

ARCHÉOLOGIE
DU GENRE

L'Université des Femmes est une organisation d'éducation permanente soutenue pour ses activités par la Fédération Wallonie-Bruxelles.



www.universitedesfemmes.be

Maquette et mise en page : Luisa Soriano et Isabelle Van Campenhout

© Université des Femmes
10 rue du Méridien
1210 Bruxelles
ISBN : 2-87288-059-3
D/2020/5493/60

Toute reproduction quelconque de cet ouvrage, par quelque procédé que ce soit, est interdite sans l'autorisation de l'éditeur.

ARCHÉOLOGIE DU GENRE CONSTRUCTION SOCIALE DES IDENTITÉS ET CULTURE MATÉRIELLE

Coordonné par
Isabelle ALGRAIN



Collection Pensées féministes

TABLE DES MATIÈRES

• <i>Introduction. Pourquoi une archéologie du genre ?</i> Isabelle Algrain	7
• <i>Genre, corps, sexe... et matérialité : quand les sciences sociales questionnent l'objet « féminin » ou « masculin » en archéologie</i> Chloé Belard	21
• <i>Approche archéo-anthropologique d'ensembles funéraires : question de sexe biologique ou de genre ?</i> Alexandra Boucherie	41
• <i>Pratiques funéraires, mobilier funéraire et genre : état des lieux des études mérovingiennes dans le bassin parisien</i> Clara Blanchard	61
• <i>Genre, statut social et pouvoir dans la Macédoine archaïque</i> Vivi Saripanidi	73
• <i>Les femmes et l'offrande d'étoffes dans les sanctuaires grecs. Une enquête sur la participation des femmes à la vie religieuse des cités archaïques et classiques</i> Vicky Vlachou	111
• <i>Une préhistoire du sein en Mésoamérique : entre fertilité, vie domestique et maternité</i> Estelle Praet	145
• <i>Le genre au haut Moyen Âge : une approche par l'objet</i> Justine Audebrand	171
• <i>Le féminisme et la question du genre en archéologie : de la théorie à la pratique</i> Laura Mary	197
• <i>Les auteures</i>	211
• <i>Remerciements</i>	215

Introduction

Pourquoi une archéologie du genre ?

Isabelle Algrain

« The advent of gender studies arguably has marked one of the most significant developments in the last 50 years in archaeological practice and theory. »

« L'avènement des études de genre est sans doute l'un des développements les plus significatifs des 50 dernières années dans la pratique et la théorie archéologiques. »

George Nicholas, 2009 : 150

L'archéologie du genre: définition

Si en mars 2017, la sociologue du travail Margaret Maruani disait lors d'une conférence que « les études de genre sont encore et toujours un sport de combat¹ », force est de constater qu'en archéologie du genre, nous venons à peine de descendre dans l'arène. Alors que les premières approches féministes dans le domaine de l'archéologie – phénomène essentiellement anglo-américain et scandinave à ses débuts – ont été publiées voilà maintenant une cinquantaine d'années, il est indubitable que l'archéologie du genre a mis beaucoup plus de temps pour s'implanter dans le monde francophone. Il est donc nécessaire de contribuer à la diffusion et à l'intégration de la dimension du genre dans l'archéologie francophone car il s'agit non pas d'une simple donnée contingente mais d'un outil essentiel à une meilleure compréhension des sociétés anciennes. Ce lent développement de l'archéologie du genre dans certains pays comme la France ou la Belgique peut s'expliquer en partie par la façon dont l'archéologie est intégrée dans le programme d'enseignement des universités. En Amérique du Nord, l'archéologie et l'anthropologie sont étroitement liées et souvent enseignées dans la même faculté : les archéologues ont ainsi pu bénéficier de son lien

étroit avec les «women's studies» et les «gender studies». *A contrario*, dans de nombreux pays européens, et en particulier dans le monde francophone, l'archéologie n'est pas intégrée dans les sciences sociales. Les deux disciplines sont souvent enseignées dans des facultés différentes et, par conséquent, l'étude de la culture matérielle prime sur celle de la société et des relations sociales dans le cursus d'archéologie. Le monde francophone européen a donc commencé à travailler beaucoup plus tard que le monde anglo-saxon sur ces questions fondamentales de recherche. Cet ouvrage constitue ainsi une étape importante dans la diffusion nécessaire d'une approche genrée en archéologie francophone. Les chercheuses qui ont participé à ce volume collectif ne sont bien évidemment pas les seules à travailler sur ces questions et nous ne pouvons que nous réjouir de constater le dynamisme, certes récent, des publications en langue française qui traitent d'archéologie du genre (par exemple, Trémeaud, 2015 ; Belard, 2017 ; Trémeaud, 2018).

Pourtant, ce pan de la recherche archéologique est non seulement ancien mais particulièrement prolifique. Dans la foulée des mouvements féministes de la deuxième vague, la réévaluation de la place des femmes dans les sociétés anciennes et l'étude des relations entre les sexes se sont développées dès le milieu des années 1970, au même moment où on commençait à questionner la place (réduite) des femmes dans la discipline. Dès 1975, l'anthropologue Sally Slocum présente les femmes des sociétés préhistoriques comme des personnes actives avec son essai «*Woman the Gatherer: Male Bias in Anthropology*». Elle y critique l'utilisation universaliste et la prétendue neutralité du mot «homme» pour désigner les êtres humains, ce qui implique qu'on désigne l'homme comme le principal acteur de l'évolution humaine alors que les femmes sont reléguées au second plan. Slocum se concentre donc sur le rôle des femmes en tant que cueilleuses –en opposition aux hommes chasseurs– et sur le rôle actif qu'elles ont joué dans l'approvisionnement en nourriture.

La contribution des archéologues norvégiennes, dont Liv Helga Dommasnes, est particulièrement importante: dès 1979, elles organisent avec l'Association norvégienne d'archéologie un workshop intitulé «*Were They All Men? An Examination of Sex Roles in Prehistoric Society*», dont les actes seront publiés en 1987, et lancent une revue sur les études féministes et de genre en archéologie intitulée «*K. A. N. Kvinner je Arkeologi i Norge*», publiée entre 1985 et 2005. Du côté des archéologues anglophones, les travaux fondateurs sont dus aux pionnières que sont Margaret Conkey, Janet D. Spector et Joan Gero (Conkey et Spector, 1984 ; Gero, 1985 ; Gero et Conkey, 1991). À cette époque, l'étude des sociétés anciennes et modernes s'ouvre progressivement à d'autres aspects fondateurs des rapports sociaux, intimement mêlés aux rapports de sexe, comme par

exemple le statut socio-économique, l'âge, l'identité sexuelle ou la « race » (Foxhall, 2013 : 4-14). Au lieu de simplement « ajouter des femmes et bien remuer » (Bunch, 1987 : 140), au lieu de simplement écrire une histoire des femmes juxtaposée à celles des hommes, il s'est agi d'analyser de manière fine les rapports sociaux de sexe, c'est-à-dire la manière dont le genre construit les relations entre femmes et hommes, à tous les niveaux de la société et notamment dans les représentations artistiques.

Ces premières études critiques ont clairement montré que l'approche androcentrique traditionnelle faussait considérablement nos interprétations des sociétés passées. Alors que le genre est une variable sociale structurante et fondamentale, cette variable avait été purement et simplement ignorée par la recherche, se basant sur la croyance erronée qu'elle est inatteignable via les données archéologiques et que les rapports sociaux de sexe sont de toute façon intemporels et immuables. Car quel est l'intérêt d'étudier la structure sociale des sociétés anciennes lorsqu'on est convaincu que ces structures n'ont jamais changé et que le patriarcat du présent est un reflet exact du patriarcat du passé ? L'archéologie du genre naît ainsi du besoin de procéder à une relecture réfléchie des données archéologiques et à une nouvelle interprétation de l'expérience des femmes et des hommes du passé à travers l'étude de la culture matérielle.

Mais qu'est-ce que le genre ? Dans les études sociologiques, le « genre » sert à désigner toutes les différences non biologiques entre les femmes et les hommes, alors que le « sexe » recouvre uniquement les différences d'ordre biologique. Le genre – masculin, féminin et parfois, dans certaines cultures, d'autres genres – est donc une construction sociale basée sur des considérations biologiques. Cette construction et ses modalités d'expression peuvent fortement varier dans le temps et dans l'espace. Par exemple, dans les sociétés occidentales, le rose était avant la Première Guerre mondiale associé aux petits garçons car il s'agissait d'une variante du rouge, lié à la guerre, tandis que le bleu, couleur de la Vierge Marie, était associé aux petites filles (Beauvalet-Boutouyrie et Berthiaud, 2015). D'autre part, chez certaines populations comme les Inuits, le sexe et le genre ne sont pas nécessairement liés et un individu peut être de sexe masculin et de genre féminin. Ainsi, Françoise Héritier nous dit que « *chez les Inuits, l'identité et le genre ne sont pas fonction du sexe anatomique mais du genre de l'âme-nom réincarnée. Néanmoins, l'individu doit s'inscrire dans les activités et aptitudes qui sont celles de son sexe apparent (tâches et reproduction) le moment venu, même si son identité et son genre seront toujours fonction de son âme-nom. Un garçon peut être, de par son âme-nom féminine, élevé et considéré comme une fille jusqu'à la puberté, remplir son rôle d'homme reproducteur à l'âge adulte et se livrer dès lors à des tâches masculines au sein du groupe familial, tout en conservant sa vie durant, son âme-nom,*

c'est-à-dire son identité féminine» (Héritier, 1996: 21-22). De manière concrète, cela veut dire que l'on n'est pas homme ou femme de la même manière durant l'Antiquité, au Moyen Âge ou à l'heure actuelle, en Asie, en Europe ou dans d'autres régions du globe.

Outre la critique du déterminisme biologique, les études de genre visent également à analyser les relations de pouvoir entre les sexes. Le genre est, selon la définition que donne l'historienne Joan Scott en 1986 dans son article séminal sur l'utilité du genre comme outil d'analyse historique, «*un élément constitutif des rapports sociaux fondés sur des différences perçues entre les sexes, et le genre est une façon première de signifier des rapports de pouvoir*» (Scott, 1988: 141). Les différences biologiques entre les femmes et les hommes ont servi de base à l'établissement d'une hiérarchie des sexes, illustrant ainsi la valence différentielle des sexes telle qu'elle a été définie par l'anthropologue Françoise Héritier: «*La valence différentielle des sexes traduit la place différente qui est faite universellement aux deux sexes sur une table des valeurs, et signe la dominance du principe masculin sur le principe féminin. Le rapport homme/femme est construit sur le même modèle que le rapport parents/enfants, que le rapport aîné/cadet, et plus généralement, que le rapport antérieur/postérieur, l'antériorité signifiant la supériorité*» (Héritier 1996: 127). La valence différentielle des sexes exprime donc le rapport de domination des hommes sur les femmes, que l'on retrouve dans l'ensemble des sociétés humaines, à des degrés divers. Ce rapport de domination s'ancre dans des croyances essentialistes qui font de la différence biologique entre les femmes et les hommes un élément fondamental du tissu social. Quelle que soit l'époque ou la société, le rapport hiérarchique entre hommes et femmes est toujours présent. Seules changent ses modalités d'expression.

Tout comme l'archéologie post-processuelle dans laquelle elle s'inscrit, l'archéologie du genre soutient que les archéologues, consciemment ou non, imposent leurs propres points de vue et leurs biais dans leurs interprétations des données archéologiques. Avant toute étude des sociétés anciennes, il est dès lors nécessaire de développer et d'élargir notre conscience critique des structures normatives de genre de notre société occidentale moderne et d'identifier leur influence non seulement sur la théorie et la pratique archéologiques, mais aussi sur l'interprétation des preuves matérielles et biologiques des cultures passées. Ces structures, comme par exemple l'hétéronormativité qui gouverne nos sociétés actuelles, ont bien souvent été projetées, tout comme d'autres biais sexistes, sur les sociétés passées dans les analyses de différents types de matériel archéologique. L'hétéronormativité est le terme utilisé pour désigner la croyance qui érige l'hétérosexualité en norme et qui voudrait qu'il n'existe que deux genres distincts et complémentaires, liés aux sexes biologiques, qui ont des rôles

sociaux « naturels ». Les sociétés occidentales modernes sont hétéronormatives : les sexualités non hétérosexuelles y sont considérées comme en dehors de la norme ; certains rôles ou comportements sont jugés masculins ou féminins et il est attendu que les individus s’y conforment. Ces concepts permettent d’expliquer les rapports sociaux de sexe, la hiérarchie et les rapports de domination des hommes sur les femmes, et la norme hétérosexuelle qui font partie intégrante de nos sociétés. Le genre et l’hétéronormativité sont des outils dont l’usage est immédiat et pratique car ils peuvent être appliqués sans filtre pour comprendre les phénomènes sociaux. Mais qu’en est-il lorsque l’on veut prendre ces concepts pour tenter d’expliquer les rapports sociaux de sexe dans une société distante de la nôtre de 1000, 2000 ou 3000 ans ?

Le genre et l’archéologie funéraire

Étudier les sociétés anciennes « au prisme du genre », selon la formule consacrée, est d’abord une nécessité. En effet, tenter de plaquer sur les sociétés du passé les conceptions modernes liées aux rôles des hommes et des femmes sans réfléchir à la manière dont sont structurés les rapports sociaux de sexe dans les civilisations anciennes conduit à des problèmes majeurs en termes d’interprétation, et ce quelques soient la région ou la période étudiée. La vision occidentale du statut et du rôle des femmes dans la société a conduit à accepter et à populariser de nombreux raccourcis et des erreurs qui se nichent notamment dans l’interprétation du matériel funéraire qui accompagne les défunts. Comme le rappelle bien l’article de Chloé Belard dans ce volume, c’est avant tout à partir des objets découverts dans les tombes – objets considérés comme féminins ou masculins par les archéologues – que l’on a commencé à attribuer un sexe aux défunts. Or, cette méthode a clairement montré ses limites car un objet féminin pour un archéologue moderne était peut-être neutre ou masculin pour la personne qui l’a déposé dans la tombe. On peut par exemple citer les interprétations liées au statut de la Dame de Vix, dont la tombe à char, découverte en Champagne et datée de la fin du VI^e s. av. J.-C., renfermait un matériel archéologique particulièrement riche. Pour concilier la vision moderne du rôle de la femme dans les sociétés celtiques avec ce qui semble être la tombe d’un individu lié au pouvoir local, plusieurs théories ont vu le jour : d’abord identifiée à un homme puis à un prêtre travesti masculin, elle devient enfin une femme grâce aux analyses ostéologiques, mais une femme marquée d’un physique anormal lui donnant son statut élevé et sa supposée fonction de prêtresse (Arnold, 2012 : 215-232). Les analyses récentes ont confirmé le sexe de la défunte et ont désavoué les théories liées à une quelconque anomalie physique. La position de pouvoir d’une femme reste

toutefois tellement anormale dans la vision moderne des Celtes que la seule explication possible à la richesse de la tombe est de donner à la Dame de Vix une fonction particulière, celle de prêtresse. La société celte étant une société sans écriture, le rôle des femmes y a été évalué à l'aune d'autres sociétés contemporaines mieux connues, par exemple la société grecque où les femmes ne jouent un rôle public important que dans le cadre religieux... La situation est similaire en ce qui concerne les contextes funéraires de la Macédoine téménide étudiés par Vivi Saripanidi. Dans les recherches antérieures, les sépultures de femmes dotées d'un matériel riche et de certains types d'objets, pourtant également présents dans les tombes d'hommes, ont régulièrement été considérées comme des tombes de prêtresses, toujours en comparant la Macédoine avec les cités grecques et en particulier Athènes. Toutefois, même les tombes athéniennes ne présentent pas une situation aussi claire et aussi dichotomique que le voudraient parfois les archéologues et l'étude de Houby-Nielsen (1995) a clairement démontré que très peu d'objets déposés dans les tombes pouvaient en réalité être considérés comme discriminants.

