas Galoppin, Adeline Grand-Clément. Que fait le genre aux dénominations divines, entre mondes grecs et sémitiques ?. *Archimède: archéologie et histoire ancienne*, 2021, Archimède. Archéologie et histoire ancienne, 8, pp.1-16. 10.47245/archimede.0008.ds1.01 . halshs-03279514

HAL Id: halshs-03279514

<https://shs.hal.science/halshs-03279514>

Submitted on 6 Jul 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

DOSSIER THÉMATIQUE 1

SIUE DEUS SIUE DEA. DÉNOMINATIONS DIVINES DANS LES MONDES GREC ET SÉMITIQUE : UNE APPROCHE PAR LE GENRE

- **1** **Corinne BONNET, Thomas GALOPPIN, Adeline GRAND-CLÉMENT**
Que fait le genre aux dénominations divines, entre mondes grecs et sémitiques ?
- 17** **Stella GEORGOUDI**
Qu'est-ce qu'une « Grande » (*Megalê*) divinité en Grèce ancienne ?
- 32** **Stéphanie ANTHONIOZ**
Noms et corps divins dans les textes bibliques : une approche par le genre
- 42** **Audrey VASSELIN**
De la bonne manière de nommer Athéna à Athènes :
l'emploi de *hê theos* dans les inscriptions athéniennes (VI^e-IV^e siècles av. J.-C.)
- 54** **Aleksandra KUBIAK-SCHNEIDER**
Women in the votive dedications from Palmyra
- 65** **Marie AUGIER**
Dénominations divines, genre des acteurs du rituel et des agents culturels : le cas des prêtrises de Dionysos
- 84** **Adriano ORSINGER**
Giving a face to a name. Phoenician and Punic Divine Iconographies, Names and Gender
- 98** **DOSSIER THÉMATIQUE 2**
TRADITION ET TRANSMISSION DANS L'ANTIQUITÉ : RÉFLEXIONS INTERDISCIPLINAIRES
- 159** **ACTUALITÉ DE LA RECHERCHE**
QUOI DE NEUF À L'OUEST DE STRASBOURG ? KOENIGSHOFFEN :
ÉTAT DES LIEUX ET DÉCOUVERTES RÉCENTES
- 195** **VARIA**

DOSSIER THÉMATIQUE 1

SIUE DEUS SIUE DEA. DÉNOMINATIONS DIVINES
DANS LES MONDES GREC ET SÉMITIQUE :
UNE APPROCHE PAR LE GENRE

dir. Thomas GALOPPIN, Adeline GRAND-CLÉMENT et Corinne BONNET

QUE FAIT LE GENRE AUX DÉNOMINATIONS DIVINES,
ENTRE MONDES GRECS ET SÉMITIQUES ?

Thomas GALOPPIN

Postdoctorant en Histoire ancienne
Université Toulouse 2 Jean Jaurès
PLH - ERASME, Projet MAP*
thomas.galoppin@univ-tlse2.fr

Adeline GRAND-CLÉMENT

Maîtresse de Conférences
Université Toulouse 2 Jean Jaurès
PLH - ERASME / IUF, Projet MAP*
adeline.grand-clement@univ-tlse2.fr

Corinne BONNET

Professeur d'Histoire grecque
Université Toulouse 2 Jean Jaurès
PLH - ERASME, Projet MAP*
corinne.bonnet@univ-tlse2.fr

*Mapping Ancient Polytheisms, ERC Advanced Grant no 741182

RÉSUMÉ

Cette introduction vise à cerner les enjeux d'une approche des dénominations divines par le genre à travers une démarche comparative impliquant les mondes grecs et les mondes sémitiques. En partant de cas concrets, on envisage la manière dont le genre, avec ses polarisations ou au contraire ses frontières fluides, contribue à caractériser le divin.

MOTS-CLÉS

Genre,
noms divins,
agency,
agents rituels,
anthropomorphisme,
épithètes.

Les modes d'action, les réseaux relationnels, les représentations figurées, les caractéristiques rituelles et celles des agents impliqués sont autant de facettes que l'approche par le genre éclaire.

This introduction aims to identify the issues involved in a gender approach to divine denominations through a comparative approach of the Greek and Semitic worlds. Moving from concrete case studies, the paper examines the way in which gender, with its polarisations or, on the contrary, its fluid boundaries, contributes to characterising the divine. Modes of action, relational networks, figurative representations, ritual features and cultic agents' profiles are different facets on which the gender approach sheds light.

KEYWORDS

Gender,
divine names,
agency,
ritual actors,
anthropomorphism,
epithets.

Article accepté après évaluation par deux experts selon le principe du double anonymat

Sur une base en marbre découverte en 1820 sur le Palatin, à Rome, on peut lire la dédicace suivante, datée de la fin du II^e ou du début du I^{er} siècle avant notre ère :

Sei deo sei deiuae sac(rum)
C(aius) Sextius C(ai) f(ilius) Caluinus pr(aetor)
de senati sententia
restituit.
« À un dieu ou à une déesse consacré,
Gaius Sextius Calvinus, fils de Gaius, préteur
sur ordre du Sénat
a restauré (cela). »
CIL, I, 632 = VI, 30694

L'inscription témoigne d'un acte officiel effectué par un magistrat, qui s'est chargé de restaurer un autel consacré « soit à un dieu soit à une déesse ». Une telle formulation pourrait étonner.

L'expression *sive deus sive dea*, qui figure ici sous une forme archaïque [1], n'est cependant pas un *unicum*. Les Romains l'employaient dans divers rituels, que ce soit en temps de guerre, après un tremblement de terre ou lors du défrichement d'un terrain boisé [2], pour mobiliser une divinité dont ils ne connaissaient ni le nom, ni même la nature. Jaime Alvar, qui a recensé l'ensemble des attestations littéraires et épigraphiques connues (environ une quinzaine) de cette formule, rattache son origine à la pratique de l'*euocatio* : les officiers de l'armée romaine invoquaient la ou les puissances tutélaires de la cité assiégée afin de capter son/leur soutien,

au détriment des ennemis. On ajoutera que, lors du rituel qui faisait suite à l'*euocatio*, la question du genre de la divinité importait finalement peu : les Romains procédaient de la même manière, sans se soucier de savoir s'ils avaient finalement affaire à un dieu ou à une déesse. Alors, comment comprendre le balancement *sive/sive* ? Jaime Alvar estime que, lorsqu'un Romain recourait à cette formulation, c'est parce qu'il était « en train de donner un nom (...) à un être abstrait dont l'essence lui échapp[ait] [3] ». Ainsi, c'était pour penser et dire l'indétermination du divin, indétermination possible au sein d'un système polythéiste riche, fluide et ouvert, que les Romains mobilisaient une bipolarisation, exprimée au moyen des catégories du féminin et du masculin. Ils attribuaient à ces deux catégories une valeur taxinomique, lorsqu'il s'agissait d'identifier, de distinguer et de classer les puissances divines : il y avait d'un côté les dieux et de l'autre les déesses. Parallèlement, s'adresser « aux dieux ou aux déesses » permettait d'englober, dans une seule expression, la totalité des interlocuteurs divins potentiels, sans prendre le risque d'en négliger un... ou une.

À la fin de son étude, Jaime Alvar suggère un parallèle avec le monde hellénique, et plus précisément avec la formule *agnôstos theos*, « le dieu inconnu/que l'on ne peut connaître », qui est mentionnée dans certaines sources textuelles grecques [4]. On notera immédiatement la différence qui existe avec la tradition latine : pour exprimer l'indétermination d'une divinité, les Grecs ne mettaient pas nécessairement en regard masculin et

[1] *Sei* est une forme archaïque ou archaïsante de *sive* ; la restauration de l'autel a sans doute impliqué de regraver le texte en l'état.

[2] Par exemple Caton, *De l'agriculture*, 139.

[3] Voir son article et l'ensemble de la démonstration dans ALVAR 1985.

[4] Dans le discours de Paul de Tarse à Athènes, il est question d'un autel « au dieu inconnu » : *Actes*, 17, 23. Le dossier de l'*agnôstos theos* a fait couler beaucoup d'encre depuis des décennies et même des siècles, tant il soulève de questions délicates et complexes, d'autant que les fouilles d'Athènes n'ont pas restitué l'autel dont parle Paul. Tous les témoignages, littéraires et épigraphiques, pertinents sont postérieurs aux *Actes des Apôtres* et se réfèrent à des

dieux inconnus, au pluriel, jamais au singulier. Pausanias, dans la *Périégèse*, au II^e siècle de notre ère, fait état de deux autels consacrés « aux dieux inconnus » : l'un à Phalère (I, 1, 4), l'antique port d'Athènes, et l'autre à Olympie, dans le grand sanctuaire panhellénique de Zeus (V, 14, 8). Philostrate, au début du III^e siècle, mentionne également la présence à Athènes d'« autels des dieux inconnus » (*agnôstôn daimonôn* ; *Vie d'Apollonios de Tyane*, VI, 3) et loue la sagacité (*sôphrosunê*) dont les Athéniens font ainsi preuve à l'égard des dieux. D'ailleurs, Jérôme (IV^e - V^e siècle de notre ère) suggère, dans l'*Epistula ad Titum*, I, 12, de rétablir le pluriel dans le texte de l'inscription que Paul prétend avoir vue. Cf. VAN DER HORST 1995.

féminin, puisque l'on ne trouve point de structure duale analogue à *siue deus siue dea* [5]. Est-ce à dire qu'ils n'accordaient pas autant d'importance au genre des divinités ? Ce serait aller trop vite en besogne. En effet, en Grèce comme à Rome, la matrice généalogique de certaines configurations divines implique une conception genrée de divinités qui s'unissent et procréent. Déjà dans l'épopée homérique, une forme de binarité du monde divin est exprimée par la formule « les dieux et les déesses » [6]. Celle-ci apparaît comme un moyen d'exprimer la pluralité du divin tout en embrassant sa totalité.

De fait, la distinction de genre à l'intérieur du monde divin mérite l'attention des historien.ne.s des religions [7], car elle suscite des questions importantes. D'abord, elle soulève le problème du corps des dieux et interroge les modalités et les limites de l'anthropomorphisation des puissances divines [8]. Ensuite, elle touche à la sphère et aux modes d'action des dieux en posant la question d'une éventuelle répartition genrée, ou plus exactement de dynamiques genrées dans la gestion des domaines de compétence au sein du panthéon. Cette question est, par conséquent, susceptible d'apporter un éclairage original sur la nature des relations qu'entre-tiennent les puissances divines entre elles : hiérarchies, collaboration, rivalités et enjeux de pouvoir. Dans tous les cas, il faut partir du principe que la distinction entre dieux et déesses ne procède pas d'un simple décalque de la société humaine, les normes de genre n'échappant pas à ce constat. En effet, les travaux de l'helléniste Nicole Loraux ont bien montré que les puissances divines interviennent dans des domaines ou selon des modes d'action qui, dans la société humaine, font l'objet

d'une distinction passablement normée entre univers masculin et féminin [9]. Dans le monde des dieux, la distribution est différente, les frontières sont souvent brouillées, et bien des combinaisons s'avèrent possibles. L'exemple d'Athéna, à la fois guerrière et maîtresse du tissage, atteste que la déesse n'est en rien le miroir des épouses au foyer, un archétype simplement transposé dans le monde divin. Sa divinité, c'est-à-dire sa capacité à agir dans le monde et sur les hommes, prime sur sa supposée « féminité » [10]. La construction des figures divines repose ainsi sur de subtiles combinaisons qui mobilisent le masculin et le féminin, aux côtés d'autres opérateurs.

En réfléchissant au statut des déesses, Nicole Loraux a ouvert la voie à d'autres études sur la façon dont le genre travaille en profondeur le panthéon grec. Les travaux qui ont suivi, et notamment l'article de Gabriella Pironti paru en 2013, ont conforté l'idée selon laquelle les hommes et les femmes de la Grèce antique n'ont pas tant construit une distinction entre dieux et déesses qu'employé le genre comme « une manière de construire du 'relationnel' entre les puissances divines » [11]. Pour l'historien.ne des religions anciennes, l'outil du genre peut donc aider à saisir les diverses relations et les modalités d'actions attribuées au monde divin par les communautés humaines, sans que soient plaquées des différenciations anachroniques ou décontextualisées. Les récits que les Anciens ont élaborés sur leurs divinités, ainsi que les représentations figurées qu'ils en ont données, constituent un formidable terrain d'enquête pour observer les configurations particulières que les identités de genre dessinent au sein des réseaux de puissances [12].

[5] Signalons toutefois de rares exceptions : le superstitieux de Théophraste, après un rêve, court consulter un devin ou un interprète de signes pour savoir « à quel dieu ou déesse il doit adresser des prières » (τίνι θεῶν ἢ θεῶν εὐχέσθαι δεῖ, *Caractères*, XVI, 11). Une inscription du II^e siècle avant notre ère, trouvée sur l'île de Pharos (Dalmatie), évoque la consultation de l'oracle de Delphes pour savoir « à quel dieu ou déesse sacrifier » (τίνι θεῶν ἢ θεῶν θύων, *SEG* 23:489, fr. B l. 20). La formule d'usage la plus fréquente lors de la consultation d'oracles par les Grecs était cependant, si l'on en croit les lamelles de Dodone, « auquel des dieux ou des *daimônes* ou des héros sacrifier », dans laquelle la qualité/nature de la puissance divine primait sur le genre.

[6] Pour l'analyse de ces textes, voir ALVAR 1985, p. 248-261.

[7] Les travaux des historien.ne.s de l'Antiquité ont montré, depuis une vingtaine d'années, les bénéfiques qu'il y a à étudier les sociétés anciennes en prenant en compte la question du genre (voir BOEHRINGER & SEBILLOTTE CUCHET 2015). Les sociétés humaines construisent différemment le rapport entre masculin et féminin. C'est précisément à la dimension culturelle de cette construction, et aux rapports de domination qu'elle implique, que s'intéressent depuis une trentaine d'années les études de genre. Le genre est « performé » ; ce n'est pas une ontologie de l'être,

comme l'a montré J. Butler (2006 [1990]). Il oriente l'identité, engage les corps, tisse des relations, instaure des hiérarchies, toujours dans le cadre de dynamiques sociales en rapport avec des normes.

[8] Sur l'anthropomorphisme des dieux des Grecs et des Romains, mais aussi ses limites, voir BETTINI 2017 et GAGNÉ & HERRERO DE JÁUREGUI 2019.

[9] Il faut sans doute nuancer la vision excessivement clivante des rôles politiques et sociaux entre hommes et femmes, comme l'ont montré récemment les travaux de V. Sebillotte Cuchet et S. Boehringier : BOEHRINGER & SEBILLOTTE CUCHET 2013, SEBILLOTTE CUCHET 2012b, 2013, 2016.

[10] LORAUX 1991.

[11] PIRONTI 2013.

[12] N. Loraux notait par exemple que des déesses aux champs d'action relativement clairs étaient fréquemment plurielles, comme si le féminin s'accordait plus facilement au pluriel : Muses, Moires, Charites, etc. Voir aussi WAGNER-HASEL 2002. Dans un contexte discursif tout autre, tel celui, polémique, des textes bibliques qui construisent les dieux des autres dans une perspective yahviste, le pluriel agit de manière différente : le féminin pluriel (les déesses) sert de contrepoint au masculin singulier (le Dieu unique).

LES DÉNOMINATIONS DIVINES AU PRISME DU GENRE

Pour explorer de manière originale le rôle que joue le genre dans la construction du divin non seulement en Grèce, mais plus largement en Méditerranée ancienne, nous avons choisi de partir des pratiques de dénomination et de favoriser leur comparaison. De nombreuses études ont en effet montré que, pour ce qui concerne les sociétés humaines, les systèmes et pratiques onomastiques obéissent à des règles et des logiques particulièrement révélatrices de l'organisation sociale et des rapports entre hommes et femmes [13]. Lorsque l'on se place du côté des dieux, bien sûr, il faut admettre des spécificités [14], mais les noms n'en recèlent pas moins des informations précieuses à la fois sur les puissances divines désignées et sur les personnes qui mobilisent telle ou telle appellation. Les chercheurs du programme ERC MAP (« *Mapping Ancient Polytheisms. Cult Epithets as an Interface between Religious Systems and Human Agency* ») [15] se sont saisi de l'idée que l'étude des dénominations divines permet d'éclairer la construction du divin et des réseaux relationnels tissés entre les divinités, d'une part, entre humains et divinités, d'autre part [16]. La comparaison entre mondes grec et ouest-sémitique (1000 avant notre ère – 400 de notre ère), au cœur du projet MAP, a permis de déconstruire les catégories contemporaines de « théonyme », d'« épithètes » et d'« épicleses » – catégories issues des études modernes sur la religion grecque – et de fournir de nouveaux outils heuristiques. Les recherches menées au sein du programme, depuis 2017, ont montré que les dénominations divines gagnent à être appréhendées comme des « séquences » d'une grande fluidité, « bricolées » ou fixées par l'usage à partir d'« attributs onomastiques » qui fonctionnent, dans l'énoncé du divin, comme les attributs iconographiques dans la représentation figurée [17]. Noms propres ou noms communs, adjectifs, propositions

verbales, périphrases : ces différents « attributs » disent les caractéristiques, l'inscription dans l'espace, les modes et domaines d'action propres à une divinité dans un contexte donné. Or, ces attributs onomastiques possèdent parfois une dimension genrée : c'est à elle que ce dossier souhaite accorder une attention particulière.

L'outil du genre peut-il nous aider à mieux comprendre la formation et l'usage de certains attributs onomastiques ? La prise en compte de l'*agency* des humains et des constructions de genre propres aux sociétés antiques permet-elle de comprendre les choix opérés par les Anciens dans leurs interactions avec les dieux et, corollairement, la structuration de leurs panthéons ? Pour tenter d'apporter quelques éléments de réponse à ces questions, ou en susciter de nouvelles, nous avons sollicité des spécialistes appartenant à deux champs de recherche qui trop souvent s'ignorent : l'histoire des religions d'un côté et les études sur le genre de l'autre [18]. Le dossier présenté ici a donc un caractère exploratoire. La documentation considérée est variée : elle prend en compte autant les textes – principalement des corpus épigraphiques – que des images, diffusées sur différents types de supports. Dans le sillage du programme ERC MAP, nous avons voulu considérer à part égale la documentation grecque et la documentation ouest-sémitique, qui commence depuis peu à être, elle aussi, envisagée au prisme du genre [19]. Le Proche-Orient, parce qu'il a servi de creuset à différents systèmes, tant polythéistes que monothéistes, constitue un excellent terrain d'observation, propice à instaurer un dialogue fécond entre les spécialistes des religions grecque et sémitiques. Nous espérons ainsi que les outils d'analyse développés à partir de l'histoire grecque pourront stimuler des approches attentives au genre dans l'étude des religions sémitiques, en aidant peut-être à renouveler le regard posé sur la documentation phénico-punique, araméenne et hébraïque relative aux mondes divins [20].

[13] Voir NIETO IZQUIERDO 2020. Sur le programme de recherche Eurykleia, voir <https://eurykleia.hypotheses.org/> et BOEHRINGER, GRAND-CLÉMENT, PERE-NOGUES & SEBILLOTTE CUCHET 2015 et 2020.

[14] Sur la différence qu'il y a entre le fait de nommer une divinité et celui de nommer un être humain, voir GRAND-CLÉMENT & GUILLON 2020.

[15] Pour plus d'informations sur le programme de recherche MAP, voir <https://map-polytheisms.huma-num.fr/>.

[16] BELAYCHE et al. 2005.

[17] BONNET et al. 2018, BONNET & LEBRETON 2019.

[18] Le dossier rassemblé ici est le fruit d'une journée d'étude qui a eu lieu à Toulouse le 1^{er} avril 2019 et a réuni des membres des programmes MAP et Eurykleia.

[19] SVÄRD & GARCIA VENTURA 2018, BUDIN et al. 2018. Pour le monde mésopotamien, voir aussi LION 2007. Pour une époque plus récente : LALANNE 2019.

[20] De même, en retour, les recherches effectuées dans ce domaine pourront inviter à remettre en question certains présupposés du domaine helléniste ou à ouvrir de nouveaux questionnements.