Il est donc, consciemment ou non, difficile pour certain·e·s chercheur·e·s d'admettre que les femmes des sociétés anciennes aient pu détenir autre chose qu'un pouvoir de type religieux. Toutefois, l'existence de nombreux autres exemples de ce type semble indiquer que, dans certaines sociétés, les femmes possédaient un statut et une forme de pouvoir social, économique ou politique important. Un autre exemple qui a fait couler de l'encre récemment est la tombe de Birka en pays viking. Découverte à la fin du XIX^e siècle en Suède, la tombe datée du X^e siècle contient un squelette accompagné d'un matériel riche et abondant : une épée, une hache, deux lances, des flèches, un couteau de combat, deux éléments de boucliers, une paire d'étriers, une fibule, un mors, deux chevaux (une jument et un étalon) et un jeu de stratégie. Lors de la fouille et jusqu'en 2017, il ne fait aucun doute que cette tombe est celle d'un homme, un chef guerrier ayant joué un rôle prééminent à cette époque. Mais en 2017, une analyse ADN (Hedenstierna-Jonson *et al.*, 2017) réalisée sur le squelette indique que le chef guerrier est en réalité une femme... L'équipe qui publie cette étude en conclut que les artefacts enterrés avec la femme sont la preuve qu'elle était une guerrière de haut rang. Cette conclusion a été contestée par certain·e·s chercheur·e·s pour lesquels les artefacts ne sont pas des preuves de la participation de cette femme à des activités de guerre dans la culture patriarcale viking, mais Hedenstierna-Jonson et son équipe ont réaffirmé leurs conclusions dans un article récent (Price *et al.*, 2019). Comme le signale Friðriksdóttir en parlant des jeunes filles vikings (2020 : 70) : « *On les considérait comme de futures épouses, mères, femmes au foyer, et éventuellement comme de futures entrepreneuses, commerçantes et artisanes si leur famille exerçait*

ces métiers, mais probablement pas comme guerrières, poétesses, juristes, cheffes de clan ou souveraines indépendantes. Cela étant, le fait que la plupart des filles n'étaient pas formées pour de tels rôles ne signifie pas qu'il leur était impossible de s'engager dans certaines de ces carrières». Elle nuance pourtant les conclusions de Hedenstierna-Jonson et de son équipe en questionnant le genre de la défunte (s'agissait-il d'une femme ayant vécu sous une identité masculine ?) et en rappelant que des enfants ont également reçu des armes alors qu'ils n'ont pu participer à aucun combat (Friðriksdóttir 2020 : 111-118). Il convient donc de ne pas généraliser le cas de cette tombe, mais d'apporter des nuances à des structures souvent considérées comme rigides et, surtout, *d'apprendre à poser des questions similaires face à des tombes d'hommes*. Par ailleurs, la présence d'armes dans les sépultures de femmes est loin d'être unique et on retrouve par exemple en France, à Romilly-sur-Andelle, des armes dans certaines tombes de femmes de l'époque mérovingienne, ce qui reflète peut-être leur position sociale ou économique (Colleter *et al.*, 2014).

La nécessité d'identifier de manière la plus fiable possible, sans analyse longue et couteuse, le sexe des défunts pousse donc les archéologues spécialisés en anthropologie à développer de nouvelles méthodes. C'est tout le travail que réalise Alexandra Boucherie dans son article et dans sa thèse, en cherchant à identifier de nouveaux caractères discriminants permettant de déterminer le sexe des individus et en questionnant les normes funéraires. Car, comme dans le cas de la guerrière de Birka, les études ostéologiques permettent souvent de réévaluer nos connaissances sur les structures sociales de l'Antiquité et du Moyen Âge. Ainsi, en 2009 en Italie, deux squelettes retrouvés main dans la main, dans une tombe datée des environs du IV^e ap. J.-C., ont été baptisés les « amants de Modène » mais de récentes analyses réalisées à partir des protéines de l'émail dentaire viennent de montrer qu'il s'agit en fait de deux hommes. Dès lors, cette découverte suggère, d'après les auteurs de l'étude, un lien affectif, et/ou éventuellement familial, fort entre les deux individus et remet en cause ce que l'on connaît des pratiques funéraires de l'Italie du Nord dans l'Antiquité tardive (Lugli *et al.*, 2019).

Ces exemples apportent une première mise en garde. Si le sexe d'un squelette n'a pas pu être déterminé par une étude anthropologique, il est impossible de le déterminer avec certitude à partir des objets présents dans la tombe car, comme le rappelle Clara Blanchard, ce « sexe archéologique », défini par les objets, sera forcément trompeur et erroné. L'analyse des sépultures va « seulement » nous permettre de reconstituer les rapports sociaux de sexe via les ossements qui en sont des traces directes (violence, alimentation différenciée, différence de traitement du cadavre). Ces traces directes, lisibles sur les ossements, peuvent par exemple nous apporter des

informations sur l'ampleur du travail des femmes et des hommes. L'étude menée par Alison Macintosh sur des squelettes féminins suggère ainsi que le travail agricole manuel a eu un effet profond sur le corps des femmes vivant en Europe centrale et, en comparaison avec un groupe test contemporain, que leur travail était plus intense et soutenu que celui des athlètes modernes (Macintosh *et al.*, 2017). Dans le cas de l'analyse paléopathologique du squelette d'une femme d'une vingtaine d'années enterrée sur le haut plateau arménien entre le VIII^e et le VI^e siècle av. J.-C., les différentes traces révèlent que la défunte était vraisemblablement une guerrière : les attaches musculaires indiquent qu'elle tirait à l'arc et montait à cheval de manière fréquente ; une tête de flèche était enchâssée dans son fémur mais la blessure avait guéri ; elle est probablement morte en combattant et trois blessures causées par une hachette et une épée sont visibles sur sa hanche, sa cuisse et sa jambe gauches (Khudaverdyan *et al.*, 2020). Loin d'être un exemple isolé, de nombreuses tombes de femmes guerrières, en particulier chez les Scythes, ont également été mises au jour ou identifiées comme telles durant ces dernières années (Guliaev, 2003 ; Mayor, 2017 ; Guliaev, Volodin et Shevchenko, 2019).

Les objets présents dans les tombes nous apportent quant à eux des traces indirectes des rapports sociaux de sexe. Toutefois, en corrélant les données ostéologiques qui déterminent le sexe du défunt avec les offrandes funéraires, on peut au mieux déterminer la présence d'objets préférentiellement associés aux femmes, d'objets préférentiellement associés aux hommes ou d'objets neutres (associés aux deux sexes). Mais cette analyse implique une certaine binarité des genres (masculin ou féminin) qui risque dans certains cas d'être réductrice. À l'image des tombes précédemment mentionnées, l'exemple de la tombe de Makareus sert ainsi à illustrer la présence de matériel dit « féminin » dans une tombe d'homme (Bardiès-Fronty, Bimbenet-Privat et Walter, 2009 : 128-129). Cette tombe du IV^e siècle av. J.-C. découverte dans la nécropole du Céramique à Athènes renfermait le squelette d'un jeune homme, accompagné de deux pyxides en céramique et d'une en marbre, de deux *lekanis*, de sept alabastres, d'un miroir et de petites figurines d'animaux. Les deux *lekanis* de style corinthien renfermaient des pastilles de césusite et la pyxide une poudre rose, donc des produits de maquillage. Le défunt a été identifié à Makareus, un jeune acteur et poète dont le monument funéraire a été retrouvé non loin de là. En effet, il était d'usage pour les acteurs, depuis le tragédien Thespis au VI^e siècle av. J.-C., de peindre leur masque pour renforcer les traits du visage avant les représentations. La présence de maquillage et d'objets fréquemment associés aux femmes comme les pyxides et le miroir semblent indiquer une différence entre le sexe biologique et le sexe social (*i.e.* le genre) du défunt, du moins en ce qui concerne les offrandes funéraires déposées dans

la sépulture. Or, on peut également se poser une autre question. Est-ce uniquement parce que Makareus était acteur que l'on a retrouvé du maquillage dans sa tombe ou pourrait-on y voir une certaine fluidité de genre² que l'on ne reconnaît pas car elle n'aurait pas été étudiée ? La question est peut-être provocatrice mais nécessaire pour mieux appréhender la construction des identités de genre dans les sociétés anciennes.

Analyser la culture matérielle au prisme du genre

La culture matérielle fait référence aux objets fabriqués ou altérés par l'être humain, ce qui inclut également les constructions architecturales. La réalité sociale qui s'ancre dans ces objets peut être étudiée sous différents aspects, à la fois en ce qui concerne l'objet lui-même (fabrication, utilisation, consommation, diffusion, commerce) mais aussi la manière dont il participe à la construction des identités et des rapports sociaux (par exemple, comme indicateur de statut socio-économique) (Sørensen, 2000 : 74-82 ; Renfrew et Bahn, 2000 : 483). Ainsi, l'apprentissage du genre « se fait par l'interaction avec d'autres personnes et avec la culture matérielle » (Sofaer et Sørensen 2013 : 532). Intégrer la variable « genre » à l'étude de la culture matérielle permet non seulement d'aborder la manière dont les objets sont produits et utilisés par les femmes et les hommes dans des contextes culturels et historiques particuliers, mais aussi de comprendre en quoi ils ont pu servir à promouvoir l'identité de son/sa propriétaire, comme le montre l'analyse de Justine Audebrand d'une série d'objets du Moyen Âge ayant appartenu à des femmes de pouvoir.

Comme nous venons de le voir, l'étude des restes humains permet d'envisager différemment les relations de pouvoir entre femmes et hommes dans les sociétés du passé, ainsi que l'importance du rôle et du statut socio-économique des femmes. Il en va de même avec l'étude de la culture matérielle, à commencer par une réévaluation de la place des femmes dans les productions « artistiques » et artisanales anciennes. Pendant longtemps, il a été communément admis que l'art était l'apanage des hommes alors que les productions des femmes relevaient de l'artisanat. Or, des recherches récentes ont montré que la participation des femmes dans ce que nous appelons aujourd'hui « art » est moins anecdotique qu'il n'y paraissait. Ainsi, dans l'inconscient collectif, c'est souvent un homme que l'on visualise lorsqu'on pense à l'artiste qui a réalisé les peintures pariétales dans les grottes du Paléolithique supérieur, telles celles de Lascaux. Toutefois, les spécialistes de la préhistoire ont récemment analysé les « mains négatives » que l'on retrouve fréquemment dans les grottes. Ces empreintes, le plus souvent de mains gauches, ont été réalisées en soufflant ou tamponnant des pigments sur la main, posée doigts écartés sur la paroi. Dans la plupart

des grottes étudiées par Dean Snow, l'archéologue a pu établir qu'il s'agissait dans un grand nombre de cas de mains de femmes (Snow, 2013). Il reste impossible, pour l'heure, de déterminer si ce sont des femmes ou des hommes qui ont peint et/ou gravé la faune préhistorique et les autres motifs dans ces grottes mais la présence de ces nombreuses mains de femmes à proximité de ces motifs invite à reconsidérer sérieusement la question des femmes « artistes » de la Préhistoire. Ce réexamen de la place des femmes dans les productions artisanales et artistiques est plus que nécessaire si l'on veut mieux comprendre l'histoire sociale et économique des sociétés anciennes. Ainsi, un article récent s'interroge sur l'implication des femmes dans la production des céramiques en Grèce ancienne entre 1200 et 650 av. J.-C. (Murray, Chorghay et MacPherson, 2020). Les auteures argumentent que les femmes ont probablement joué un rôle important dans les développements stylistiques de la céramique puisque l'échelle de production est essentiellement domestique à cette période – or, dans les exemples ethnographiques, ce sont les femmes qui gèrent la production à cette échelle – et que les motifs utilisés sont plus adéquats avec l'expérience des femmes que celle des hommes. De la même manière et comme le montre Vicky Vlachou dans ce volume, l'étude des textiles indique le rôle central qu'occupaient les femmes dans l'économie des sociétés anciennes, que ce soit dans le cadre d'une production domestique ou d'une production publique destinée aux sanctuaires et aux divinités.

L'iconographie, tout comme les textes écrits, répond également à des normes et reproduit, certes d'une manière différente des textes, les rapports de genre observés par les artistes et les artisans. Ces représentations ne reflètent pas nécessairement la réalité vécue par les gens mais plutôt un idéal de ce qui était considéré « naturel » pour les femmes et les hommes en termes d'apparence, de vêtements, de tâches, d'interactions, etc. Les représentations ont donc tendance à cristalliser les différents éléments idéels d'un système de genre asymétrique alors que la réalité était sans doute plus fluide. Ainsi, si les sociétés anciennes sont régies par des normes, l'art qui y fleurit l'est aussi. Vernant nous met ainsi en garde en précisant que « *la palette de formes figurées que chaque civilisation élabore (...) apparaît toujours comme le produit d'un filtrage, d'un découpage, d'un codage du réel suivant les modalités qui lui sont propres* » (Vernant, 1984 : 5). De même, Brumfiel, en ce qui concerne plus précisément le genre souligne que « *la nature publique de l'art figuratif en fait un outil utile pour faire respecter les normes de genre. Ainsi, lorsque l'art figuratif représente des femmes et des hommes et d'autres genres engagés dans des activités différentes, ces représentations peuvent constituer des déclarations idéologiques sur les rôles de genre plutôt que des reflets directs de la réalité* » (Brumfiel, 2007 : 10-11). Les images ne sont donc pas là pour nous aider à comprendre direc-

tement comment se structuraient les sociétés anciennes mais plutôt pour nous montrer comment les artistes et les artisans ont retranscrit les éléments qui leur semblaient pertinents dans la construction de la masculinité, de la féminité et des rapports sociaux de leurs contemporains.