Plusieurs pistes de réflexion s'offrent à nous. En premier lieu, l'articulation des catégories masculin/féminin et leur activation dans divers contextes rituels, iconographiques ou discursifs, révèlent la manière dont sont tissés – et parfois reconfigurés – les réseaux de relations entre divinités. En deuxième lieu, il s'agit de reconsidérer la dimension anthropomorphe de la représentation du divin, parce que le genre engage la question du corps sexué. Signalons par exemple que la répartition entre déesses et dieux à l'intérieur des panthéons grecs et romains a donné des armes aux auteurs chrétiens qui cherchaient à dénoncer les erreurs du paganisme. Au III^e siècle de notre ère, Arnobe expliquait que, à la différence du dieu des chrétiens qui n'avait pas de sexe (même si son nom, lui, était grammaticalement masculin), les dieux des païens étaient sexués, ce qui impliquait – selon Arnobe – qu'on leur prêtait un corps : la conclusion naturelle qui en découlait, aux yeux de l'auteur chrétien, était que ces êtres sexués ne pouvaient être des dieux [21]. Les interactions masculin/féminin se manifestent aussi dans la façon dont les divinités agissent et interagissent avec les humains. Enfin, en troisième lieu, la relation entre le monde divin et le monde humain offre une autre piste de recherche féconde : il s'agit de s'interroger sur ce que le nom et le genre d'une divinité disent du personnel cultuel, de la communauté participant au culte en général ou de la nature du rituel.

Le présent dossier, qui invite à naviguer entre monde grec et Proche-Orient, rassemble six contributions qui empruntent l'une ou l'autre, voire plusieurs de ces pistes de recherche, à partir d'un corpus documentaire clairement circonscrit.

GENRE, STATUT DIVIN ET RÉSEAUX RELATIONNELS

Partir de la question des dénominations implique de s'intéresser de près à ce que la langue fait à la pensée et à la manière dont elle conditionne les façons d'appréhender le réel, vaste question que nous ne pouvons développer ici [22]. Si l'on envisage la problématique qui nous occupe, nous nous bornerons à signaler, en première instance, qu'il existe sans doute un lien complexe entre, d'une part, le genre grammatical et, d'autre part, le genre

social. On trouve ainsi dans la langue grecque non pas deux mais *trois* marqueurs différents de genre, qui valent aussi pour le domaine des dieux (*ta theia pragmata*) : *hoi theoi*, « les dieux » (masculin), *hai theai*, « les déesses » (féminin) et *to theion*, « le divin » (neutre). Dans les langues sémitiques, qui ne connaissent pas le neutre, on observe également des variantes intéressantes entre féminin et masculin, comme entre singulier et pluriel. Si, dans les formules votives, on qualifie fréquemment un dieu de « Dieu ('/), « Seigneur » ('dn) ou de « Maître » (b'/) et une déesse de « Déesse » ('lt), « Dame » ('dt ou rbt) ou de « Maîtresse » (b'lt), on possède néanmoins quelques inscriptions qui associent au nom de Tanit (ou Tinnit) le titre de 'dn [23] : erreur ? polyvalence ? inattention au genre ? La question est ouverte, comme l'est aussi celle du recours au pluriel 'lm « dieux » pour désigner un singulier. Le cas surprenant du dieu unique de la Bible hébraïque, Elohim, dont le nom signifie « dieux » au pluriel [24] montre qu'il y a bien des pistes à explorer dans ce domaine. On pourrait aussi évoquer les potentialités propres à l'écriture cunéiforme en vigueur en Mésopotamie qui recourt à des logogrammes hérités du sumérien, comme le logogramme UTU, non généré grammaticalement, qui désigne le Soleil comme entité divine, exprimé au masculin en akkadien sous la forme Shamash, et au féminin, sous la forme Šapaš/Šapšu à Ugarit en akkadien et en ugaritique.

On est en droit de se demander ce qui est en jeu lorsque l'on recourt à une formulation féminine plutôt que masculine à propos d'une figure divine, et vice versa. La contribution d'Audrey Vasselin présentée dans ce dossier a pour point de départ une particularité de la langue grecque. Le terme *theos*, « dieu », figure au nombre des mots épiciques et peut ainsi recevoir indifféremment un article masculin ou féminin : les Grecs disent *ho theos*, « le dieu », mais aussi *hê theos*, « la déesse », où seul l'article est clairement au féminin. Cette seconde formulation est cependant moins fréquente que *hê theê* ou *thea*, « la déesse », où le nom est féminin. En analysant les différents usages de *hê theos* pour désigner Athéna dans la documentation épigraphique de l'Athènes classique, Audrey Vasselin ne se borne pas à confirmer l'affirmation de Nicole Loraux selon laquelle le statut de divinité prime sur la spécificité

[21] Arnobe, III, 8.

[22] Voir, par exemple, récemment CASSIN 2018.

[23] Cf. CIS I, 401, 402, 2714, 3048, 3913, 4328, 4796, 4994, 5527, 5621.

[24] NAIWELD 2019.

de genre ; son étude permet aussi d'étayer une hypothèse neuve et originale. Les inscriptions athéniennes, privées ou publiques, montrent que, loin d'exprimer une quelconque masculinité d'Athéna, l'emploi de *hê theos* insiste sur son statut de divinité majeure d'un panthéon local : le choix de l'épicène dans un certain contexte confère *de facto* une supériorité hiérarchique à la déesse. L'outil linguistique permet ainsi d'exprimer les types d'articulations qui prévalent au sein du réseau des divinités, dans une cité donnée.

Stéphanie Anthonioz, qui se fonde sur une analyse de la Bible hébraïque, souligne la grande fluidité des identités divines au Proche-Orient du I^{er} millénaire avant notre ère où coexistent monothéisme et polythéisme, fluidité dont témoigne la circulation des noms et des images. Sa contribution souligne l'importance que nous devons accorder au contexte discursif : la mise en avant de la féminité de diverses figures divines (Astarté, 'aštōret, la Reine du ciel, El Šadday, Ašerah...) s'explique par le ton polémique de certains passages vétérotestamentaires, dirigés contre l'« idolâtrie », c'est-à-dire les pratiques des autres : rejetées comme étrangères, ces figures servent de contre-pieds destinés à mettre en avant la primauté de la souveraineté de Yhwh, perçue et exaltée à travers un prisme masculin. Les marqueurs de genre sont ainsi mis au service d'une idéologie yahviste. Mais Stéphanie Anthonioz montre aussi que, dans d'autres contextes, le dieu unique dépasse le clivage masculin/féminin : par sa puissance génésique (et en particulier sa faculté à enfanter Dame Sagesse) et sa dimension cosmique, il conjoint masculin et féminin, et transcende ainsi les distinctions de genre. Une telle représentation de Yhwh permet de surcroît de l'extraire de la tradition anthropomorphique qui avait cours dans les systèmes polythéistes de la Méditerranée ancienne.

Parmi la riche palette des formules et attributs onomastiques dont les Anciens gratifient les divinités, tant en Grèce qu'au Proche-Orient, on trouve une série de qualifications que nous pourrions dire « genrées ». Le dépouillement de corpus entiers permet de repérer des constantes et des variations, dans le temps et/ou dans l'espace – pour une même

divinité. Prenons le cas de Dionysos, le dieu qui est évoqué dans l'article de Marie Augier : il est appelé *Pseudanôr*, « faux homme », « qui se fait passer pour un homme », dans quatre inscriptions d'affranchissement du III^e siècle de notre ère à Beroia (Véria), en Macédoine [25]. Voyons de plus près l'une d'elles :

ἀγαθῆι τύχηι.
 Κάσσιος<ς> Σαλούστιος Ἀλκαῖος
 ἐδωρήσατο θεῷ Ἀγρί[φ] Διονύσω, Κρυπτῷ, Ψευδάνο-
 ρι κόραν ὀνόματι Κασσάν-
 δραν ὡς ἐτῶν ὀκ[τ]ὸ ὡς τὸ π[ρο]-
 τεθὲν πιττάκιον τ[ῆς]
 δωρεᾶς περιέχει.
 εὐτυχεῖτε.

« À la Bonne Fortune.

Cassius Salustius Alkaios a donné au Dieu Sauvage Dionysos Caché Faux-Homme une fille du nom de Cassandra, âgée de huit ans, comme le stipule la tablette du don qui a été déposée.

Portez-vous bien [26]. »

La référence au genre qui qualifie Dionysos s'insère dans une séquence déterminée, qu'il s'agit d'étudier avec attention : on y trouve le titre de divinité (*theos*), ainsi qu'un adjectif qui renvoie à ce qui n'est pas dressé ou domestiqué (*agrius*), et un autre à ce qui n'est pas public, mais invisible ou secret (*kruptos*). L'appellation de *Pseudanôr* ne remet nullement en cause la puissance du dieu : elle vise plutôt à la préciser, soit en faisant appel à une représentation du corps du dieu – Dionysos, le dieu du masque par excellence, est parfois représenté sous une apparence féminine [27] –, soit en renvoyant au mode ou à la sphère d'action du dieu qui, dans *Les Bacchantes* d'Euripide déjà, à la fin du V^e siècle avant notre ère, joue avec les codes du genre et brouille intentionnellement les pistes pour mieux imposer sa puissance contraignante sur les hommes comme sur les femmes.

Un passage des *Stratagèmes* de Polyen (161-163 de notre ère) propose une étymologie du nom de Dionysos à Beroia : le roi Argée de Macédoine

[25] *I.Beroia*, 53-56, SEG, 48, 748 (Beroia, 248-265 de notre ère). Ces inscriptions sont conservées sur des colonnes en remploi dans l'église cathédrale de Véria.

[26] *I.Beroia*, 56, 264/265 de notre ère, trad. Th. Galoppin.

[27] Dans l'imagerie vasculaire attique, Dionysos porte généralement une tunique longue comme les femmes, et sur la scène du théâtre athénien il est qualifié de

gunnis (« sorte de femme ») ou de *thélumorphos* (« à l'apparence féminine ») : par exemple Eschyle, fr. 61 et Euripide, *Bacchantes*, 353. Sur l'« étrange étranger » qu'est Dionysos, voir DETIENNE 1986, p. 21-26 ; sur la singularité de son apparence et de son accoutrement, voir notamment BREMMER 1999 et GERCHANOC 2003.

(v. 651-621 avant notre ère) aurait remporté une victoire en faisant descendre de la montagne des Macédoniennes en tenues de bacchantes, ressemblant de loin à une troupe de soldats qui, grossissant l'armée, fit fuir l'adversaire [28]. Le récit met en avant un mode d'action, l'illusion, qui semble brouiller les normes de genre propres à un domaine spécifique, celui de la guerre. Dans un contexte militaire où Dionysos n'est pas forcément attendu, le dieu du travestissement joue avec l'*andreia* généralement attribuée sur le champ de bataille à l'hoplite – donc l'homme citoyen adulte. De fait, l'*andreia* (terme formé sur *anēr*, l'homme adulte) rassemble plus largement les qualités des citoyens qui s'imposent en public [29]. Le fait que l'inscription précise que c'est par l'intermédiaire du dieu *Pseudanôr* qu'un citoyen affranchit une esclave est révélateur des dynamiques d'inclusion-exclusion dont Dionysos est l'opérateur.

Le genre ne nous renseigne dès lors, en aucune façon, sur une prétendue « essence » de la divinité, qui serait déterminée une fois pour toutes, immuable et insensible aux contextes spatio-temporels, mais sur l'activité et la sphère d'intervention qui lui sont prêtées au sein d'un réseau relationnel donné. Les dénominations divines impliquant des connotations genrées participent précisément de cette logique : le mode d'action d'une divinité peut, dans certains contextes, fluidifier les limites/frontières entre des groupes sociaux définis par des catégories de genre. Un attribut onomastique permet de mettre en avant ce pouvoir qui appartient en propre à la divinité là où il est attesté. La réassignation de genre peut d'ailleurs être un mode d'action propre à une puissance divine donnée, avec ses attributs [30] : dans un récit rapporté par Hérodote, c'est Aphrodite *Ourania*, en tant que divinité rattachée à une origine proche-orientale qui, en Syrie, frappe d'impuissance des guerriers scythes pour les punir ; ces hommes, devenus efféminés

ou *androgunoi*, « mènent des activités féminines et parlent comme les femmes » tout en exerçant une fonction de devins [31].

Cela dit, la construction des dénominations divines donne aussi à voir des dynamiques de répartition des pouvoirs entre divinités qui ne s'adosent pas toujours à des identités de genre ; le nombre, comme on l'a signalé ci-dessus, est un autre critère significatif. Ainsi, plusieurs puissances divines féminines se voient-elles attribuer des dénominations alternant entre singularité (Ilithye), pluralité (les Ilithyies) et épithètes qualifiantes (Artémis Ilithyie) [32]. Or on observe une différence entre les « théonymes doubles » et les noms de divinités utilisés en épithètes pour qualifier d'autres divinités : les théonymes doubles associent généralement deux noms d'un genre identique : on trouve par exemple Zeus Dionysos, Artémis Ilithyie, mais pas Zeus Ilithyie ou Artémis Dionysos ; en revanche, les adjectifs formés sur des noms de divinités pour qualifier d'autres noms de divinités permettent d'opérer un croisement masculin/féminin (Zeus *Heraios*, Athéna *Areia*) [33]. Dans ce cas, le genre de la divinité qualifiée ou qualifiante ne semble pas déterminant ; pour Zeus *Heraios*, par exemple, Gabriella Pironti et Vinciane Pirenne-Delforge ont même montré que le contexte rituel (les fêtes des *Gamelia*, en lien avec le mariage) mettait Héra au centre [34].

Un autre aspect de la question, abordé dans ce dossier par Stella Georgoudi, concerne les épithètes exclusives ou partagées. Par exemple, l'épithète *ourania* est quasi-exclusive d'Aphrodite dans le champ des déesses, mais partagée avec d'autres divinités au masculin (Zeus *Ouranios*) [35] et même dérivée du nom d'Ouranos, le dieu céleste, géniteur d'Aphrodite selon Hésiode. Comment appréhender ce partage d'attribut onomastique ? Le sens ou la fonction de l'adjectif change-t-il selon qu'il s'accorde au féminin, au masculin ou au neutre ? L'exemple

[28] Polyen, *Stratagèmes*, IV, 1.

[29] ROSEN & SLUITER 2003.

[30] Outre les souverains hellénistiques ou les empereurs, seuls les dieux ont eu le pouvoir de procéder à des réassignations de genre, comme l'a montré F. Carlà-Uhink dans un ouvrage récent : CARLÀ-UHINK 2017.

[31] Hérodote, I, 105 ; en IV, 67, ils sont dits « *androgunoi* ». Voir aussi Hippocrate, *Airs, eaux, lieux*, 22, 1, pour la citation : *γυναίκεϊα ἐργάζονται διαλέγονται τε ὁμοίως καὶ αἱ γυναῖκες*. Le récit hérodoteen n'est pas loin de rappeler ce pouvoir exercé par certaines divinités mésopotamiennes, en particulier Ishtar. Sur cet épisode et ses relations avec des traditions mésopotamiennes, voir ROLLINGER 2000. Sur Aphrodite *Ourania* en tant que divinité rattachée au Proche-

Orient, voir Pausanias, I, 14, 7 (qui s'inspire d'Hérodote), et PIRENNE-DELFORGE 1994, p. 218-219 et 324 ; BUDIN 2004. Sur Ishtar et des personnes transgenres, voir LEICK 1994. Voir aussi SEBILLOTTE CUCHET 2012a, et sur un prolongement de cette représentation du pouvoir de la déesse, GALOPPIN à paraître.

[32] Cf. les remarques de Nicole Loraux sur la propension de noms divins féminins à passer du singulier au pluriel et inversement ; sur Ilithyie, voir PIRONTI & PIRENNE-DELFORGE 2013.

[33] PARKER 2005, GEORGOUDI 2013.

[34] PIRENNE-DELFORGE & PIRONTI 2009, et surtout leur livre : PIRENNE-DELFORGE & PIRONTI 2016.

[35] On trouve aussi le neutre *Theion ouranion*.

des *Megaloi theoi* et des *Megalai theai*, considéré par Stella Georgoudi, incite à répondre par la négative. La documentation grecque ne semble pas témoigner d'une nuance particulière selon que l'on parle d'une « grande » déesse ou d'un « grand » dieu. Au-delà de ce constat, l'étude met en garde contre les biais de certaines interprétations modernes de l'épiclèse *megas/megalê*. Il convient en effet de déconstruire définitivement le mythe de la grande déesse primordiale qui, depuis Bachofen, propose une vision évolutionniste et schématique de l'histoire des religions anciennes (qui aurait été marquée par le passage de sociétés matriarcales primordiales à des sociétés patriarcales). La contribution de Stella Georgoudi souligne ainsi la nécessité de se plonger dans la documentation textuelle grecque pour mettre en lumière les catégories émiques afin d'en percevoir toute la complexité et toutes les nuances, entre tradition et créativité [36].

La relation entre dénomination divine et genre ne s'arrête pas à la signification proprement genrée d'un nom ou d'une qualification. Le genre peut être mobilisé pour exprimer l'action propre à une divinité non pas par les appellations, mais par les images qui articulent, à leur manière, masculin et féminin.

PAR-DELÀ L'ANTHROPOMORPHISME : CONSTRUCTION DU DIVIN ET JEUX DE GENRE

Il faut nécessairement tenir compte du contexte, de la pratique rituelle, de la mise en récit ou en image, pour saisir la manière dont une divinité (ou le nom d'une divinité) exprime le genre (ou des qualités de genre), attendu que le genre est toujours une affaire d'interprétation. On sait que certains noms divins traduisent la fusion entre puissances masculine et féminine, comme c'est le cas pour Hermaphrodite, né mâle, ou pour Hermécate, divinité moins connue, qui apparaît au détour d'un papyrus « magique » [37]. C'est la mise en récit de la métamorphose d'Hermaphrodite qui donne corps à l'intersexuation qu'évoque désormais son nom : la version fournie par le poète latin Ovide est bien connue [38]. Or, un autre type de « mise en récit » se manifeste dans l'iconographie par les représentations d'un être *biformis* [39] : l'un des types statuaires les plus célèbres est celui de l'Hermaphrodite endormi, dont l'original grec, réalisé en bronze autour de 150 avant notre ère, a été perdu, mais que l'on connaît par plusieurs copies d'époque romaine en marbre (voir l'exemplaire du Louvre : **fig. 1**). Dans l'inscription dite de Salmakis, à Halicarnasse dans la seconde moitié du II^e siècle



Fig.1 : Hermaphrodite endormi, marbre grec, II^e siècle de notre ère ? Découvert près des thermes de Dioclétien à Rome. l. : 169 cm. ; L. : 89 cm. Paris, Musée du Louvre, Ma 231. Domaine public.

Source :

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Sleeping_Hermaphroditus,_Louvre_Museum,_Paris_14_July_2013.jpg

[36] BETTINI 2016 [2014].

[37] PGM, III, 47-48.

[38] Ovide, *Métamorphoses*, IV, 285-338, associe le nom et le corps de la divinité : « Aux traits de son visage, on

pouvait reconnaître ses deux parents. On l'appela par leurs deux noms » (v. 290-291).

[39] Le terme *biformis* figure chez Ovide (*Métamorphoses*, IV, 337).

avant notre ère, on apprend que le fils d'Aphrodite et d'Hermès aurait fondé le mariage hétérosexuel et que son nom serait à rapprocher de l'union des deux sexes dans l'institution matrimoniale [40]. Les différents récits exploitent, selon des jeux littéraires et culturels variés, le potentiel anthropomorphe d'un nom qui, dans la fusion d'un masculin et d'un féminin, questionne le corps du dieu ainsi que son action dans les domaines du sexe et de la sexualité [41].