Face à ces doubles normes (sociales et artistiques), il est donc nécessaire de rester prudent·e·s dans nos interprétations de l'iconographie ancienne, sous peine de généralisations hâtives ou d'interprétations biaisées. Il s'agit de définir les rapports sociaux de sexe du passé en ne projetant pas « simplement » la vision moderne occidentale des rôles de genre sur des sociétés qui ont nécessairement fonctionné différemment des nôtres. Un cadre conceptuel d'analyse prenant en compte le genre doit en effet tenir compte des différences qui existent entre les normes anciennes et les normes modernes pour ne pas fausser les interprétations. Par exemple, l'interprétation de l'iconographie des vases grecs, en particulier athéniens, a longtemps été tributaire de la vision moderne projetée sur la vie des femmes athéniennes, censées être recluses au fond du gynécée, le « quartier des femmes » des maisons grecques. Ainsi, on a longtemps interprété une grande partie des femmes représentées dans des scènes de la vie quotidienne comme des hétaires (courtisanes) ou des prostituées sur la base de critères qui sont en grande majorité non discriminants, alors qu'il s'agit dans la plupart des cas de femmes « respectables » (Algrain, 2014: 153-215). De la même manière, l'article d'Estelle Praet, qui met en lumière les associations symboliques liées à la représentation des seins dans l'art mésoaméricain, nous met en garde contre la projection d'une vision occidentale dans l'étude des représentations de cette partie du corps, puisque les chercheurs ont parfois eu tendance à la sexualiser dans leurs travaux alors qu'elle ne l'était pas par les populations mésoaméricaines...

Ces erreurs d'interprétation fréquentes dans les études sur les sociétés anciennes nous invitent à repenser la construction des masculinités/féminités et les rapports sociaux de sexe non seulement dans ces sociétés, mais également dans les nôtres. Car, si la vision occidentale moderne du statut et du rôle des femmes a marqué l'archéologie dans ses interprétations du passé, elle a également agi dans la structuration de la discipline. Depuis les années 1980, de nombreuses publications ont ainsi mis en avant les mécanismes sexistes à l'œuvre dans notre profession, comme le détaille l'article de Laura Mary. Et les deux phénomènes sont bien liés. En effet, lorsqu'on peine à concevoir que la place des femmes soit sur un chantier de fouilles, il est encore plus difficile de concevoir que des femmes aient pu se battre, qu'elles aient pu peindre dans une quasi obscurité les parois des cavernes, qu'elles aient pu exercer autre chose qu'un pouvoir religieux, en bref qu'elles aient pu prendre une part active à l'histoire humaine.

Remerciements

À l'Université des Femmes, je souhaiterais remercier Lucie Goderniaux, pour son soutien à la création de cet ouvrage, Valérie Lootvoet, directrice de l'Université des Femmes, pour avoir accueilli ce volume consacré à l'archéologie du genre dans la collection *Pensées féministes*, ainsi qu'Isabelle Van Campenhout, qui a réalisé la mise en page de celui-ci. Que Laura Mary soit également remerciée pour ses remarques sur cette introduction.

Notes

1. «Oublier le genre, un défaut d'intelligence du monde social», conférence enregistrée en mars 2017. Consulté en ligne le 10 octobre 2020 : <https://www.franceculture.fr/conferences/maison-de-la-recherche-en-sciences-humaines/oublier-le-genre-un-defaut-dintelligence-du-monde-social?>
2. Sur la fluidité de genre, cette fois au Moyen Âge, voir le récent ouvrage de Maillet, 2020.

Bibliographie

- ALGRAIN, I., *L'alabastre attique. Origine, formes et usages*, Bruxelles: CReA-Patrimoine, 2014 [Études d'archéologie 7].
- ARNOLD, B., The Vix Princess Redux: a Retrospective on European Iron Age Gender and Mortuary Studies, dans PRADIS TORREIRA, L. (éd.), *La Arqueología funeraria desde una perspectiva de género*, Madrid, p. 215-232.
- BARDIES-FRONTY, I., BIMBENET-PRIVAT, M. et WALTER, P. (dir.), *Le Bain et le Miroir. Soins du corps et cosmétiques de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris: Gallimard, 2009.
- BEAUVALET-BOUTOUYRIE, S. et BERTHIAUD, E., *Le rose et le bleu. La fabrique du masculin et du féminin*, Paris: Belin, 2015.
- BELARD, C., *Pour une archéologie du genre. Les femmes en Champagne à l'âge du Fer*, Paris, Hermann, 2017.
- BRUMFIEL, E.M., Methods in Feminist and Gender Archaeology: A Feeling for Difference and Likeness, dans S. M. NELSON, *Women in Antiquity. Theoretical Approaches to Gender and Archaeology*, Plymouth, 2007, p. 1-28.
- BUNCH, C., *Passionate Politics: Essays 1968-1986. Feminist Theory in Action*, New York: St Martin's Press, 1987.
- COLLETER, R., GRYSPEIRT, N., JOUNEAU, D., ROLLAND, N. et GUILLON, M., Au cœur d'une communauté villageoise du premier Moyen Âge dans la vallée de l'Andelle: l'église Saint-Crespin de Romilly-sur-Andelle (Eure) et son cimetière (fin du VI^e - milieu du XI^e siècle)», dans LIOGIER, L. et al., *Journées archéologiques de Haute-Normandie. Rouen, 24-26 mai 2013*, Mont-Saint-Aignan: Presses universitaires de Rouen et du Havre, 2014, p. 143-163. Consulté le 10 octobre 2020, doi:10.4000/books.purh.3930

- CONKEY, M.W. et SPECTOR, J.D., Archaeology and the Study of Gender, *Advances in Archaeological Method and Theory*, vol. 7, 1984, p. 1-38.
- FOXHALL, L., *Studying Gender in Classical Antiquity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- FRIDRIKSDÓTTIR, J.K., *Les femmes vikings, des femmes puissantes*, Paris: Autrement, 2020 = FRIDRIKSDÓTTIR, J.K., *Valkyries: Women of the Viking World*, Bloomsbury, 2020.
- GERO, J.M., Socio-Politics and the Woman-at-Home Ideology, *American Antiquity*, vol. 50, n°2, Golden Anniversary Issue, 1985, p. 342-350.
- GERO, J.M. et CONKEY, M.W. (éds), *Engendering Archaeology. Women and Prehistory*, Wiley-Blackwell, 1991.
- GULIAEV, V., Amazons in the Scythia: New Finds at the Middle Don, Southern Russia, *World Archaeology*, vol. 35, n°1, 2003, p. 112-125.
- GULIAEV, V.I., VOLODIN, S.A. et SHEVCHENKO, A.A., Donskaya arkheologicheskaya ekspeditsiya (Expédition archéologique dans la région du Don), 2019. En ligne, consulté le 10 novembre 2020, <https://www.archaeolog.ru/expeditions/expeditions-2019/donskaya-arkheologicheskaya-ekspeditsiya>
- HEDENSTIERNA-JONSSON, C., *et al.*, A female Viking warrior confirmed by genomics. Brief communication, *American Journal of Physical Anthropology*, 2017. Consulté le 4 octobre 2020: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/ajpa.23308/full>
- HOUBY-NIELSEN, S., «Burial language» in Archaic and Classical Kerameikos, *Proceedings of the Danish Institute at Athens I*, Athènes, 1995, p 129-191.
- KHUDAVERDYAN, A.Y., YENGIBARYAN, A.A., HOBOSYAN, S.G., HOVHANESYAN, A.A. et SARATIKYAN, A.A., An Early Armenian female warrior of the 8-6 century BC from Bover I site (Armenia), *International Journal of Osteoarchaeology*, vol. 30, 2020, p. 119-128.
- LUGLI, F., DI ROCCO, G., VAZZANA, A. *et al.*, Enamel peptides reveal the sex of the Late Antique 'Lovers of Modena', *Scientific Reports* 9, 13130 (2019). Consulté le 4 octobre 2020: <https://doi.org/10.1038/s41598-019-49562-7>
- MACINTOSH, A., PINHASI, R. et STOCK, J.T., Prehistoric women's manual labor exceeded that of athletes through the first 5500 years of farming in Central Europe, *Science Advances*, vol. 3, n°11, Nov. 2017. DOI: 10.1126/sciadv.aao3893
- MAILLET, C., *Les genres fluides. De Jeanne d'Arc aux saintes trans*, Paris: Arkhê, 2020.
- MAYOR, A., *Les Amazones. Quand les femmes étaient les égales des hommes (VIII^e siècle av. J.-C. - I^{er} siècle apr. J.-C.)*, Paris: La Découverte, 2017 = MAYOR, A., *The Amazons. Lives and Legends of Warrior Women across the Ancient World*, Princeton University Press, 2014.
- MURRAY, S.C., CHORGHAY, I. et MACPHERSON, J., The Dipylon Mistress: Social and Economic Complexity, the Gendering of Craft Production, and Early Greek Ceramic Material Culture, *American Journal of Archaeology*, 2020, vol. 124, n°2, p. 215-44.
- NICHOLAS, G., Review: Handbook of Gender in Archaeology by Sarah Milledge Nelson, *Canadian Journal of Archaeology / Journal Canadien d'Archéologie*, vol. 33, n°1, 2009, p. 150-153.
- PRICE, N., HEDENSTIERNA-JONSON, C., ZACHRISSON, T., *et al.*, Viking warrior women? Reassessing Birka chamber grave Bj 581, *Antiquity* 93 (367), p. 181-198. Consulté le 4 octobre 2020: doi:10.15184/aqy.2018.258.

▣ Introduction ▣

- RENFREW, C. et BAHN, P., *Archaeology. Theories, Methods and Practice*, Londres, Thames & Hudson, 2000, 3e édition.
- SCOTT, J., Genre: une catégorie utile d'analyse historique, *Les Cahiers du GRIF* 37-38, 1988, p. 125-153 = SCOTT, J., Gender: A Useful Category of Historical Analysis, *American Historical Review* 91, 1986, p. 1053-1075.
- SLOCUM, S., Woman the Gatherer: Male Bias in Anthropology, dans REITER, R. (éd.), *Toward an Anthropology of Women*, *Monthly Review Press*, 1975, p. 36-50.
- SNOW, D., Sexual Dimorphism in European Upper Paleolithic Cave Art, *American Antiquity*, vol. 78, n°4, 2013, p. 746-761.
- SOFAER, J. et SØRENSEN, M.L.S., Death and Gender, dans TARLOW, S. et NILSSON STUTZ, L. (éds), *The Oxford Handbook of the Archaeology of Death and Burial*, Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 527-541. DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199569069.013.0029
- SØRENSEN, M.L.S., *Gender Archaeology*, Cambridge: Polity Press, 2000.
- TRÉMEAUD, C. (dir.), Dossier Genre et archéologie, *Les Nouvelles de l'archéologie*, n°140, juin 2015, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme. En ligne, doi.org/10.4000/nda.2951
- TRÉMEAUD, C., *Genre et hiérarchisation dans le monde nord-alpin, aux âges du Bronze et du Fer*, Oxford: BAR Publishing, 2018 [BAR International Series 2912].
- VERNANT, J.-P., Préface, dans *La cité des images : religion et société en Grèce antique*, Paris, 1984.

Genre, corps, sexe... et matérialité : quand les sciences sociales questionnent l'objet « féminin » ou « masculin » en archéologie

Chloé Belard

Pour introduire : le bagage idéologique du « féminin » et du « masculin » en archéologie

Dès le XIX^e siècle, les archéologues confrontés aux sépultures des sociétés protohistoriques cherchent à répondre à une question : qui étaient ces défunts ? À défaut de sources textuelles directes, leur imaginaire se raccroche aux schémas de pensée de leur temps. Et à la question « qui ? » s'ajoute très vite une autre question : le défunt était-il un homme ou une femme ?

Et ça tombe bien, puisque certains défunts sont inhumés durant la Protohistoire avec des armes, objets « masculins » par excellence – pour ne pas dire « virils »... Ces défunts ne peuvent être que des hommes. En l'absence des moyens d'investigation anthropologiques actuels, une idée s'impose : le sexe d'un squelette peut être déduit des objets découverts dans sa sépulture.

La présence d'armes dans les sépultures est donc le point de départ de cette logique. Les objets deviennent ainsi « féminins » d'abord par l'absence de ces armes dans les tombes. Et ça tombe encore bien : certains défunts sont inhumés avec des « panoplies d'élégantes parures » – parfois artificiellement gonflées par des objets provenant de plusieurs sépultures ... et avant tout sans armes. Le masculin définit le féminin. Ces archéologues attribuent donc une connotation sexuée aux objets qu'ils découvrent, et pas seulement : même une tombe peut devenir « féminine » ou « masculine ».

Ces quelques remarques rapides ne sont pas nouvelles. Mais elles permettent en fait d'interroger un aspect qui nous paraît évident, presque banal :

C'est quoi un « objet masculin » ou « féminin » ?

Se tourner vers les travaux sociologiques, anthropologiques et historiques est nécessaire afin d'aborder cette question en archéologie. Car c'est tout l'enjeu des travaux ayant pour objet d'étude la *gender materiality* : qu'est-ce qui fait qu'un objet est perçu comme étant plutôt « féminin » ou « masculin » ? Il s'agit donc d'étudier la manière dont « *les femmes et les hommes utilisent la culture matérielle pour construire un corps genré ou une identité sexuée. [...] On se demande « si ça fait homme » ou « si ça fait femme » – si le vêtement fabrique le genre – d'une manière qu'on trouve acceptable.* » (Auslander, 2014 : 171).

Cet objet d'études n'est pas nouveau dans les sciences sociales, et notamment dans la recherche française : du féminisme matérialiste des années 1970 qui analysait les « *rappports matériels amenant à des rapports asymétriques entre femmes et hommes* », comme la division sexuelle du travail, les études récentes s'intéressent plus globalement à la « *dimension matérielle des interactions genrées* » : « *les « façons de faire ou d'utiliser les choses » prennent sens dans un environnement spécifique, et sont conditionnées par les « attentes différenciées à l'égard des hommes et des femmes* » (Froidevaux, 2017 : 159-167).