Dans le cas des Chérubins dont Stéphanie Anthonioz évoque les caractéristiques bibliques, l'alternance des genres grammaticaux formule une complémentarité de genre qui enrichit le tableau d'êtres divins hybrides, qui combinent des éléments humains et animaux dans des corps composites. Le dépassement des catégories de sexe et de leur binarité est une prérogative divine et donne à voir l'altérité de puissances plus qu'humaines et peu anthropomorphes. En Grèce, le thème de la double nature sexuée de certains êtres parle ainsi d'un pouvoir non-humain, que cette double nature soit simultanée et exprime l'indistinction fondamentale de certaines puissances primordiales, ou qu'elle soit successive dans le cas de personnages ou d'animaux qui alternent les deux sexes au cours de leur vie [42]. Le terme *androgunos*, qui désigne essentiellement un individu de sexe mâle mais montrant des marqueurs de genre féminin, est du reste parfois utilisé pour qualifier l'ambiguïté positive de certains êtres divins, comme la Lune selon le traité *De Iside et Osiride* de Plutarque [43]. Si elle peut être le fait d'une lecture allégorique et philosophique, la bipartition de genre n'est quant à elle pas sans lien avec la performance rituelle. Dans une prière « magique » du IV^e siècle de notre ère, en effet, Cronos est appelé *arsenothêlu*, « mâle-femelle » au sens littéral [44]. Le même terme qualifie une association entre Hermès et Hécate dans une séquence adressée à la Lune (*Mênê*) : « Je t'appelle, déesse aux trois visages, *Mênê*, lumière bien-aimée, Hermès et Hécate à la fois, rejeton mâle-femelle » [45]. Ce passage peut aider à comprendre le nom composé Hermécate comme la combinaison de deux genres

en une dénomination plus puissante, car l'addition des genres n'exprime pas seulement l'inadéquation à décrire le monde des puissances divines ou la capacité à franchir les frontières de genre ; c'est aussi le signe d'une surpuissance à la fois masculine et féminine.

Une autre prière « magique » adressée à la Lune, qui n'accorde guère d'importance à un nom propre, multiplie les qualifications fonctionnelles, descriptives, ou laudatives de la déesse [46]. Elle est tout particulièrement identifiée comme *Parthenos* (« Jeune fille »), mais aussi comme « Reine » (*Anassa*), « aux boucles huilées », parée d'un bandeau mitron. Si elle est protectrice des enfantements, guérisseuse, et possède des qualités d'ordinaire attribuées au genre féminin, elle apparaît aussi sous les traits d'une déesse combattante, « courageuse » (*andreia*) ou « au-cœur-brave » (*thumandreia*), qualifications qui sont à mettre en relation avec les armes qu'elle utilise (glaive, arc et flèche), ainsi que sa force et sa bravoure (*alkimê*). Mark Smith écrit, au sujet de la déesse Anat au Proche-Orient, qu'une limite à l'anthropomorphisme des divinités est précisément cette répartition des tâches qui ne tient pas compte des catégories de genre humaines [47]. En réalité, c'est la surpuissance même des dieux qui s'exprime dans leur capacité à être à la fois d'un genre et d'un autre, indépendamment de toutes catégories humaines. Dans l'hymne à la Lune, saturé de qualifications, on transcende délibérément la binarité de genre pour suggérer que la divinité embrasse tout le champ des activités possibles, y compris l'*andreia* qui renvoie au domaine de la guerre.

Un tel bricolage est également sensible dans l'iconographie, mais les images posent des problèmes spécifiques. Faire correspondre des artefacts figurés et des noms divins est un défi méthodologique considérable. Comment dès lors reconnaître une déesse, comment l'identifier par son nom derrière un simple visage ? C'est la question que pose Adriano Orsingher dans sa contribution centrée sur les pratiques iconographiques des Phéniciens et des Carthaginois à l'âge du fer. Il s'agit d'un corpus riche mais difficile

[40] ISAGER 1998 ; *SEG*, XLVIII, 1330. Voir aussi LLOYD-JONES 1999 (et note de AUSTIN 1999), ainsi que ISAGER & PEDERSEN 2004. Plus récemment : PIRENNE-DELFORGE 2011 et BREMMER 2013.

[41] Diodore de Sicile, IV, 6, 5. Voir SEBILLOTTE CUCHET 2012a.

[42] BRISSON 2008 [1997].

[43] Plutarque, *Isis et Osiris* (368c). Sur le terme *androgunos*, voir SEBILLOTTE CUCHET 2012a.

[44] Recette de la *Divination de Cronos (Mantia Kronikê)* ou *Petit moulin (Mularion)*, *PGM*, IV, 3087-3124. Le terme est à la ligne 3102. Cf. ZOGRAFOU 2016, p. 167.

[45] *PGM*, IV, 2608-2610 : καλῶ σε, τριπρόσωπον θεάν, Μήνην, ἐράσμιον φῶς, Ἑρμῆν | τε καὶ Ἑκάτην ὁμοῦ, ἀρσενόθηλον ἔρνος, trad. Th. Galoppin.

[46] *PGM*, IV, 2241-2358.

[47] SMITH 2016, p. 49. Voir BONNET et al. 2019.

à interpréter, car peu d'inscriptions accompagnent les représentations anthropomorphiques que l'on a tendance à identifier à des divinités, sans toujours parvenir à les nommer. Une série de masques votifs en terre cuite du I^{er} millénaire avant notre ère offre un terrain d'étude stimulant : dans quelques (rares) cas, soigneusement repérés par Adriano Orsingher, la combinaison de traits physiques féminins (cheveux longs) et masculins (barbe) pourrait avoir servi à mettre en relief soit la personnalité duelle d'une déesse, soit l'association – voire la fusion – entre une déesse et un dieu. L'auteur invite cependant à la prudence : on ignore si l'ambiguïté de genre qui semble se dégager de ces masques à barbe est due à une intention délibérée des artisans et correspond à une réalité culturelle, ou si c'est le fruit d'une mauvaise interprétation de la part des archéologues et historien.ne.s modernes. Le développement récent de la *gender archaeology* invite à mettre en garde contre la tentation de plaquer nos catégories modernes (ici, les critères physiques d'identification de ce qui relèverait du féminin et du masculin) sur l'analyse des artefacts antiques [48]. De même, en prenant pour exemple le sanctuaire de Sarepta, Adriano Orsingher rejette toute interprétation schématique : la présence d'exvoto que l'on pourrait qualifier de « féminins » ne signifie pas absence de mixité et de présence masculine. Du reste, l'inscription à Tinnit-Astarté est bien le fait d'un homme, dont on connaît le nom.

DU GENRE DES DIEUX À CELUI DES AGENTS RITUELS

Les attributs onomastiques divins qui engagent le genre disent aussi quelque chose des agents culturels concernés, dont la dimension sexuée est parfois mise en avant, qu'ils soient humains ou non humains : animaux sacrifiés, prêtres.ses et desservant.e.s du culte, communauté des participant.e.s. Existe-t-il des contextes dans lesquels le genre des acteurs impliqués oriente, voire conditionne le choix de telle ou telle dénomination ? Quelle influence les pratiques discursives des uns ou des autres, en fonction de leur rôle social, exercent-elles sur les stratégies de dénomination ? Peut-on repérer, dans la documentation écrite, des cas où certaines dénominations sont privilégiées par les femmes, d'autres par les hommes ? Dans quelle mesure ces configurations sont-elles liées à des pratiques rituelles spécifiques et/ou au statut et à la fonction des acteurs concernés (participant.e, prêtre.sse, citoyen.ne, esclave...) ?

Parmi les agents non humains qui jouent un rôle de médiation dans les cultes, figurent les animaux sacrificiels, dont l'appartenance sexuelle est spécifiée dans les règlements ou les calendriers rituels. Dans son étude sur la formule latine *siue deus siue dea*, J. Alvar semble tenir pour assuré que les Romains offrent un mâle à un dieu et une femelle à une déesse. Pour ce qui concerne le monde grec, Stella Georgoudi rappelle dans son article que, s'il s'agit d'une « règle générale », les exceptions ne manquent pas : de nombreux paramètres (notamment économiques) entrent en effet en ligne de compte dans le choix des animaux [49]. Une question émerge alors : les attributs onomastiques pourraient-ils éclairer le choix d'une femelle ou d'un mâle, ou au contraire l'absence de différenciation ? Aucune étude n'a été menée dans ce sens jusqu'ici, mais il s'agit sans doute d'une piste à explorer [50].

Si l'on se tourne vers les agents culturels, la situation apparaît tout aussi complexe. Une question importante, traitée par Marie Augier dans ce dossier, concerne le rapport entre le genre des agents culturels et celui des divinités. On lit souvent que les déesses grecques ont droit à des prêtresses, tandis que les dieux grecs sont pris en charge par des prêtres [51]. Cette supposée règle, qui n'a en fait rien de systématique [52], a servi d'argument pour reconnaître derrière les mystérieux *Megaloi theoi* d'Andanie un dieu et une déesse (peut-être Koré, qui ferait le lien avec Déméter et la tradition mystérieuse qui s'y rapporte), sous prétexte que les rites mystérieux de ce sanctuaire étaient dirigés par un prêtre et une prêtresse [53]. Or l'étude menée par Stella Georgoudi dans notre dossier incite à la prudence : il faut admettre que l'identité des « Grands dieux » impliqués dans les cérémonies reste à ce jour inconnue.

En examinant de près le dossier épigraphique relatif aux prêtrises de Dionysos, Marie Augier montre qu'il n'existe pas de correspondance systématique entre une dénomination divine et le choix d'un prêtre ou d'une prêtresse. Si la majorité des agents culturels au service du dieu en question sont de sexe masculin, il existe

[48] Voir le dossier coordonné par TREMEAUD 2015.

[49] Voir l'article de S. Georgoudi dans ce dossier.

[50] Sur le choix des victimes sacrificielles et les paramètres pris en compte, voir PITZ 2019.

[51] Voir par exemple TURNER 1983, 1.

[52] Comme le rappelle ACKERMANN 2013, p. 12, n. 15 (avec références).

[53] Sur le dossier des « prêtrises mixtes », c'est-à-dire des cas où un prêtre et une prêtresse collaborent dans le cadre d'un culte précis, voir ACKERMANN 2013. L'auteure fournit une analyse détaillée de plusieurs inscriptions et montre que les raisons d'une telle configuration diffèrent d'un cas à l'autre, en fonction du contexte géographique et historique.

toute une série de cas où les autorités civiques (ou parfois les membres d'une association) préfèrent attribuer cette fonction à une femme. Les épicleses locales qui qualifient le Dionysos concerné ne livrent pas de prime abord d'explication évidente à l'origine d'une telle prédilection pour des prêtresses. Pour autant, les dénominations divines recèlent des indices intéressants. En effet, certains attributs onomastiques insistent sur les compétences de Dionysos en matière de croissance végétale et semblent impliquer une relation privilégiée (de collaboration ?) avec Déméter. Or les fêtes du type des Thesmophories appellent, dans les cités grecques, la participation des citoyennes et sont prises en charge par des prêtresses, à l'exclusion de toute implication masculine. Il est donc possible que le sexe de l'agent cultuel soit déterminé moins par l'identité de la divinité que par la nature de la cérémonie et des rituels qui sont concernés, ainsi que par le sexe des participants.e.s. L'étude de Marie Augier ouvre ainsi la question des modes de participation et des degrés d'implication dans les activités rituelles d'une communauté.

Si l'on se tourne du côté du monde sémitique, on repère des fêtes réservées aux femmes [54]. C'est ce que rappelle Aleksandra Kubiak Schneider. En étudiant la riche documentation épigraphique qu'a livrée la cité de Palmyre, aux époques hellénistique et romaine, elle propose d'évaluer dans quelle mesure la composante féminine jouait un rôle particulier dans le paysage cultuel de la cité, qui vénérait de nombreuses divinités, tant masculines que féminines. Pour ce qui est du personnel cultuel, il n'existe à ce jour aucune inscription attestant l'existence de prêtresses, aux côtés des prêtres. Toutefois, la documentation épigraphique (majoritairement des II^e et III^e siècles de notre ère) relative aux offrandes au dieu nommé « Béni soit son nom pour toujours » (*bryk šmh l'im'* ; *lbryk šmh l'im'*) ou simplement « le Miséricordieux/Clément » (*rḥmn'*) donne clairement à voir l'investissement des femmes aisées dans les cultes. L'examen de ce corpus d'inscriptions votives ne semble pas indiquer de répartition genrée dans le degré et le mode d'implication : en effet, les formulaires votifs ne varient pas entre femmes et hommes.

La documentation grecque, plus loquace, révèle qu'il existe, mais toujours localement, des sanctuaires ou des fêtes au sein desquels les femmes (*gunaikes*)

sont exclues de l'activité rituelle [55]. Un examen des normes rituelles relatives à ces interdits [56], temporaires ou permanents, révèle deux choses : d'une part, que les cultes en question concernent des divinités très diverses, masculines ou féminines ; d'autre part, que les épithètes éventuellement accolées aux noms divins n'éclairent pas les raisons d'un tel interdit genré. On connaît en effet plusieurs cas d'interdits touchant les femmes : citons les *Anakes* à Élatée, ou encore le couple Athéna *Apotropaia* et Zeus *Apotropaios* à Lindos. L'un des exemples les plus étudiés est sans doute celui de Thasos [57], avec une inscription datée d'environ 450-425 avant notre ère :

[Ἡρα]κλει Θασίωι
[αἰγ]α οὐ θέμις οὐ-
[δὲ] χοῖρον· οὐδὲ γ-
[υ]ναικὶ θέμις· οὐ-
[δ'] ἐνατεύεται· οὐ-
δὲ γέρα τέμνεται-
ι· οὐδ' ἀθλεῖται

« À Héraclès Thasios, il n'est religieusement permis (de sacrifier) ni un caprin ni un porcin (*littéralement* : porcelet). Il n'est pas permis à une femme (de participer). Il n'est pas permis de faire une division en neuf parts. Aucune part d'honneur ne doit être découpée. Aucun concours n'a lieu. »

Nous ne reviendrons pas ici sur les nombreux commentaires modernes sur la façon particulière de sacrifier à Héraclès [58] ; on retiendra surtout le caractère ponctuel et local de cette norme rituelle, qui tranche avec d'autres traditions cultuelles. Il faut donc se résigner à conclure qu'aucune règle générique ne s'applique, à l'échelle du monde grec : l'analyse doit procéder au cas par cas pour percer à jour la complexité des relations entre dieux et dévot.e.s. Dans ce cadre, il arrive qu'un attribut onomastique en lien avec des traditions locales fournisse une clef de lecture. Pausanias et Plutarque sont, en ces matières, d'excellents guides, eux qui s'intéressent particulièrement à l'étiologie ou à l'étymologie des épicleses, et relatent parfois les discours autochtones qui s'y rapportent [59]. Les témoignages qu'ils ont recueillis invitent à se prémunir de toute interprétation hâtive en matière de genre des dénominations divines.

[54] Dans son article, Stéphanie Anthonioz rappelle que Jérémie fustige une « fête des femmes » destinée à la Reine du ciel.

[55] Signalons qu'il existe aussi des interdits qui touchent les hommes, notamment selon des critères d'« impureté » ; sur la question de la souillure et du genre en contexte rituel, voir AUGIER 2016.

[56] Ce que fait COLE 1992. L'auteur recense huit cas d'inscriptions (p. 105).

[57] PICARD 1923. Cf. SOKOLOWSKI, *LSCG*, Suppl., n° 63.

[58] En dernier lieu, PITZ 2016.

[59] Pour Pausanias, voir PIRENNE-DELFORGE 2008 ; pour Plutarque, voir PADOVANI 2018.

Prenons deux exemples. D'abord celui d'Héraclès (dont le nom est construit sur celui d'une déesse, Héra) qui est appelé *Misogunos*, « qui déteste les femmes », en Phocide [60]. Il s'agit d'un *unicum* dans toute la Grèce. On pourrait penser qu'une telle épiclèse reflète une facette purement locale du héros qui, en Phocide, n'admettrait pas la présence de femmes dans les rituels qui lui sont destinés (comme c'était le cas pour l'Héraclès Thasios). Or selon Plutarque, dans *Les oracles de la Pythie*, l'Héraclès vénéré en Phocide était appelé *Misogunos* parce que son prêtre ne pouvait avoir de relation avec une femme pendant la durée annuelle de son service [61]. L'attribut onomastique concerne dès lors le comportement (temporaire) attendu de l'agent cultuel et non toute la communauté ni la nature des rituels effectués. Hommes et femmes pouvaient donc indistinctement participer au culte... si du moins on admet que l'explication de Plutarque est fondée [62].

Prenons un second exemple, celui d'Arès, le dieu grec dont le champ de compétence, circonscrit à la guerre, semble de prime abord le plus genré. Pausanias nous apprend qu'il est nommé *Gunaikothoinas* à Tégée, terme que l'on peut traduire par « (hôte) du banquet des femmes ». Le Périégète explique l'origine de l'épiclèse (le terme *epiklêsis* figure dans le texte) par un épisode militaire intervenu lors de la guerre entre Sparte et Tégée, sans doute au VI^e siècle avant notre ère) :

« On voit aussi sur l'agora (de Tégée) une image (*agalma*) d'Arès, qui est sculpté en bas-relief sur une stèle ; on le nomme *Gunaikothoinas*. En effet, lors de la guerre des Lacédémoniens et de la première expédition de leur roi Charillos, les femmes Tégéates ayant pris les armes (*epistrateian labousai*) se mirent en embuscade sur la colline qu'on nomme maintenant Phylactride. Les deux armées en étant venues aux mains, et les hommes (*andrôn*) faisant des deux côtés beaucoup d'actions mémorables, on dit que leurs femmes (*gunaikas*) parurent, que ce furent elles qui mirent les Lacédémoniens en déroute, et que Marpessa, surnommée la Veuve (*Khoiran*), se distingua par sa bravoure (*tolmê*) entre toutes les autres femmes. (...) Les femmes (*gunaikas*)

offrirent à Arès un sacrifice (*thusai*) en remerciement de la victoire, sans les hommes (*aneu tôn andrôn*), séparément (*idia*), et elles ne partagèrent (*metadounai*) pas les chairs des victimes avec les hommes (*andrasin*). C'est de là qu'est venue l'épiclèse (*epiklêsis*) qu'on donne à Arès. [63] »

Dans le récit recueilli par Pausanias, probablement auprès des Tégéates eux-mêmes, une opposition claire se dessine entre les hommes et les femmes citoyens. Selon une inversion des rôles, ce sont ici les femmes qui obtiennent le prix de la bravoure et la victoire pour leur cité, prenant dès lors seules en charge le sacrifice offert à Arès – comme si les deux actions allaient de pair [64]. Les citoyennes de Tégée consomment les viandes entre elles, sans partage avec la composante masculine de la cité. Un tel rituel était-il régulièrement accompli, depuis lors, pour commémorer l'événement ? Pausanias ne le précise pas. On apprend simplement que l'*agalma* d'Arès *Gunaikothoinas* était placé sur l'agora, donc au centre de l'espace public. Le terme même d'*agalma* invite à imaginer un dispositif cultuel, même s'il s'agissait d'une stèle et non d'une statue. Pausanias ne fournit hélas aucun détail sur l'iconographie : Arès arborait-il des attributs particuliers faisant écho à son épiclèse ? Était-il figuré banquetant avec des femmes ? Voici encore potentiellement une illustration de la délicate relation entre le nom et l'image d'un dieu. L'exemple tégéate a assurément retenu l'attention de Pausanias par son exceptionnalité : une épithète rare, qui possède clairement une dimension genrée, peut semer le trouble et appeler des récits étiologiques. L'exégèse des noms, comme des images, a stimulé la perspicacité (et parfois l'imagination) des Anciens et a fait couler l'encre des Modernes...

Les attributs onomastiques et les discours étiologiques qui en découlent contribuent à produire une « théologie » au sein de laquelle le genre constitue un moyen de préciser les contours des pouvoirs divins en relation avec les usages humains. Tous les domaines des activités divines et humaines sont concernés par ces logiques, mais la guerre est apparue comme un terrain récurrent : l'intervention

[60] Plutarque, *Sur les oracles de la Pythie*, 20 (*Moralia* 403 F - 404 A).

[61] *Ibid.*

[62] Sur le rapport entre Héraclès et femmes : BONNET &

JOURDAIN-ANNEQUIN 1992, et GEORGoudi 1998.

[63] Pausanias, VIII, 48, 4-5 (trad. A. Grand-Clément).