Comment des objets deviennent « féminins » ou « masculins » ? C'est avant tout dans l'action : ce que la socio-anthropologue Anne Monjaret appelle la « *technicisation* », c'est-à-dire « *le procédé – l'action – qui consiste, par la pratique technique, à fabriquer et à transformer à la fois les objets et les corps. À travers lui, ce sont le « faire » et l'« être », matériel et social, qui sont dévoilés. Les objets prennent corps et prennent le corps. Nombre de travaux montrent que les corps féminins et masculins sont façonnés par les techniques, que les objets se sexualisent par la pratique* » (Monjaret, 2014 : 160). L'anthropologie sociale a abondamment illustré ces activités faisant devenir les corps « féminins » ou « masculins » : activités agricoles (Bromberger, 2014), production d'objets (Vallard, 2014)... C'est en ce sens que la socio-anthropologue Gaëlle Lacaze travaille avec la notion de « *techniques du corps* » de Marcel Mauss (Mauss, 1936) afin de s'intéresser à la conception du corps chez les populations mongols (Lacaze, 2004, 2012).

Mais revenons aux objets portés, ou « corporels ». De leur conception à leur port, ils ont – potentiellement – vocation à inscrire les corps dans une corporéité « féminine » ou « masculine », en modifiant son apparence et ses attitudes selon les attentes idéelles du collectif. Vient tout de suite à

l'esprit l'image des chaussures à talons ou des robes, qui donnent au corps une allure perçue comme « féminine » aux yeux des « autres » ... Mais pas seulement : la conception de ces objets, expression matérielle du « féminin » dans nos sociétés, comprendra toujours d'autres « réalités idéelles » (Godelier, 1978 : 173). Ces objets sont forcément « à l'intersection », feront sens dans le contexte donné, à l'instant « T », pour le collectif observateur, en fonction de la « pratique » qu'en aura celle (ou celui) qui le porte...

Mais pas seulement. Observons un autre exemple, peut-être un peu « extrême » mais particulièrement éclairant pour cette question, à partir des travaux du socio-anthropologue Jean-Baptiste Eczet sur le plateau labial, ou labret, porté par les femmes Mursi dans le sud de l'Éthiopie (Eczet, 2012). Cet objet est un disque le plus souvent en argile, parfois en bois, fabriqué par une femme pour une autre femme. S'il est un peu « extrême », c'est parce que son port nécessite une pratique bien spécifique : la mutilation de la lèvre inférieure, partie du visage qui se prête bien au perçage, à laquelle s'ajoute, durant la cérémonie, la pratique de scarifications du ventre, indissociable de la mise en place du labret.

Comme l'écrit Jean-Baptiste Eczet, le labret des Mursi a longtemps été pensé par les ethnologues occidentaux « *en termes de fonction explicite, qu'on le voie avec dégoût (« rendre inesthétique les femmes») ou avec des yeux culturalistes (« sa taille est à la mesure de la dot exigée»). Pour le dire autrement, un tel ornement ne peut exister que si une volonté consciente et absolument réflexive l'a voulue [...]. Il apparaît pourtant que le labret est pour les Mursi une forme qui s'impose, tant elle est évidente, et que son action sur le monde peut se passer d'un contenu discursif et d'une justification réflexive* » (ibid. : 5). *En effet, le labret ne fait sens que lorsqu'il est porté sur le corps : il « se détecte avant tout dans les manières d'être. Si détecter les intentions d'autrui selon les actions qu'on le voit faire est le propre de la théorie de l'esprit, alors le labret est un guide pour orienter les inférences »* (ibid.).

Le labret modifie ainsi le schème postural du corps des femmes « *de la maturité sexuelle à la naissance des premiers enfants, c'est-à-dire pendant quelques années seulement. Les femmes le délaisseront ensuite et la lèvre se rétractera.* » (ibid. : 4). Car les femmes ne portent pas tout le temps cet objet : lorsque les hommes sont absents, les femmes renoncent à son port. « *La méta proposition que donne la femme qui porte son labret — et qui n'est pas donnée par l'objet lui-même — est celle de l'intériorisation du point de vue de l'homme sur la femme au moyen d'une gestuelle spécifique, dans des contextes de séduction ou de présentation valorisée de soi qui ne font pas appel à des éléments intimes* » (ibid.). Le labret, un objet qui inscrit donc le corps des femmes dans le « féminin » ?

C'est à ce moment-là que les choses se compliquent : «À *intérioriser le point de vue des hommes concernant certaines de leurs attentes à propos des femmes, ces dernières montrent à ces mêmes hommes qu'elles y arrivent, avec tout le bénéfice qu'elles peuvent en tirer. De même, en véhiculant le point de vue des hommes sous forme de gestuelle corporelle, elles en rendent témoin les autres femmes et les plus jeunes. On est en fait une personne bien pour tout le monde, les autres femmes comprises.*» (ibid.). C'est une question de réputation... Ou non, car comme le souligne Jean-Baptiste Eczet dans une note de bas de page : «*Certaines femmes pour qui la douleur était trop grande ou qui avaient la lèvre trop fragile ne portent pas le labret. Ces femmes se marient et vivent tout à fait comme les autres sans faire l'objet d'un jugement particulier*». (ibid. : 22).

Une tolérance sociale qui s'explique par le fait que le port du labret n'est pas qu'une question d'image corporelle idéale : «*La femme arbore une forme sous déterminée, archétypale, qui figure l'activité humaine collective. [...] Les femmes ornées garantissent par leur présence l'actualisation de cette modalité mémorielle : garder en vue ce que nous faisons ensemble*» (ibid. : 14). Un «faire ensemble» auquel s'agrège une indispensable dimension esthétique : «*Les fondements identitaires sont largement déterminés par le bétail et, en conséquence, l'appréhension positive de la forme plastique «bétail» est un attracteur qui pousse à rechercher des formes plastiques qui s'y rapportent [...] L'identité trouve ici un autre niveau d'expression car le labret dessine une des figures les plus marquantes de l'esthétique mursi issue de la co-référentialité humains-bovins*» (ibid. : 18). En bref, si le labret est un «*marqueur fort de l'identité mursi, c'est parce qu'il est au cœur d'un réseau d'idées et d'actions, loin de l'ornière identitaire discursive : «je suis Mursi donc je porte le labret car je suis Mursi*». [...] [II] *agence un ensemble de points de vue et de relations cumulées entre les origines de ces points de vue sous la forme redoutablement efficace d'un simple disque d'argile ou de bois. [...] [II] montre des relations de genre, de pratiques collectives et d'esthétique au moyen de différents contextes pragmatiques qui existent hors de lui et avec lesquels il s'associe*» (ibid. : 2, 21).

Rappelons que le labret est un «simple» disque d'argile ou de bois et que, d'un point de vue archéologique, nous le qualifierions sans doute de «féminin», du fait qu'il est majoritairement porté par des femmes... Encore faut-il que ces femmes soient inhumées avec. Cette qualification ôte-t-elle toute la complexité de cet «*ensemble de points de vue et de relations cumulées*» inscrit et exprimé par le port de ce disque ? En tout cas, l'auteur n'utilise jamais cet adjectif pour qualifier le labret...

Notons en outre qu'un labret à la morphologie similaire peut être aussi porté à la lèvre inférieure par certains chefs de tribus en Amazonie, à l'image de Raoni Metuktire de la tribu Kayapo. Autre continent, autre culture, autres réseaux d'idées et d'idéaux auxquels les corps se soumettent et participent. Les objets corporels sont donc hautement fonctionnels dans la construction individuelle et collective des relations entre «*identification*», «*image sociale*» et «*appartenance*», trois concepts englobés en réalité dans celui d'«*identité*» (Avanza et Laferté, 2005).

Les frontières matérielles « poreuses » du masculin et du féminin

Comme l'écrit la sociologue Christine Détrez, «*la féminité ne renvoie pas au corps réel de la femme, mais au corps idéal, véhiculé par les représentations culturelles d'une société en général, d'un groupe social en particulier*» (Détrez, 2002 : 150). C'est donc, comme la masculinité, une question d'idéaux collectifs. Se pose donc la question de leur «*représentation culturelle*», autrement dit de leur matérialisation : à quelle réalité matérielle renvoient ces idéaux, et comment participe-t-elle à les conforter ou à les renégocier ?

C'est un apport essentiel des sciences sociales et des études de genre s'intéressant à la culture matérielle : les objets corporels sont les «*catalyseurs des tensions*» existant entre les idéaux collectifs et l'expérience individuelle tout au long de la vie (Sørensen, 2019 : 111). C'est pour cette raison que, comme l'explique la socio-anthropologue Annabel Vallard, «*le potentiel des relations entretenues entre les humains et les objets techniques d'un certain genre est éminemment protéiforme, fluide et instable*» (*op. cit.* : 105) car, dans la vie quotidienne, les objets deviennent les supports d'enjeux sociaux qui dépassent la seule différenciation des sexes.

La publication coordonnée par les socio-anthropologues Elisabeth Anstett et Marie-Luce Gélard *Les objets ont-ils un genre ?* (2014) est de ce point de vue particulièrement illustrative : les trois parties intitulées «*Masculin ?*», «*Féminin ?*» et «*Neutre ?*» sont bien des interrogations, soulignant ainsi les enjeux sociaux sous-jacents derrière chaque adjectif, en fonction des contextes historiques et ethnographiques étudiés :

- «*Masculin ?*» : «*Où l'on apprend que les objets du masculin peinent à conserver leur efficacité d'opérateur du genre lorsqu'ils changent de mains*» ;

- «*Féminin ?*» : «*Où l'on apprend que les objets du féminin sont bien souvent une affaire d'hommes, et qu'ils sont aussi affaire d'identité communautaire, de hiérarchie sociale et d'idéologie*» ;

- «Neutre?» : «Où l'on apprend que la culture matérielle peut aussi favoriser une grande porosité des genres» (Anstett et Gélard, 2014: 14, 88, 175).

La matérialisation du «masculin» et du «féminin» n'est donc pas simple. La socio-anthropologue Béatrice Lecestre-Rollier nous apprend que, dans le Haut Atlas marocain, «si les activités, techniques et objets sont bien connotés féminins ou masculins, l'observation des pratiques montre toute la perméabilité de ces frontières et donc de la dichotomie homme/femme. En réalité, les phénomènes de remplacement ou de substitution entre les sexes sont constants. Plutôt que de les analyser en termes d'irrégularité, il importe au contraire de souligner ce qu'ils nous disent de la porosité des genres» (Lecestre-Rollier, 2014: 197).

Qu'en est-il spécifiquement des objets que l'on porte? Toujours au Maroc, Marie-Luce Gélard met par exemple en évidence que, lors des mariages des groupes sahariens, les objets «passent d'une identité à une autre, de l'attribut d'un sexe à un autre» car, dans ce cadre, l'enjeu n'est pas d'exprimer la différenciation sociale des sexes, mais justement de symboliser leur union. Cette pratique a également évolué avec le temps: à partir des années 1970-1980, «les femmes se sont progressivement séparées de leurs parures», modifiant nécessairement toute la symbolique entourant cette pratique. La réflexion de la socio-anthropologue va même plus loin: selon elle, l'approche ethnographique opposant strictement les hommes et les femmes, selon deux entités sociales homogènes, serait en fait le produit de «l'anthropologie postcoloniale au Maghreb» (Gélard, 2014). Un point de vue partagé aussi par la socio-anthropologue Mona Etienne (1979). La question a le mérite d'être posée.

Le «masculin» et le «féminin» se construisent dans les relations de corps. C'est ce que note l'historienne Leora Auslander à partir des travaux de Jo B. Paoletti à propos du vêtement des bébés aux États-Unis: «Avant 1890, ces vêtements étaient unisexes aux États-Unis, non pas parce que le genre des tout-petits indifférait, mais parce qu'ils étaient entourés seulement de personnes qui connaissaient leur sexe. Ce n'est qu'à partir du moment où les bébés commencent à être sortis, c'est-à-dire exposés de bonne heure à un contexte social où ils rencontrent des étrangers, que leur habillement vire au bleu ou au rose» (op. cit.: 185).

Faire appartenir un même objet au «féminin» ou au «masculin» peut également évoluer au gré des transformations morphologiques qu'il subit. C'est le cas par exemple des bilum en Nouvelle-Guinée. Comme l'a mis en évidence la socio-anthropologue Maureen Mackenzie, ces sacs sont fabriqués par des femmes pour porter les bébés. «Bilum» veut dire en langue papou «utérus». Et si l'on y ajoute des plumes, ces sacs «se masculinisent». Ils sont alors portés par des hommes, tout en gardant une référé-

rence symbolique à la fécondité féminine. Pour Maureen Mackenzie, c'est ce qui en fait des « *objets androgynes* » (Mackenzie, 1991). Et pensons également aux rasoirs actuels, « féminisés » en les colorant en rose... Mais peut-être les poils de femmes ou d'hommes nécessitent-ils l'utilisation de rasoirs de couleurs différentes... ?

Toutes ces remarques soulignent ainsi, comme Béatrice Lecestre-Rollier l'écrit, que « [...] *les frontières entre les sexes ne sont pas des barrières qui séparent ; elles sont le lieu de la production de la différence, dans l'interaction. C'est pourquoi elles peuvent être souples, mouvantes, poreuses. Elles sont toujours susceptibles de se déplacer, dans l'espace comme dans le temps. L'essentiel est qu'elles soient là, peu importe où* » (op. cit. : 207). De même, Anne Monjaret arrive à une conclusion similaire : « *Nous assistons plutôt à un déplacement du curseur des frontières, et non à son effacement, ce qui souligne la flexibilité du genre, des genres* » (op. cit. : 161).

Des frontières matérielles non pas « *barrières* », mais donc potentiellement flexibles en fonction du contexte, de l'échelle d'analyse adoptée, et du regard qu'on leur porte. L'idée est fondamentale pour la pratique archéologique, car elle permet avant tout de poser cette question :

L'examen de la distribution funéraire des objets archéologiques est-il suffisant pour les genres ?