[64] Voir CHIAIESE 2013. Voir aussi GEORGoudi 2015.

de Dionysos sur le terrain militaire s'est faite par l'intermédiaire d'une armée de bacchantes macédoniennes imitant les hommes au combat, d'où la qualification de *Pseudanôr* ; Arès, si à l'aise sur le champ de bataille, n'hésite pas à faire intervenir des femmes ponctuellement et, en qualité de *Gunaikothoinas*, de partager le banquet de la victoire avec elles seules ; la Lune est, le temps d'une invocation « magique », une puissance dont les traits guerriers et l'*andreia*, combinés à la litanie de ses pouvoirs, soulignent la non-binarité. À travers les noms, les récits et les images qui leur sont associés, les divinités des mondes grecs et sémitiques bouleversent une répartition par trop anthropocentrée entre les catégories de genre, ce que leur statut de divinité permet précisément sans remettre en cause les discours (plus ou moins) normatifs qui concernent les sociétés humaines (et qui diffèrent à chaque époque). Le statut de divinité prime sur le genre, mais le genre peut précisément contribuer à construire ce statut divin, qui excède décidément les oppositions

genrées. Lorsque les dénominations divines jouent avec les assignations de genre et les règles de grammaire, elles mettent en œuvre une répartition des pouvoirs au sein de réseaux polythéistes qui exprime aussi la totalité, la plénitude. Si les textes bibliques rejettent le polythéisme en visant particulièrement les déesses, certains traits spécifiquement féminins sont mis au service de l'émergence d'une puissance unique et supérieure.

Concluons par un extrait d'une aréologie des premiers siècles de notre ère, qui oriente à la fois vers la proximité de genre entre femmes et déesse et vers l'altérité entre humain et divin, lorsqu'elle fait dire à Isis : « Je suis celle qui, parmi les femmes, est appelée "dieu" » (Ἐγώ εἰμι ἡ παρὰ γυναιξὶ θεὸς καλουμένη) [65]. ■

[65] *RICIS* 113/0545 (Thessalonique, I^{er}-II^e siècles de notre ère) ; 302/0204 (Kymè, I^{er} siècle de notre ère ?) ; 202/1101 (Ios, III^e siècle de notre ère).

ABRÉVIATIONS

I.Beroia : GOUNAROPOULOU, Loukretia & HATZOPOULOS, Miltiades B., *Epigraphes Katō Makedonias (metaxy tou Vermiou orous kai tou Axiou potamou)*. *Teuchos A' Epigraphes Veroias*, Athènes, 1998.

RICIS : BRICAULT, Laurent, *Recueil des inscriptions concernant les cultes isiaques*, Paris, 2005.

REMERCIEMENTS

Nous tenons à remercier Violaine Sebillotte Cuchet et Sandra Boehringer pour leur relecture attentive, ainsi que leurs précieuses remarques et suggestions, dont nous nous sommes efforcés de tenir compte. Ce dossier a été publié dans le cadre du programme MAP : « Mapping Ancient Polytheisms. Cult Epithets as an Interface between Religious Systems and Human Agency » : <https://map-polytheisms.huma-num.fr/>. MAP est un projet ERC Advanced Grant dirigé par Corinne Bonnet, université Toulouse – Jean Jaurès, laboratoire PLH-ERASME (2017 - 2023) et financé par le Conseil Européen de la Recherche dans le cadre du programme de recherche et d'innovation de l'Union Européenne Horizon 2020 (contrat no 741182).

BIBLIOGRAPHIE

- ACKERMANN, Delphine, 2013**, « Les prêtrises mixtes : genre, religion et société », dans Marietta Horster & Anja Klöckner (éd.), *Cities and Priests. Cult personnel in Asia Minor and the Aegean islands from the Hellenistic to the Imperial period*, Berlin.
- ALVAR, Jaime, 1985**, « Matériaux pour l'étude de la formule *Sive Deus, Sive Dea* », *Numen* 32/2, p. 236-273.
DOI : [10.2307/3269812](https://doi.org/10.2307/3269812)
- AUGIER, Marie, 2016**, « La souillure et le genre dans le monde méditerranéen antique », *Ktèma. Civilisation de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques* 41, p. 279-318.
- AUSTIN, Colin, 1999**, « Notes on the "Pride of Halicarnassus" », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 126, p. 92.
- BELAYCHE, Nicole, et al. (dir.), 2005**, *Nommer les dieux : théonymes, épithètes, épicleses dans l'Antiquité*, Rennes.
- BETTINI, Maurizio, 2016**, *Éloge du polythéisme. Ce que peuvent nous apprendre les religions antiques*, Paris (trad. fr. de *Elogio del politeismo. Quello che possiamo imparare oggi dalle religioni antiche*, Bologna, 2014).
- BETTINI, Maurizio, 2017**, « Visibilité, invisibilité et identité des dieux », dans Gabriella Pironti & Corinne Bonnet (éd.), *Les dieux d'Homère. Polythéisme et poésie dans le monde grec* (Kernos suppl. 31), Liège, p. 21-42.
- BOEHRINGER, Sandra, GRAND-CLÉMENT, Adeline, PERE-NOGUES, Sandra & SEBILLOTTE CUCHET, Violaine, 2015**, « Celles qui avaient un nom. *Eurykleia* et comment rendre les femmes visibles », *Pallas* 99, p. 11-19.
DOI : [10.4000/pallas.2974](https://doi.org/10.4000/pallas.2974)
- BOEHRINGER, Sandra, GRAND-CLÉMENT, Adeline, PERE-NOGUES, Sandra & SEBILLOTTE CUCHET, Violaine, 2020**, « La base de données *Eurykleia*. Un outil au service d'une histoire mixte de l'Antiquité », *Mètis* N.S. 18, p. 19-38.
DOI : [10.4000/books.editionsehess.29797](https://doi.org/10.4000/books.editionsehess.29797)
- BOEHRINGER, Sandra & SEBILLOTTE CUCHET, Violaine (dir.), 2013**, *Des femmes en action. L'individu et la fonction en Grèce ancienne*, *Mètis* hors-série.
DOI : [10.4000/books.editionsehess.2822](https://doi.org/10.4000/books.editionsehess.2822)
- BOEHRINGER, Sandra & SEBILLOTTE CUCHET, Violaine, 2015**, « Corps, sexualité et genre dans les mondes grec et romain », *Dialogues d'histoire ancienne* suppl. 14, p. 83-108.
DOI : [10.3917/dha.hs014.0083](https://doi.org/10.3917/dha.hs014.0083)
- BONNET, Corinne & JOURDAIN-ANNEQUIN, Colette (éd.), 1992**, *Héraclès, les femmes et le féminin*, Actes du Colloque de Grenoble, Université des sciences sociales (Grenoble II), 22-23 octobre 1992 / II^e Rencontre héracléenne, Bruxelles.
- BONNET, Corinne, et al., 2018**, « "Les dénominations des dieux nous offrent comme autant d'images dessinées" (Julien, *Lettres* 89b, 291 b). Repenser le binôme théonyme-épithète », *Studi e Materiali di Storie delle Religioni* 84/2, p. 567-591.
- BONNET, Corinne, et al., 2019**, « Mapping ancient gods: naming and embodiment beyond "anthropomorphism". A survey of the field in echo to the books of M. S. Smith and R. Parker », *Mediterranean Historical Review* 34/2, p. 207-220.
DOI : [10.1080/09518967.2019.1664524](https://doi.org/10.1080/09518967.2019.1664524)
- BONNET, Corinne & LEBRETON, Sylvain, 2019**, « Mettre les polythéismes en formules ? À propos de la base de données *Mapping Ancient Polytheisms* », *Kernos* 32, p. 267-296.
DOI : [10.4000/kernos.3163](https://doi.org/10.4000/kernos.3163)
- BREMER, Jan N., 1999**, « Transvestite Dionysos », dans Mark William Padilla (éd.), *Rites of Passage in Ancient Greece: Literature, Religion, Society*, Lewisburg, p. 183-200.
- BREMER, Jan N., 2013**, « Local mythology: The Pride of Halicarnassus », dans Stephen Trzaskoma & R. Scott Smith (éd.), *Writing Myth: Mythography in the Ancient World*, Leuven – Paris – Walpole (MA), p. 55-73.
- BRISSON, Luc, 2008** [1997], *Le sexe incertain. Androgynie et hermaphrodisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris.
- BUDIN, Stéphanie L., 2004**, « A reconsideration of the Aphrodite-Ashtart syncretism », *Numen* 51/2, p. 95-145.
DOI : [10.1163/156852704323056643](https://doi.org/10.1163/156852704323056643)
- BUDIN, Stéphanie L., et al. (éd.), 2018**, *Gender and methodology in the Ancient Near East: Approaches from Mesopotamy and Beyond*, Barcelona, 2018.
- BUTLER, Judith P., 2006**, *Trouble dans le genre : le féminisme et la subversion de l'identité*, Paris, (trad. fr. de *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York – London, 1990).
- CARLÀ-UHINK, Filippo, 2017**, « "Between the human and the divine": Cross-dressing and transgender dynamics in the Graeco-Roman world », dans Domitilla Campanile et al. (éd.), *TransAntiquity: Cross-Dressing and Transgender Dynamics in the Ancient World*, London – New York, p. 3-37.
DOI : [10.4324/9781315673844-1](https://doi.org/10.4324/9781315673844-1)
- CASSIN, Barbara, 2018**, *Quand dire, c'est vraiment faire. Homère, Gorgias et le peuple arc-en-ciel*, Paris.
- CHIAIESE, Anna, 2013**, « La guerre dentro e fuori: giochi di genere tra Argo e Tegea », dans Sandra Boehringer & Violaine Sébillotte-Cuchet (dir.), *Des femmes en action. L'individu et la fonction en Grèce ancienne*, *Mètis* hors-série, p. 73-84.
DOI : [10.4000/books.editionsehess.2866](https://doi.org/10.4000/books.editionsehess.2866)