C'est une question que ne se posaient pas les archéologues à l'époque de la scientification de l'archéologie. Pour eux, l'identité d'un défunt peut être comprise à travers les objets avec lesquels il a été enterré et qui ont été préservés jusqu'à aujourd'hui. Ce point de vue est battu en brèche par nombre d'anthropologues et d'archéologues depuis plusieurs années : citons notamment Pierre Lemonnier, pour qui « *l'identité du défunt qui nous parvient aujourd'hui est en fait reconstruite et manipulée par les vivants au moment des funérailles, en fonction des relations qu'ils entretenaient avec le défunt, mais également en fonction de celles qu'ils veulent réaffirmer ou modifier entre eux [...] gérer une mort, ce n'est pas seulement s'occuper du devenir des composantes de la personne, c'est aussi régler – rétablir ? –, des relations entre groupes* » (Lemonnier, 2008 : 210-213). Pour Laurent Olivier, « *c'est donc [...] une image indirecte du mort que restitue l'examen des données funéraires, une image, néanmoins, qui procède de la constitution d'une mémoire du défunt, que la communauté des vivants perpétue par l'intermédiaire de sa tombe* » (Olivier, 2011 : 290). Philippe Boissinot va même plus loin : « *Premièrement, [...] même si les vestiges découverts dans une tombe sont en rapport avec l'histoire du cadavre présent, ils correspondent avant tout à des pratiques funéraires qui peuvent s'avérer d'une grande complexité, rendant illisible ladite histoire ;*

deuxièmement, en ce qui concerne les ornements personnels du défunt, s'ils ont été portés selon des codes précis du temps de « son vivant », ils demeurent pour nous largement indéterminés en dehors de la référence à des pratiques dont nous n'avons pas connaissance, nous privant d'information sur son « identité ».» (Boissinot, 2008 : 138). Même parmi les spécialistes de la *Gender Archaeology*, cette idée est partagée depuis au moins deux décennies : pour Barbara Crass notamment, les rôles des hommes et des femmes ne sont pas traduits de manière simple dans le contexte funéraire et, surtout, ils ne peuvent être compris qu'en ayant connaissance du contexte social du groupe dont on étudie les vestiges funéraires (Crass, 2001). Tous les objets inhumés avec un mort ne lui appartiennent pas, ni ne renvoient à « qui » il était – tout comme plusieurs objets, qui ont pu refléter certaines de ses « qualités » sociales, vont également manquer, car récupérés par les proches pour différentes raisons (émotionnelles, financières...). Lors de funérailles, nous sommes dans la construction d'une image mémorielle du défunt...

Image qui se confronte néanmoins, au moment de la toilette et de l'habillage du corps, à cette question : « Qu'est-ce qu'on lui fait porter ? ». Les habits choisis ne correspondent d'ailleurs pas nécessairement à la manière dont le défunt se vêtait dans la vie de tous les jours...

Mais notons qu'ils auront tendance à suivre les règles et les codes que partage le collectif en charge de cette étape, y compris en termes de « féminin » et de « masculin ». Aujourd'hui en France, nous n'irions par exemple pas enterrer un homme avec une robe, à moins qu'il l'ait explicitement souhaité – et que la famille suive ce souhait. Nous choisissons des vêtements et des objets corporels qui ne heurtent pas nos représentations ou, pour le dire autrement, qui ne feront pas franchir les « frontières » matérielles du « féminin » ou du « masculin ». Reste à savoir quelles sont ces « frontières » dans le contexte de chacune des funérailles... Mais dès lors que l'on fait porter un objet à un cadavre, la question du « est-ce que ça fait femme ou homme ? » se pose, plus ou moins consciemment. Et avant, peut-être, de statuer de manière catégorique sur la possibilité – ou non – de parler de « féminin » ou de « masculin » pour les objets portés par les défunts, nous devons nous poser cette question :

Les objets archéologiques portés par les défunts genrent-ils leurs corps ?

Nous nous situons donc à ce niveau d'interrogation : qu'est-ce que les objets corporels archéologiques feraient aux corps pour qu'ils aient été perçus comme « masculins » ou « féminins » ? En quoi participeraient-ils de la différenciation genrée des corps, en les inscrivant dans des attitudes et

une allure renvoyant à des idéaux de «féminité» ou de «masculinité»? Ces questions, qui nous paraissent souvent relever du «bon sens», sont en fait complexes, même dans notre société: si quelques objets corporels ont par exemple une vocation directe à faire appartenir les corps «au féminin» –comme les chaussures à talon ou les robes– pour la grande majorité, c’est surtout une question de coupe, de forme, de matière, de couleur... Caractéristiques morphologiques qui, comme on l’a vu, se situent toujours à «l’intersection» d’autres codes et règles.

En fait, derrière des «objets corporels», c’est bien leur rapport aux corps qu’il faut questionner. Des «corps-squelettes» dont le sexe est d’ailleurs estimé selon un continuum, afin de déterminer la probabilité qu’un défunt soit de sexe masculin ou féminin, ce qui relève en soi d’une forme de construction culturelle visant, non pas à nier les différences, mais à comprendre la réalité matérielle du sexe. Ces catégories doivent donc être étudiées comme «moyens de régulation dans le passé», en cherchant à observer leur «pertinence sociale» (Sofaer, 2006a: 158). Pour l’archéologue Joanna Sofaer, «*it is thus precisely because osteoarchaeological methods for the determination of sex are culturally specific ways of identifying sex, that we need to consider gender*» (*ibid.*).

Autrement dit, derrière l’utilisation archéologique des termes «féminin» ou «masculin» pour qualifier un objet, pratique qui se veut neutre et factuelle car rapportée à une «majorité» de femmes ou d’hommes, il faut s’interroger: est-ce que cette répartition implique nécessairement que les objets corporels étaient engagés dans la féminisation ou la masculinisation des corps? Étaient-ils des «opérateurs du genre», pour reprendre l’expression d’Elisabeth Anstett et Marie-Luce Gélard (*op. cit.*: 14)?

Pour certains objets, cette question peut trouver quelques hypothèses de travail: Bettina Arnold propose de voir dans les ceintures en cuir et en bronze, portées par certaines femmes adultes inhumées dans les tumuli 17 et 18 du site de Speckhau, des objets qui seraient non seulement des «propriétés inaliénables», car uniques en termes de forme, de style et de décoration, mais qui seraient aussi conçus pour s’adapter et s’ajuster aux changements corporels au cours de la vie de ces femmes, notamment durant les premiers mois de grossesse (Arnold, 2016). Envisager ces ceintures en tant qu’«opérateurs» que nous relierions au domaine du «féminin», paraît envisageable. C’est en tout cas compréhensible à partir de nos schémas de pensée actuels.

Mais qu’en est-il des objets tels que les parures annulaires ou les fibules? Prenons pour cela un exemple provenant d’une nécropole de l’âge du Fer, abondamment étudiée durant ces cinq dernières décennies: la nécropole suisse de Münsingen-Rain, dont l’implantation des tombes a été orga-

nisée en 5 zones (A, B, C, D, E), suivant un plan général linéaire (Jud, 1998). Pendant un peu plus de deux siècles, entre la deuxième moitié du V^e siècle et la deuxième moitié du III^e siècle av. J.-C., elle a accueilli de 220 à 230 défunts. Les restes osseux de 77 d'entre eux ont pu bénéficier d'une estimation de l'âge au décès et du sexe, ainsi que d'une analyse des ratios des isotopes stables de carbone, d'azote et de soufre (Alt *et al.*, 2005 ; Moghaddam *et al.*, 2016 notamment).

Comme l'a souligné l'archéologue Peter Jud, dans cette nécropole, seules les parures de cou (torques, perles et colliers) et les anneaux de cheville ne sont jamais portés par les défunts inhumés avec des armes (Jud, 1998). Examinons donc le critère «port d'anneaux de cheville», car cette catégorie d'objets présente en effet l'avantage de comporter des exemplaires identiques dans plusieurs tombes. Comme cela a été évoqué, un objet peut se «féminiser» ou se «masculiniser» avec un simple changement de forme, de matériau, l'ajout d'un motif esthétique, etc. C'est d'ailleurs ce que souligne aussi l'archéologue Philippe Boissinot (*op. cit.* : 145-146).

Les anneaux de cheville sont présents dans des tombes datées uniquement des trois premières phases de la nécropole, de La Tène A à La Tène B2, c'est-à-dire entre la deuxième moitié du V^e siècle et la fin du IV^e siècle av. J.-C. (**Fig. 1**). Toutefois, la standardisation des exemplaires n'intervient en fait qu'à La Tène B2, phase durant laquelle les défunts portent (presque) tous deux paires en bronze à décor moulé. «Presque», parce qu'un défunt porte uniquement une paire identique aux autres, l'autre paire étant en fer... Durant les phases précédentes, le port d'une seule paire d'anneaux de cheville est majoritaire. Et si ces anneaux peuvent être parfois d'un même type, comme les exemplaires des tombes 6 et 9, la variété morphologique prime. Le critère «présence d'anneaux de cheville dans une tombe» présente donc une variabilité durant ces phases, tant du point de vue de la conception que de la façon de porter ces anneaux de cheville : une évolution nécessairement liée à des changements dans les attentes collectives vis-à-vis de ces objets... En même temps, ce n'est pas vraiment étonnant : nous parlons d'une période d'environ 120 à 150 ans.

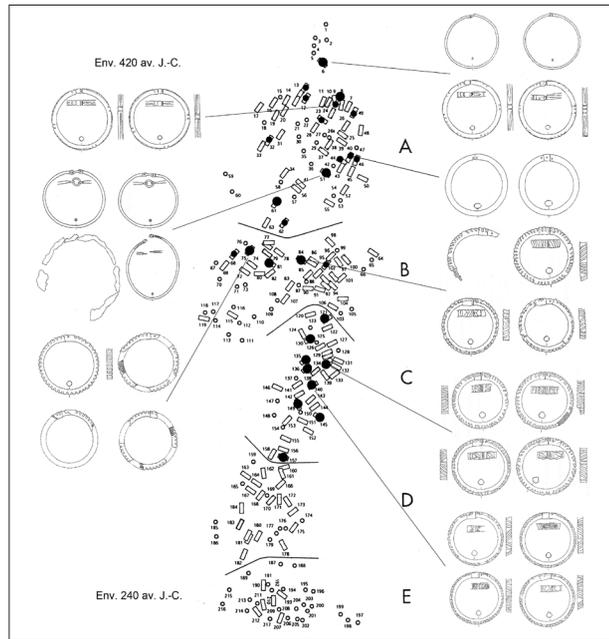


Figure 1 : Plan de la nécropole de Münsingen-Rain (d'après Jud 1998, p. 139), et anneaux de cheville des sépultures 6, 9, 40, 51, 75, 84, 134 et 140 (d'après Hodson 1968, pl. 2, 6, 17, 24, 34, 39, 57, 61).

Cette variabilité semble donc (presque) se fixer durant La Tène B2. Les anneaux de cheville deviennent-ils donc «opérateurs» durant cette phase chronologique ? Ils sont effectivement portés «majoritairement» par des femmes. Plus exactement, ils sont portés par 6 des 9 femmes dont le sexe a pu être estimé parmi les 35 défunts de cette phase. Reste donc au moins 3 femmes qui n'ont pas été inhumées avec ces parures... Et si on considère ces objets comme tels, tirons-en les conclusions pour l'enfant de la tombe 84 qui a été enterré avec deux paires identiques à celles portées par ces femmes, tout comme pour l'homme âgé de 40 à 60 ans de la tombe 134 : en quoi ces anneaux de cheville auraient-ils pu «féminiser» le corps de ces individus ?

Un «féminin» qui n'est donc pas si simple à observer, ni à comprendre. Mais c'est une question qui doit être posée, sans pour autant en rester là. En fait, comme l'a souligné Joanna Sofaer, en rester là donne l'impression que «*identity resides in objects rather than in the people themselves. The body is used as a stepping stone to interpretation, rather than central to the project of an engendered archaeology*» (Sofaer, 2006a: 156). Et c'est pour cela que la réciproque à la question «les objets genrent-ils les corps» est tout aussi importante :

Les corps genrent-ils les objets corporels ?

Avec cette question, nous nous situons donc au niveau : Comment le corps influe-t-il sur la perception des objets qu'il porte ? C'est ce que soulève notamment Elisabeth Anstett à propos de la diffusion sérielle d'objets, en particulier d'éléments vestimentaires : « *L'une des questions [...] concerne au premier chef les relations qu'ils entretiennent avec la production sociale du genre, des identités sexuées ? Un lien direct et déterministe : le caractère socialement sexué de l'objet participant à déterminer ou à construire l'identité de celui qui l'acquiert ou en fait l'usage ? Un lien de détermination inverse : l'identité sexuelle de son propriétaire participant à qualifier l'objet ? Une codétermination de type mutualiste ? Car s'il est désormais communément admis de penser que les objets nous font, il n'en reste pas moins que le comment et le pourquoi de cette fabrication demeurent encore souvent bien mystérieux...* » (Anstett, 2014 : 123). Savoir si un objet « fait homme » ou « fait femme » n'est pas si évident : c'est une question d'« impression » que l'on a du corps de l'autre, impliquant tout autant la subjectivité de l'observateur que du porteur. L'objet fait sens sur le corps qui le porte, à l'instant « T », dans le contexte donné.

Et le corps n'est pas le sexe. Comme le souligne l'archéologue Uroš Matic, « *Genital sex is one thing, and the rest of the body can be an entirely different matter with the use of objects or not. [...] Practices by which gendering occurs (the embodying of norms), are compulsory practices, forcible productions, but not fully determining ones* » (Matic, 2012 : 10-12). Il s'agit de tenir compte de l'idée de « plasticité » du corps (Sofaer, 2006b) : si sa taille et sa corpulence varient tout au long de la vie, il sera tout aussi modelé par les activités que l'individu a été amené à faire, par l'alimentation à laquelle il a eu accès, etc. C'est le sens des travaux tenant compte de la notion de genre en bioarchéologie depuis le début des années 2000. Mais surtout, comme nous le rappelle les études de genre dans les autres sciences sociales, la corporéité du « féminin » et du « masculin » est avant tout une question de perception des corps, des attitudes et des comportements, perception qui se forge pour chacun aussi bien par l'environnement idéal collectif dans lequel il évolue, que par ses expériences individuelles.

Revenons à l'exemple des parures portées par les Mursi, qui permet de souligner d'autres aspects importants à propos de la relation entre corps et objets corporels. D'après Jean-Baptiste Eczet, pour les Mursi, « *il n'y a pas de parure d'ensemble, mais un cumul d'ornements. [...] À la vue de la parure globale, on peut sans grande difficulté connaître le sexe et l'âge de la personne, [...] informations qui n'auraient pas eu besoin d'ornements pour être connues. Mais c'est tout ce que les ornements corporels perçus dans leur ensemble permettent de comprendre : un placement sociologique*

très général [...] Les ornements ne donnent guère d'information sur l'individu singulier qui les porte» (Eczet, 2014 : 224-225). Des parures qui ne sont donc pas conçues ni portées pour exprimer «l'identité» de leur porteur au sein du groupe : les relations qu'il tisse avec les autres s'en chargent.

En réalité, «l'attrait des ornements réside en ce qu'ils participent à révéler l'habileté relationnelle de leur porteur. Si tous les objets semblent avoir un propriétaire déclaré, ils se distribuent dans des flux de relations interpersonnelles. [...] Porter des bijoux revient moins à porter des richesses économiques issues d'un investissement sur des valeurs matérielles qu'à porter des richesses morales acquises par l'investissement relationnel. Les bijoux sont un index des capacités relationnelles à l'intérieur du groupe des individus du même âge. C'est d'ailleurs pour cela que les bijoux sont les premiers ornements à être déposés lors d'un décès : suspendre l'activité relationnelle à la suite de la mort d'un proche nécessite de suspendre, en conséquence, le port de bijoux» (ibid. : 224-228).

Évidemment, il n'est pas question de dire que la situation est similaire pour les objets de parure des sociétés protohistoriques : certains se retrouvent d'ailleurs dans les tombes. Mais cet exemple permet de replacer la «visibilité des corps» dans un contexte où les ornements corporels expriment d'abord les capacités relationnelles des individus.

C'est bien cet aspect que met aussi en évidence l'exemple cité par Philippe Boissinot à propos des parures utilisées par les Rhadès au Viêt Nam dans le contexte de funérailles ; et notamment des bracelets même si, comme l'archéologue le reconnaît, le rapport de ces faits relatés par le docteur Jouin, «médecin des troupes coloniales», manque d'informations précises concernant les caractéristiques morphologiques de ces objets (*op. cit.*). Mais l'image donnée par ce médecin est celle de bracelets qui, au cours des funérailles, circulent et s'échangent entre les différents protagonistes, hommes et femmes : ils ne sont visiblement pas des «opérateurs» de la différenciation genrée des corps dans la vie. Et ils ne les portent pas nécessairement dans la tombe, étant donné que certaines femmes les lèguent à leurs enfants. Reste à savoir pourquoi ce sont les bracelets qui ont été choisis dans ce cadre, et non d'autres objets corporels...

Et qu'en est-il des armes «masculines» ?

Après ces quelques remarques au sujet des objets de parure, qu'en est-il des armes, dont le dépôt dans les tombes exclut (presque) toujours la présence de (certains) objets de parure ? Avec les armes, nous ne sommes donc pas dans les objets «corporels». La question de la différenciation genrée des corps se pose-t-elle donc «moins» ? Ou sans doute devrait-elle se poser, en tout cas, différemment ...

Revenons à l'unité d'observation de la nécropole de Münsingen-Rain, c'est-à-dire les tombes répondant au critère « présence d'armes ». 18 tombes sont concernées, c'est-à-dire environ 8 % des tombes découvertes, dont la proportion varie entre 0 et 22 % pour chacun des 5 « lots » identifiés par Peter Jud.

Une estimation de l'âge au décès et du sexe a pu être réalisée à partir des crânes et restes osseux de 12 des 18 défunts. 10 d'entre eux sont des hommes, et 90 % d'entre eux ont bénéficié d'un régime alimentaire visiblement plus riche en protéines animales que les autres défunts de la nécropole, ce qui conduit les archéologues à supposer « *a higher social status for the Iron Age "warrior" burials assuming that the availability of meat or dairy products was probably restricted* » (Moghaddam *et al.*, 2016: 157). Un régime alimentaire donc privilégié, qui a pu contribuer à la longévité de ces individus... à moins que ce ne soit leur âge « avancé » qui leur a fait bénéficier de ce régime alimentaire (*ibid.*: 155-156). En effet, aucun défunt âgé de 15 à 20 ans dans cette nécropole n'a été inhumé avec des armes, et au moins la moitié des hommes armés sont âgés de 40 à 60 ans et plus...

Comparons avec une autre nécropole en partie contemporaine, elle aussi bien publiée : celle de Bucy-le-Long dans l'Aisne (Desenne *et al.*, 2009), occupée entre le milieu du V^e siècle et la fin du IV^e siècle av. J.-C., et ayant accueilli un nombre équivalent de défunts, à savoir au moins 206 défunts. La proportion d'individus inhumés avec des armes est légèrement plus élevée que celle de la nécropole de Münsingen-Rain, à savoir environ 12 %. Autre différence dans cette nécropole, les défunts inhumés uniquement avec des fers de lance sont majoritaires, alors qu'à Münsingen-Rain, c'est le dépôt de l'épée, parfois associée à un fer de lance, qui prédomine.

16 des 24 défunts inhumés avec des armes sont des hommes, et parmi eux, au moins 25 % sont des « adultes jeunes ». Notons également la présence dans deux tombes d'immaturs, âgés de 5 à 9 ans et de 7 à 11 ans, de deux petits talons de lance. Et s'il est toujours possible que ces défunts armés aient bénéficié d'un régime alimentaire spécifique – ces analyses n'ayant pas été effectuées –, notons toutefois que, dans cette nécropole, ce ne sont pas eux qui ont été enterrés par leurs pairs dans les tombes à char, mais bien des femmes...

Même pratique contemporaine du dépôt d'armes dans la tombe, qui a concerné uniquement certains hommes de la nécropole, excluant les autres hommes tout autant que les femmes et (presque) tous les enfants. Mais deux contextes différents, avec des choix différents concernant la catégorie d'armes déposée, et dans lesquels cette pratique n'a visiblement pas concerné les mêmes catégories d'âge. Difficile donc de supposer un « statut » équivalent pour ces défunts si souvent nommés « guerriers »...

En outre, une partie de ces hommes inhumés avec des armes portait des objets corporels. Dans la nécropole de Bucy-le-Long, au moins un tiers d'entre eux ont été inhumés avec une ou deux fibules, et deux portaient en plus un bracelet... Tout comme 16 autres défunts au moins inhumés sans armes, dont 4 hommes et 3 femmes, appartenant aux deux mêmes catégories d'âge «jeunes» et «matures» et enterrés, eux aussi, avec une ou deux fibules, et/ou portant un bracelet.

Dans la nécropole de Münsingen-Rain, la frontière armes/objets corporels n'est également pas si nette, comme cela a été souligné plus haut. Parmi les 18 tombes à armes, seules 3 ne comportaient pas de fibules. 3 défunts portaient en plus un bracelet ou une bague: ce ne sont peut-être pas des «panoplies». Mais qu'en est-il alors de l'homme sénile de la tombe 138 qui, en plus d'une épée, d'une lance, d'une fibule en bronze et une en fer, portait aussi un petit crochet et un anneau de ceinture en fer, une bague en argent, une bague en bronze et, sur chaque poignet, un bracelet identique en bronze (**Fig. 2**) ?

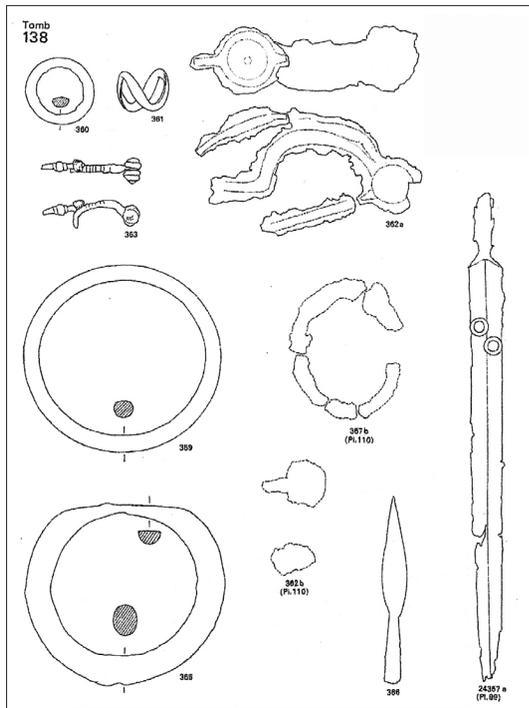


Figure 2: Objets découverts dans la sépulture 138 (d'après Hodson 1968, pl. 60). 361 : argent ; 359-360, 363, 365 : bronze ; 24357a : bronze (anneaux) et fer ; autres objets en fer.

Discussion : du « féminin » et du « masculin » dans le matériel funéraire ?

Les femmes ne sont pas toutes inhumées avec des parures, comme les hommes ne le sont pas tous avec des armes : ce fait est maintenant bien établi. Le « *binary bind* », comme l'a appelé Bettina Arnold (Arnold, 2016), entre des armes « masculines » et des objets de parure « féminins » a été observé à partir d'un critère de présence/absence de ces catégories dans certaines tombes : le torque en Champagne s'est par exemple vu attribuer une connotation « féminine » au début du XX^e siècle, du fait de son absence des tombes à armes de l'âge du Fer. Ce type de raisonnement se vérifie aussi notamment à Münsingen-Rain : les anneaux de cheville et les parures de cou ne se retrouvent pas dans les tombes à armes, et inversement. Mais si nous raisonnons à partir de ce critère de présence/absence, prenons en compte toutes les tombes qui ont pu être identifiées : à partir de là, la présence d'anneaux de cheville crée par opposition un groupe de tombes comprenant les hommes inhumés avec des armes, mais aussi d'autres hommes et femmes, appartenant aux mêmes catégories d'âge que celles portant ces anneaux. Le constat est le même pour les parures de cou, ainsi que pour les armes, déposées auprès de certains hommes. La frontière qu'établit la présence/absence de ces catégories d'objets au sein d'une nécropole n'est donc pas fondée sur la dichotomie stricte hommes/femmes.

Reste que ces catégories d'objets se retrouvent, dans l'état actuel des données, « majoritairement » auprès de femmes ou d'hommes, d'où résulte l'usage archéologique des adjectifs « féminin » et « masculin » pour qualifier ces objets. En anthropologie sociale, Elisabeth Anstett et Marie-Luce Gélard posent cette question : « Les objets du féminin sont-ils des objets féminins ? » (*op. cit.* : 87). En archéologie, nous posons en réalité la question inverse : Les objets « féminins », parce que majoritairement retrouvés auprès de femmes, sont-ils des objets « du féminin » ? Et c'est en fait toute la question...

Évidemment, ce n'est pas la seule manière de prendre en compte le « féminin » et le « masculin » en archéologie. Une autre approche a été proposée notamment par l'archéologue Caroline Trémeaud : le « féminin » et le « masculin » sont à comprendre en tant qu'unités d'analyses « étiques », permettant de leur associer d'autres variables d'études afin de modéliser notamment un rapport hiérarchique, et d'en apprécier les variations temporelles. « *Le sexe ne fait pas le genre* » (Trémeaud, 2019 : 294) : l'idée est essentielle, et est au cœur des travaux de la *Gender Archaeology*. Le genre et le sexe sont alors à considérer comme deux variables d'analyse distinctes, la seconde venant « *distinguer les catégories de genre d'autres catégories possibles* », ces catégories devant être établies au préalable (Whelan, 1991 : 25 ; Trémeaud, 2015).

Mais une autre question doit aussi être posée : Que pouvons-nous comprendre aujourd'hui du « féminin » ou du « masculin » à partir des vestiges matériels provenant des tombes protohistoriques, unités d'observation « émiques » (Boehringer, 2013) de ces populations ? Car les objets ne sont jamais en soi que « masculins » ou « féminins »... Si l'on s'intéresse à la nature de la corrélation entre « sexe », « genre » et « objets », on doit tenir compte de la dimension « corps ». C'est ce que nous apprennent les travaux menés dans les autres sciences sociales : c'est la relation corps-objet qui est intéressante, qui fait sens, et non pas la seule présence de l'objet sur le corps... et encore moins dans la tombe. Et c'est précisément cette relation que ne prenait pas en compte la démarche archéologique traditionnelle établie au XIX^e siècle.

Apparaît donc en archéologie la question des « qualités genrées », ou de la « valeur genrée » des objets retrouvés dans les sépultures ou portés par les défunts. « Valeur genrée » : l'expression n'est peut-être pas la plus heureuse. Mais elle permet d'exprimer toutes les questions qui entourent cette relation corps-objet, abordées dans les paragraphes précédents : les objets corporels archéologiques ont-ils été conçus pour faire devenir les corps « femme » ou « homme » ? Que « font-ils » aux corps des défunts ? Et comme il s'agit avant tout d'une relation : comment ces corps ont-ils influencé la perception de ces objets ? La « valeur genrée » de l'objet étant tout autant conditionnée par le corps qui le porte...

Il est compliqué de répondre à ces questions à partir des données archéologiques, d'autant plus qu'elles interrogent des processus toujours actuellement « bien mystérieux »... Mais c'est pourtant ce qui est aussi sous-tendu par l'usage du « féminin » et du « masculin » pour l'étude de données matérielles. « Majoritairement auprès de femmes ou d'hommes », qu'elles qu'en soient les raisons, n'est jamais socialement neutre. Et se questionner sur ce « majoritaire » permet de souligner l'importance du niveau d'analyse auquel nous cherchons les frontières, autrement dit la différence... À quel niveau d'analyse apparaît la différence et quelle « majorité » dessine-t-elle ? Et est-elle toujours aussi pertinente dans tous les contextes ?

En fait, la mise en perspective avec les travaux récents en sciences sociales permet cette remarque : ces travaux n'utilisent pas nécessairement les termes de « féminin » et de « masculin » pour qualifier des objets, excepté lorsqu'ils sont évidemment au centre de l'analyse... Ils sont en fait surtout employés pour caractériser des activités, des événements, c'est-à-dire des corps en action. Est-ce parce que ces objets prennent toujours place dans « un réseau d'idées et de relations », dont l'expression matérielle est aussi complexe que « potentiellement protéiforme » ?

À travers ces questions, il ne s'agit pas de remettre en cause l'existence de domaines culturels et idéels «féminin» et «masculin» pour les sociétés pré- et protohistoriques, même si nous n'en avons aucune preuve textuelle : mais que pouvons-nous en observer et en comprendre à partir des données matérielles ? Il est évidemment toujours possible de laisser de côté ces questions, au risque cependant que les conceptions qu'elles interrogent restent toujours à l'état d'«implicite». La diversité des approches est donc nécessaire afin de cerner les enjeux théoriques et méthodologiques de ce champ d'études encore récent, difficilement conciliable avec la «culture du résultat» académique actuelle, mais pourtant indispensable pour ne plus assumer ce vieil argument d'autorité : «c'est comme ça depuis la nuit des temps».