- COLE, Susan Guettel, 1992**, « Γυναιξὶ οὐ θέμις: Gender Difference in the Greek Leges Sacrae », *Helios* 19, p. 104-122.
- DETIENNE, Marcel, 1986**, *Dionysos à ciel ouvert*, Paris.
- GAGNÉ, Renaud & HERRERO DE HÁUREGUI, Miguel (éd.), 2019**, *Les dieux d'Homère II. Anthropomorphismes* (Kernos, suppl. 33), Liège.
- GALOPPIN, Thomas, à paraître**, « Parer l'humain de divin. Des pierres puissantes entre bijoux et amulettes à l'époque romaine », dans Louise Quilien & Florence Gerchanoc (dir.), *Parures divines, Cahiers des mondes anciens*.
- GEORGOUDI, Stella, 1998**, « Héraclès dans les pratiques sacrificielles des cités », dans Corinne Bonnet et al. (éd.), *Le Bestiaire d'Héraclès*, Actes du colloque organisé à l'Université de Liège et aux facultés universitaires Notre-Dame de la paix de Namur, du 14 au 16 novembre 1996 / III^e Rencontre héracléenne, Liège, p. 301-317.
- GEORGOUDI, Stella, 2013**, « L'alternance de genre dans les dénominations des divinités grecques », *EuGeStA. Journal of Gender Studies in Antiquity* 3, p. 25-42.
- GEORGOUDI, Stella, 2015**, « To act, not submit: Women's attitudes in situations of war in Ancient Greece », dans Jacqueline Fabre-Serris & Alison Keith (éd.), *Women and War in Antiquity*, Baltimore, p. 200-213.
- GERCHANOC, Florence, 2003**, « Les atours féminins des hommes : quelques représentations du masculin-féminin dans le monde grec antique. Entre initiation, ruse, séduction et grotesque, surpuissance et déchéance », *Revue historique* 628, p. 739-791.
DOI : [10.3917/rhis.034.0739](https://doi.org/10.3917/rhis.034.0739)
- GRAND-CLÉMENT, Adeline & GUILLON, Elodie, 2020**, « L'apport scientifique des bases de données : réflexion croisée sur les programmes MAP (Mapping Ancient Polytheisms) et Eurykleia », *Anabases* 31, p. 198-204.
DOI : [10.4000/anabases.10843](https://doi.org/10.4000/anabases.10843)
- ISAGER, Signe, 1998**, « The Pride of Halicarnassos », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 123, p. 1-23.
- ISAGER, Signe & PEDERSEN, Poul (éd.), 2004**, *The Salmakis Inscription and Hellenistic Halikarnassos* (Halicarnassian Studies, vol. IV), Odense – Portland, OR.
- LALANNE, Sophie (éd.), 2019**, *Femmes grecques de l'Orient romain (Dialogues d'Histoire Ancienne suppl. 18)*, Besançon.
- LEICK, Gwendolyn, 1994**, *Sex and Eroticism in Mesopotamian Literature*, London – New York, p. 157-169.
- LION, Brigitte, 2007**, « La notion de genre en assyriologie », dans Violaine Sebillotte Cuchet & Nathalie Ernoul (dir.), *Problèmes du genre en Grèce ancienne*, Paris, p. 51-64.
DOI : [10.4000/books.psorbonne.33244](https://doi.org/10.4000/books.psorbonne.33244)
- LLOYD-JONES, Hugh, 1999**, « The Pride of Halicarnassus », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 124, p. 1-14.
- LORAU, Nicole, 1991**, « Qu'est-ce qu'une déesse ? », dans George Duby & Michelle Perrot (éd.), *Histoire des femmes*, I. *L'Antiquité*, Paris, p. 31-62.
- NAIWELD, Ron, 2019**, *Histoire de Yahvé. La fabrique d'un mythe occidental*, Paris.
- NIETO IZQUIERDO, Enrique, 2020**, « Les femmes et la transmission des noms en Grèce ancienne », dans *Des femmes qui comptent. Genre et participation sociale en Grèce et à Rome*, *Mètis* N.S. 18, p. 39-54.
DOI : [10.4000/books.editionsehess.29822](https://doi.org/10.4000/books.editionsehess.29822)
- PADOVANI, Francesco, 2018**, *Sulle tracce del dio. Teonimi ed etimologia in Plutarco*, Sankt Augustin.
- PARKER, Robert, 2005**, « Artémis Ilithye et autres : le problème du nom divin utilisé comme épiclèse », dans Nicole Belayche et al. (éd.), *Nommer les dieux : théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Rennes, p. 219-226.
- PICARD, Charles, 1923**, « Un rituel archaïque du culte d'Héraclès thasien trouvé à Thasos », *Bulletin de Correspondance Hellénique* 47, p. 241-274.
DOI : [10.3406/bch.1923.3013](https://doi.org/10.3406/bch.1923.3013)
- PIRENNE-DELFORGE, Vinciane, 1994**, *L'Aphrodite grecque. Contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique* (Kernos suppl. 4), Liège.
- PIRENNE-DELFORGE, Vinciane, 2008**, *Retour à la source. Pausanias et la religion grecque* (Kernos suppl. 20), Liège.
- PIRENNE-DELFORGE, Vinciane, 2011**, « La voix d'Aphrodite, le rôle d'Hermaphrodite et la timè d'Halicarnasse. Quelques remarques sur l'inscription de Salmakis », dans Francesca Prescendi et al. (éd.), *Dans le laboratoire de l'historien des religions. Mélanges offerts à Philippe Borgeaud*, Genève, p. 328-344.
- PIRENNE-DELFORGE, Vinciane & PIRONTI, Gabriella, 2009**, « La féminité des déesses à l'épreuve des épiclèses : le cas d'Héra », dans Lydie Bodiou & Véronique Mehl (dir.), *La religion des femmes en Grèce ancienne. Mythes, cultes et société*, Rennes, p. 95-109.
DOI : [10.4000/books.pur.141147](https://doi.org/10.4000/books.pur.141147)
- PIRENNE-DELFORGE, Vinciane & PIRONTI, Gabriella, 2016**, *L'Héra de Zeus. Ennemie intime, épouse définitive*, Paris.
- PIRONTI, Gabriella, 2013**, « Des dieux et des déesses : le genre en question dans la représentation du divin en Grèce ancienne », dans Sandra Boehringer & Violaine Sebillotte Cuchet (dir.), *Des femmes en action. L'individu et la fonction en Grèce ancienne*, *Mètis* hors-série, p. 155-167.
DOI : [10.4000/books.editionsehess.2930](https://doi.org/10.4000/books.editionsehess.2930)
- PIRONTI, Gabriella & PIRENNE-DELFORGE, Vinciane, 2013**, « Ilithyie au travail : de la mère à l'enfant », dans Florence Gerchanoc & Jean-Baptiste Bonnard (dir.), *Mères et maternités en Grèce ancienne*, *Mètis* N.S. 11, p. 71-91.
DOI : [10.4000/books.editionsehess.2998](https://doi.org/10.4000/books.editionsehess.2998)
- PITZ, Zoé, 2016**, « La complexité d'Héraclès, entre Hérodote et les cultes de Thasos », *Kernos* 29, p. 101-118.
DOI : [10.4000/kernos.2392](https://doi.org/10.4000/kernos.2392)
- PITZ, Zoé, 2019**, *À chacun le sien : associations entre animaux sacrificiels et destinataires divins dans les normes rituelles*

grecques, thèse de doctorat, Liège.

ROLLINGER, Robert, 2000, « Herodotus and the intellectual heritage of the Ancient Near East », dans Sanna Aro & Robert M. Whiting (éd.), *Melammu Symposia*, vol. I, *The Heirs of Assyria*, Helsinki, p. 65-83.

ROSEN, Ralph M. & SLUITER, Ineke (éd.), 2003, *Andreia: Studies in Manliness and Courage in Classical Antiquity*, Leiden – Boston.

DOI : [10.1163/9789047400738](https://doi.org/10.1163/9789047400738)

SEBILLOTTE CUCHET, Violaine, 2012a, « Androgyne, un mauvais genre ? Le choix de Plutarque (V^e siècle avant J.-C.-II^e siècle après J.-C.) », dans Vincent Azoulay et al. (dir.), *Le banquet de Pauline Schmitt Pantel*, Paris, p. 103-130.

DOI : [10.4000/books.psorbonne.32448](https://doi.org/10.4000/books.psorbonne.32448)

SEBILLOTTE CUCHET, Violaine, 2012b, « Régimes de genre et Antiquité grecque classique (V^e-IV^e siècle avant J.-C.) », *Annales HSS*, juillet-septembre/3, p. 573-603.

DOI : [10.1017/s0395264900007083](https://doi.org/10.1017/s0395264900007083)

SEBILLOTTE CUCHET, Violaine, 2013, « Touchée par le féminisme. L'Antiquité et le genre », dans Pascal Payen & Évelyne Scheid-Tissinier (dir.), *Anthropologie de l'Antiquité. Anciens objets, nouvelles approches*, Turnhout, p. 143-172.

DOI : [10.1484/j.ash.1.102906](https://doi.org/10.1484/j.ash.1.102906)

SEBILLOTTE CUCHET, Violaine, 2016, « Ces citoyennes qui reconfigurent le politique. Trente ans de travaux sur les femmes et la citoyenneté dans l'Antiquité classique », dans Pascale Barthélémy & Violaine Sebillotte Cuchet (dir.), *Citoyennetés, Clio Femmes, Genre, Histoire* 43/2, p. 185-215.

DOI : [10.4000/clio.12998](https://doi.org/10.4000/clio.12998)

SMITH, Marc S., 2016, *Where the Gods Are. Spatial Dimensions of Anthropomorphism in the Biblical World*, New Haven.

SVÄRD, Saana & GARCIA VENTURA, Agnès (éd.), 2018, *Studying Gender in the Ancient Near East*, University Park, PA.

TREMEAUD, Caroline (dir.), 2015, Dossier *Genre et archéologie*, *Les Nouvelles de l'archéologie* 140, Paris, p. 1-64 (<https://journals.openedition.org/nda/2951>).

DOI : [10.4000/nda.2951](https://doi.org/10.4000/nda.2951)

TURNER, Judy Ann, 1983, *Hiereiai. Acquisition of feminine priesthoods in ancient Greece*, Ann Arbor.

VAN DER HORST, Pieter W., 1995, « Unknown God », dans Karel Van der Toorn et alii (éd.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden – New York – Köln, col. 1664-1669.

WAGNER-HASEL, Beate, 2002, « The Graces and colour-weaving », dans Lloyd Llewellyn-Jones (éd.), *Women's Dress in the Ancient Greek World*, London, p. 17-32.

ZOGRAFOU, Athanassia, 2016, *Des dieux maniables. Hécate et Cronos dans les Papyrus magiques grecs*, Paris.