Bibliographie

- ALT, K. W., JUD, P., MÜLLER, F., NICKLISCH, N., UERPMANN, A. et WERNER, V., Biologische Verwandtschaft und Soziale Struktur im Latènezeitlichen Gräberfeld von Münsingen-Rain, *Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums*, 52, 2005, p. 157-209.
- ANSTETT, E., De la série au modèle. Uniforme scolaire féminin et identité sexuée dans la Russie des années 1980, in ANSTETT, E. et GELARD, M.-L. (dir.), *Les objets ont-ils un genre ? Culture matérielle et production sociale des identités sexuées*, Paris : Armand Colin, 2014, p. 121-137.
- ANSTETT, E. et GELARD, M.-L. (dir.), *Les objets ont-ils un genre ? Culture matérielle et production sociale des identités sexuées*, Paris : Armand Colin, 2014.
- ARNOLD, B., Belts vs. Blades: The Binary Bind in Iron Age Mortuary Contexts in Southwest Germany, *Journal of Archaeological Method and Theory*, 23, 2016, 832-853.
- AUSLANDER, L., Culture matérielle, histoire du genre et des sexualités. L'exemple du vêtement et des textiles, *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, 40, 2014, p. 171-195.
- AVANZA, M., LAFERTE, G., Dépasser la « construction des identités » ? Identification, image sociale, appartenance, *Genèses*, 61, 4, 2005, p. 134-152.
- BOEHRINGER, S., avec la collaboration de SEBILLOTTE CUCHET, V., Vingt ans de réflexion. Mètis et le genre (1992-2012), in BOEHRINGER, S. et SEBILLOTTE CUCHET, V. (éd.), *Des femmes en action. L'individu et la fonction en Grèce antique. Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, Hors série 1, 2013, p. 5-18.
- BOISSINOT, P., Genres et identités au risque de l'archéologie. Le cas de la Protohistoire, *PALLAS*, 76, 2008, p. 137-149.
- BROMBERGER, C., Masculin et féminin aux champs. Les outils et le corps dans la riziculture du Gilân – Iran septentrional, in ANSTETT, E., GELARD, M.-L. (dir.), *Les objets ont-ils un genre ? Culture matérielle et production sociale des identités sexuées*, Paris : Armand Colin, 2014, p. 34-46.

- CRASS, B. A., Gender and Mortuary Analysis: What Can Grave Goods Really Tell Us?, in ARNOLD, B., WICKER, N. L., *Gender and the Archaeology of Death*, Walnut Creek: AltaMira Press, 2001, p. 105-118.
- DESENNE, S., POMMEPUY, C., DEMOULE, J.-P. (dir.), Bucy-le-Long (Aisne), Une nécropole de La Tène ancienne (V^e-IV^e siècle avant notre ère), *Revue archéologique de Picardie*, Numéro spécial 26, 2009, 3 vol.
- DETREZ, C., *La construction sociale du corps*, Paris: Editions du Seuil, 2002.
- ECZET, J.-B., Les belles idées de la défigurée: à propos du plateau labial des Mursi (Ethiopie), *Images Re-vues. Histoire, anthropologie et théorie de l'art*, 10, 2012, p. 1-26. [en ligne]: <https://journals.openedition.org/imagesrevues/2501>
- ECZET, J.-B., Révéler et éloigner. Usages du corps et de ses ornements en pays mursi, *Annales d'Ethiopie*, 29, 2014, p. 223-246.
- ETIENNE, M., Maternité sociale, rapports d'adoption et pouvoir des femmes chez les Baoulé (Côte d'Ivoire), *L'Homme*, 19, 3-4, 1979, p. 63-107.
- FROIDEVAUX, S., Interactions avec la matière. La production du genre dans un tramway, *Cahiers du genre*, 62, 1, 2017, p. 159-182.
- GELARD, M.-L., Le rôle des objets dans les rituels de mariage collectifs (Sahara, Maroc), in ANSTETT, E. et GELARD, M.-L. (dir.), *Les objets ont-ils un genre? Culture matérielle et production sociale des identités sexuées*, Paris: Armand Colin, 2014, p. 89-104.
- GODELIER, M., La part idéelle du réel. Essai sur l'idéologique, *L'Homme*, 18, 3-4, 1978, p. 155-188.
- HODSON, F.R., *The La Tène Cemetery at Münsingen-Rain. Catalogue and relative Chronology*, Bern: Verlag Stämpfli & Cie, 1968.
- JUD, P., Untersuchungen zur Struktur des Gräberfeldes von Münsingen-Rain, in MÜLLER, F. (dir.), *Münsingen-Rain, ein Markstein der keltischen Archäologie. Funde, Befunde und Methoden im Vergleich*, Bern: Schriften des Bernischen Historischen Museums, 2, 1998, p. 123-144.
- LACAZE, G., Les techniques du corps chez les Mongols: une application de la notion maussienne, *Techniques & Cultures*, 42, p. 111-130.
- LACAZE, G., *Le corps mongol. Techniques et conceptions nomades du corps*, *Connaissances des hommes*, Paris: L'Harmattan, 2012.
- LECESTRE-ROLLIER, B., Dichotomie homme/femme ou porosité des genres? Activités, techniques et objets dans le Haut Atlas marocain, in ANSTETT, E. et GELARD, M.-L. (dir.), *Les objets ont-ils un genre? Culture matérielle et production sociale des identités sexuées*, Paris: Armand Colin, 2014, p. 195-209.
- LEMONNIER, P., La mort, le mort, les morts et les autres. Remarques d'anthropologue, in BAILLY, M. et PLISSON, H. (dir.), *La valeur fonctionnelle des objets sépulcraux*. Aix-en-Provence: APPAM, 2008, p. 209-214.
- MACKENZIE, M., *Androgynous Objects: String Bags and Gender in Central New Guinea*, Reading: Harwood Academic Publisher, 1991.
- MATIĆ, U., To Queer or not to Queer? That is the Question: Sex/Gender, Prestige and Burial no.10 on the Mokrin Necropolis, *Dacia N.S.*, tome 56, 2012, p. 169-185.
- MAUSS, M., Les techniques du corps, *Journal de Psychologie*, 32, 3-4, 1936 [en ligne] http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/6_Techniques_corps/techniques_corps.pdf
- MOGHADDAM, N., MÜLLER, F., HAFNER, A., LÖSCH, S., Social stratigraphy in Late Iron Age Switzerland: stable carbon, nitrogen and sulphur isotope analysis of

- human remains from Münsingen, *Archaeological and Anthropological Sciences*, 8, 2016, p. 149-160.
- MONJARET, A., Objets du genre et genre des objets en ethnologie et sociologie françaises, *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, 40, 2014, p. 153-170
- OLIVIER, L., Images de l'aristocratie guerrière dans les pratiques funéraires de la fin du Bronze final au premier âge du Fer dans l'Europe nord-alpine. Quelques perspectives inspirées de l'anthropologie des représentations collectives de la mort, in BARAY, L., HONEGGER, M. et DIAS-MEIRINHO, M.-H. (dir.), *L'armement et l'image du guerrier dans les sociétés anciennes : de l'objet à la tombe*. Dijon: Ed. Universitaires de Dijon, 2011, p. 289-314.
- SOFAER, J., Gender, bioarchaeology and human ontogeny, in GOWLAND, R. et KNÜSEL, C. (éd.), *Social Archaeology of Funerary Remains*, Oxford: Oxbow Books, 2006, p. 155-167.
- SOFAER, J., *The Body as Material Culture: a Theoretical Osteoarchaeology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- SØRENSEN, S., What is gender transformation, where does it take place, and why? Reflections from archaeology, in KOCH, J. K., KIRLEIS, W. (éd.), *Gender Transformations in Prehistoric and Archaic Societies*, Leiden: Sidestone Press, p. 111-124.
- TREMEAUD, C., Les données funéraires au prisme du genre dans le monde nord-alpin, *Bulletin de l'APRAB*, supplément n°1, 2015, p. 43-55.
- TREMEAUD, C., Tracing gender in funerary data. The case study of elite graves in the North-Alpine complex (Late Bronze Age to La Tène B), in KOCH, J. K. et KIRLEIS, W. (éd.), *Gender Transformations in Prehistoric and Archaic Societies*, Leiden: Sidestone Press, 2019, p. 275-294.
- VALLARD, A., De la jupe à la femme. Tissage, vêtements et subjectivation au Laos, in ANSTETT, E. et GELARD, M.-L. (dir.), *Les objets ont-ils un genre? Culture matérielle et production sociale des identités sexuées*, Paris: Armand Colin, 2014, p. 104-119.
- WHELAN, M., Gender and Historical Archaeology: Eastern Dakota Patterns in the 19th Century, *Historical Archaeology*, 25, 1991, p. 17-32.

Approche archéo-anthropologique d'ensembles funéraires : question de sexe biologique ou de genre ?

Alexandra Boucherie

Introduction

En archéologie funéraire, la source privilégiée d'analyse est généralement représentée par des ensembles funéraires, qui par nature se définissent comme des espaces circonscrits et, souvent pérennisés, rassemblant un grand nombre de défunts déposés volontairement dans des structures funéraires diverses, appelées sépultures (Duday et Masset, 1987 ; Leclerc, 1990 ; Castex *et al.*, 1996 ; Boulestin et Duday, 2005). À partir de ces ensembles archéologiques, l'objectif fondamental des archéo-anthropologues est de caractériser les aspects matériels, biologiques et culturels des sépultures mises au jour afin de reconstituer les pratiques funéraires des populations passées et leurs évolutions dans l'espace et le temps (Binford, 1972 ; Duday et Masset, 1987 ; Duday *et al.*, 1990).

Dans cette perspective, les chercheurs sont amenés de manière récurrente à manier les données biologiques relatives au défunt, données extraites de l'analyse des restes osseux humains présents dans les sépultures. Ils établissent le profil biologique de l'individu, dont le sexe biologique est un trait fondamental aux côtés de l'estimation de l'âge, de la stature et de l'origine biogéographique. Cette étude anthropologique en laboratoire permet également d'évaluer l'état sanitaire du défunt, de reconstruire ses activités quotidiennes pratiquées, son régime alimentaire et de préciser ses liens de parenté (Guy et Richier, 2012 ; Nilsson Stutz et Tarlow, 2013).

Ils traitent également les données archéologiques à part entière, déduites de l'analyse détaillée de chaque sépulture présente sur le site. Ils sont appelés à caractériser le dispositif funéraire, à préciser comment le défunt

a été traité par les vivants et à qualifier la nature de l'assemblage mobilier qui éventuellement l'accompagne (Sellier, 1990 ; Bonnabel, 2012, Blaizot et Castex, 2005).

Ainsi, le protocole d'étude d'ensembles funéraires en archéo-anthropologie se fonde sur la caractérisation de données biologiques et archéologiques ainsi que sur leur croisement systématique et statistique (Blaizot et Castex, 2005). Ce croisement permet de mettre en évidence des gestes codifiés et répétés correspondant à des pratiques funéraires et une norme funéraire choisis par les vivants pour gérer leurs morts. C'est à ce stade que des pratiques funéraires relevant d'une structuration relative au genre peuvent alors être mises en lumière. Il apparaît donc évident que les deux notions, de sexe biologique et de genre, sont intimement liées, et que l'une ne peut être traitée sans discuter de l'autre (Peyre et Wiels, 2015).

La variable sexe biologique s'entend comme une catégorie biologique s'exprimant au travers du dimorphisme sexuel. Ce dimorphisme sexuel regroupe l'ensemble des caractéristiques biologiques, physiologiques et physiques qui différencient les hommes et les femmes (Bruzek et Murail, 2006 ; Peyre et Wiels, 2015). Il s'exprime à quatre niveaux : au niveau génétique (chromosomes), au niveau gonadique (organes sexuels internes), au niveau génital (organes sexuels externes) et au niveau somatique (corps et squelette). Bien au-delà d'une simple binarité, les processus biologiques du sexe se caractérisent par une complexité inhérente qui n'interdit pas l'existence d'une intersexuation visible au niveau génétique, gonadique et/ou génital (Peyre et Wiels, 2015). Nos propos se concentreront dans le présent article sur l'expression au niveau somatique et à l'échelle du squelette.

À cette échelle, les différences biologiques se marquent au fur et à mesure de la croissance, et ce dès le stade foetal, jusqu'à atteindre leur apogée lors du pic pubertaire sous l'action hormonale (Scheuer et Black, 2000 ; Callewaert *et al.*, 2010).

La notion de genre, quant à elle, est ici entendue comme un sexe social, c'est-à-dire, une construction de l'identité individuelle et sociale, qui s'acquière au cours du temps et qui ne correspond pas systématiquement au sexe biologique (Mathieu, 2010).

Cette identité sociale semble pouvoir être discutée, en archéologie funéraire, au travers de l'analyse de sépultures puisque ces ensembles clos sont une représentation fixée du défunt au moment de la mort et qu'il peut y avoir, de manière non systématique, une association directe entre objet et individu.

Il convient de noter, que dans le passé, c'est précisément cette relation directe entre objet et défunt dans les sépultures qui a fasciné les archéo-

logues travaillant dans le domaine funéraire. Leur attention se focalisait uniquement sur le mobilier funéraire ou sur l'architecture monumentale de la sépulture (Duday et Sellier, 1990). *A contrario*, le squelette était totalement délaissé alors même qu'il représente la raison d'être de la sépulture (Duday, 1981 ; Duday *et al.*, 1990). Cette obsession pour les objets a amené pendant longtemps les chercheurs à identifier le sexe d'un squelette en fonction uniquement de la nature du mobilier présent, sans même jeter un œil sur les restes osseux humains (Knüsel et Ripley, 2000). C'est sous ce paradigme que se sont développés des schémas spécifiques de pensée, notamment basés sur le patriarcat des sociétés anciennes. On ne saurait rappeler l'exemple de la dame de Vix maintes fois réanalysée (Péré-Noguès, 2011).

À l'époque, nous étions aussi, il faut le dire, limités par les méthodes anthropologiques disponibles pour déterminer le sexe osseux car celles-ci ne se focalisaient que sur des critères visuels sans vérification scientifique de leur répétabilité et fiabilité. Aujourd'hui, les écueils des études passées ont été surpassés par l'établissement de méthodes anthropologiques testées et publiées ainsi que par le développement des analyses génétiques (Bruzek et Murail, 2006 ; Hansen *et al.*, 2017). Avec le développement de l'archéo-anthropologie de terrain, le squelette a été replacé au cœur des préoccupations scientifiques en archéologie funéraire (Duday, 2009).

Le cas de la sépulture de Birka illustre ce changement récent de paradigme. Fouillée anciennement, cette sépulture prestigieuse a été considérée, au vu de l'assemblage funéraire présent près du défunt (épée, flèches, deux chevaux sacrifiés), comme étant nécessairement une sépulture masculine d'un grand guerrier Viking. Néanmoins, la première étude anthropologique menée sur les restes osseux du bassin a permis d'identifier un sujet féminin (Kjellström, 2016). Le résultat de cette analyse est resté longtemps inexploité et débattu. En 2017, une analyse génétique sur les ossements est venue confirmer ce premier résultat et a entraîné un effondrement des interprétations passées relatives au genre et à l'organisation sociale de la société Viking (Hendenstierna-Jonson *et al.*, 2017 ; Santos, 2019). Cette étude démontre ainsi une nouvelle considération de l'analyse des restes osseux dans l'identification du sexe biologique des squelettes mis au jour au sein des sépultures archéologiques.

Cette publication souhaite discuter de la méthode la plus optimale pour étudier un ensemble funéraire. Dans un premier temps, il sera nécessaire d'évaluer quelles méthodes sont les plus fiables pour déterminer le sexe biologique d'un squelette, tout en relevant les limites inhérentes à la discipline. Dans un second temps, nous préciserons quelles variables peuvent être caractérisées à partir de l'analyse détaillée des sépultures.

Enfin, nous discuterons de l'intérêt de croiser systématiquement et statistiquement ces deux types de données pour reconstituer au sein de cet ensemble funéraire des pratiques funéraires relevant du genre.

Déterminer le sexe biologique d'un squelette

Le dimorphisme sexuel s'exprime de manière plus ou moins marquée en fonction des éléments osseux considérés. Un des objectifs de l'anthropologie biologique est donc de connaître et de quantifier ce dimorphisme afin de sélectionner les structures osseuses les plus intéressantes pour établir la variable sexe du profil biologique du défunt.

Privilégiez l'os coxal

Il est communément admis que le bassin osseux, notamment les deux os coxaux, est l'élément le plus dimorphique du squelette (Phenice, 1969; Bruzek et Murail, 2006). S'il est conservé, son analyse est donc primordiale lorsque l'archéo-anthropologue initie l'examen des restes osseux découverts en contexte archéologique. Cet élément squelettique se remodèle de manière intensive chez la femme lors de la puberté, sous l'action hormonale, afin de préparer un éventuel accouchement (Bruzek, 2002; Rosenberg et Trevathan, 2002). C'est la raison pour laquelle il est possible d'observer des différences morphologiques et métriques entre les bassins osseux des hommes et des femmes lorsque ces derniers ont atteint l'âge adulte. Visuellement, le bassin de la femme est plus large et plus bas avec un canal pelvien arrondi tandis que celui de l'homme sera plus étroit et plus haut avec un canal pelvien triangulaire (**Fig. 1**; White et Folkens, 1991). Cette adaptation morphologique étant un fait commun à l'espèce *homo sapiens*, les méthodes développées sur l'os coxal sont ainsi indépendantes de la population à partir desquelles elles ont été définies (Bruzek, 2002; Bruzek et Murail, 2006) et peuvent donc être appliquées à toute population.



Fig. 1 : Morphologie du bassin osseux d'un sujet féminin (à gauche) et masculin (à droite), © White et Folkens, 1991.

Actuellement, des méthodes fiables et reconnues sont utilisées en routine en archéo-anthropologie pour établir le sexe d'un squelette à partir de l'os coxal. Elles sont reconnues car elles respectent les exigences suivantes : elles ont été développées à partir d'un corpus ostéologique documenté, large et mondial, elles se fondent sur des critères qualitatifs ou quantitatifs testés par d'autres observateurs, elles permettent d'atteindre un taux de classification supérieur à 90 % et elles sont publiées dans des revues à comités de lecture (Cunha *et al.*, 2009). La première d'entre elles est une méthode morphoscopique fondée sur la cotation de différents critères visuels répartis sur l'ensemble de l'os coxal. Le score majoritaire obtenu après cotation permet d'identifier le sexe avec un pourcentage de 90 % de probabilité. Celui-ci peut être classé en sexe masculin ou féminin, mais peut également appartenir à la catégorie 'indéterminée', le taux de sexualisation étant peu marqué chez cet individu (Fig. 2, Bruzek, 2002). Une autre méthode est quant à elle fondée sur une approche métrique. Elle consiste à collecter une dizaine de mesures sur l'os coxal, chacune de ces variables métriques ayant un pouvoir discriminant propre (Fig. 2, Murail *et al.*, 2005). Une fois la prise de mesures exécutée, ces mesures sont enregistrées dans le tableau du logiciel DSP2. Le logiciel, après comparaison des mesures avec un échantillon mondial de référence, affiche la probabilité *a posteriori* que le sujet appartienne soit au sexe masculin, soit au sexe féminin. Si la probabilité est supérieure à 95 %, le résultat de la diagnose sexuelle est affiché en toutes lettres. En dessous de ce seuil, le sujet reste indéterminé (Murail *et al.*, 2005, Bruzek *et al.*, 2017). Ces méthodes, par ailleurs simples et rapides d'utilisation, permettent ainsi de déterminer le sexe d'un squelette adulte lorsque le bassin est préservé dans une grande proportion.

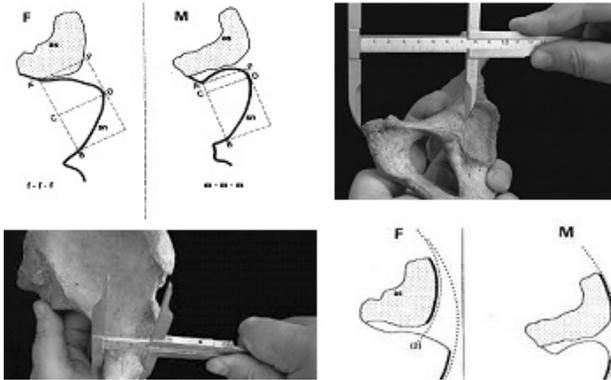


Fig. 2: Cotation de critères visuels et enregistrement de variables métriques sur l'os coxal, modifié d'après Bruzek, 2002 et Murail *et al.* 2005.

Que faire sans os coxal ?

L'examen anthropologique s'avère néanmoins beaucoup plus complexe lorsque les os coxaux du squelette en question ne sont pas conservés ou sont dans un état de forte fragmentation. L'archéo-anthropologue doit alors, dans ce cas, se reporter sur d'autres éléments osseux présentant un dimorphisme sexuel marqué. En outre, en se focalisant sur une région osseuse qui résiste davantage aux altérations taphonomiques fréquentes en archéologie, il maximise ses chances de succès quant à la détermination du sexe.

Visuellement la région crânienne présente des différences entre les sujets féminins et masculins, notamment au niveau des zones d'insertions musculaires qui prennent la forme de reliefs plus marqués chez les hommes (*e.g.* : processus mastoïde, crêtes nucales, protubérance occipitale externe). Certaines méthodes morphoscopiques ont mis en avant ces critères dans leur protocole de cotation visuelle (Ascadi et Nemeskeri, 1970 ; Ferembach *et al.*, 1979 ; Walrath *et al.*, 2004). Des méthodes métriques ont été également mises en place à partir d'une série de mesures crâniennes (Giles et Eliot, 1963 ; Ramsthaler *et al.*, 2007 ; Ross *et al.*, 2010). Pour autant, leur application semble limitée lorsque le crâne n'est pas préservé dans son intégralité.

La base du crâne, quant à elle, présente les deux avantages mentionnés plus haut : un dimorphisme sexuel marqué et une architecture osseuse solide peu sujette à s'altérer. Composée de l'os occipital et des os temporaux, cette base du crâne offre des zones osseuses résistantes du fait de son rôle de protection d'organes fondamentaux tels que la moelle

allongée au niveau de l'os occipital, ou les organes de l'audition et de l'équilibre au niveau des os temporaux. Afin d'établir une méthode de diagnose sexuelle objective et fiable, il est indispensable de quantifier le dimorphisme existant dans cette région crânienne et de voir à partir de quel âge ce dimorphisme s'exprime. Une recherche doctorale en cours sur le sujet a déjà permis de mettre en évidence des résultats prometteurs à partir d'un large corpus européen de sujets immatures (< 20 ans) et adultes d'âge et de sexe connus (Boucherie *et al.*, 2019).

Des chercheurs ont également mis en évidence un certain degré de dimorphisme sexuel sur les os longs des membres supérieurs ou inférieurs (Black, 1978 ; Bass, 2005 ; Albanese *et al.*, 2005 ; Alunni-Perret *et al.*, 2008 ; Koterova *et al.*, 2016). Néanmoins, il est important de noter que sur ces régions squelettiques, comme sur le crâne, le dimorphisme sexuel s'exprime différemment en fonction des populations du fait de variations environnementales.

Une autre solution peut se présenter à l'archéo-anthropologue travaillant sur un ensemble funéraire : faire appel à la diagnose sexuelle secondaire. Le principe est de mettre à profit les sépultures présentant des squelettes avec des os coxaux préservés pour sexer les sujets sans os coxaux. Au sein de l'échantillon des sujets sexés grâce au bassin, l'archéo-anthropologue sélectionnera des fonctions discriminantes, c'est-à-dire des combinaisons de paramètres métriques extra pelviens démontrées comme étant statistiquement différentes entre les hommes et les femmes. Celles-ci seront appliquées au corpus de sujets sans os coxaux afin d'établir de manière secondaire le sexe biologique (Castex *et al.*, 1993 ; Murail *et al.*, 1999).

Quid des enfants ? Quid des 'indéterminés' ?

Bien que notre connaissance de l'ontogénie et de la quantification du dimorphisme sexuel du squelette humain progresse, il persiste néanmoins quelques limites qu'il convient de considérer.

Tout d'abord, l'examen de l'os coxal permet, comme exposé plus haut, de donner un sexe biologique à un sujet adulte. Pour autant, il est impossible à l'heure actuelle de déterminer le sexe biologique d'un sujet immature (< 20 ans), quel que soit l'élément osseux considéré. Cette question représente un véritable verrou scientifique. La seule alternative en place est de faire appel à l'analyse génétique des restes osseux (Faerman *et al.*, 1995 ; Palmirotta *et al.*, 1997 ; Cunha *et al.*, 2000). Certes fiable, cette technique se heurte à des problèmes de contamination, de dégradation et de coût onéreux quand elle est appliquée à un ensemble funéraire archéologique (Hansen *et al.*, 2017). Néanmoins, une structure anatomique récemment investiguée pourrait apparaître prometteuse pour faire sauter

ce verrou, il s'agit de l'oreille interne. Longtemps oublié, cet élément osseux caché dans la partie pétreuse de l'os temporal a été redécouvert grâce au développement de l'imagerie médicale en anthropologie. Le labyrinthe osseux de l'oreille interne, siège des organes de l'audition et de l'équilibre, est un des rares éléments osseux à atteindre sa taille adulte *in utero*. Si son dimorphisme sexuel s'avère marqué dès la naissance, son examen pourrait ainsi permettre de donner un sexe à la fois à des sujets immatures et adultes (Fig. 3). Des premiers résultats positifs ont été relevés par certains auteurs (Osipov *et al.*, 2013 ; Braga *et al.*, 2019 ; Boucherie *et al.*, 2019).

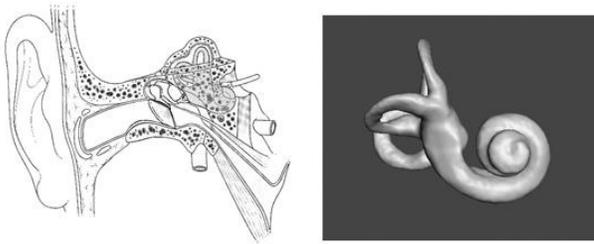


Fig. 3 : Position de l'oreille interne au sein de l'os temporal et reconstruction 3D de l'oreille interne à partir d'images médicales, © Wikipedia, © A. Boucherie

Quelle que soit la méthode utilisée, il est également important de garder en tête qu'il n'est pas systématiquement possible d'identifier le sexe biologique de tous les individus. En effet, certains sujets possèdent un degré de sexualisation faiblement marqué sur leur squelette, ils seront ainsi classés dans la catégorie 'indéterminés'. Cela est dû au fait qu'il existe une grande variabilité biologique inter-individuelle (Bruzek, 2002 ; Peyre, 2006 ; Peyre et Wiels, 2015).

Caractériser les données archéologiques: analyse à l'échelle de la sépulture

Le second objectif de l'étude d'un ensemble funéraire est d'évaluer les différences visibles dans la typologie des sépultures mises en place, de les classifier afin d'en déterminer leurs caractéristiques propres car celles-ci reflètent les choix culturels mis en place dans la gestion des défunts par la société ancienne en question.

Caractérisation de la nature de la sépulture

Dans un premier temps, il est nécessaire de distinguer au sein de l'ensemble funéraire les sépultures à inhumation des sépultures à crémation. Dans le premier cas, le défunt est déposé soit à la surface sur le sol, soit dans une fosse, où son corps subira l'intégralité de sa décomposition. Dans le cas d'une crémation, le processus de décomposition est accéléré par le traitement du cadavre par le feu (Duday, 2009 ; Depierre, 2010). À partir de l'aspect des ossements, brûlés ou non brûlés, la différence entre ces deux types de pratiques funéraires s'établit rapidement.

Par la suite, il est utile de catégoriser les sépultures en fonction du nombre de défunts qu'elles renferment. On distingue les sépultures individuelles, les sépultures doubles et les sépultures plurielles (plus de trois défunts). Parmi les sépultures plurielles, il est nécessaire d'identifier les sépultures multiples et les sépultures collectives car là encore le processus de décomposition du cadavre et le temps d'utilisation de l'espace sépulcral est distinct. Une sépulture multiple se définit comme une unique structure funéraire où un nombre important de cadavres a été déposé dans le temps court de la décomposition, c'est-à-dire qu'il y a eu une superposition de cadavres sans que le premier ait eu le temps de se décomposer entièrement avant que le deuxième soit déposé. Archéologiquement parlant, une sépulture multiple se caractérise par la présence d'une superposition stricte de squelettes, sans sédimentation intermédiaire, avec une persistance des connexions anatomiques. Ce type de sépulture sous-entend que la population en question a dû gérer un nombre important de morts dans un temps relativement court. Cette simultanéité dans les décès est liée à une crise de mortalité qui peut être de nature diverse : épidémie, fait guerrier, catastrophe naturelle (Castex, 2008 ; Duday, 2009). À l'inverse, les sépultures collectives renferment un nombre important de squelettes ayant été mis en place dans le temps long de la décomposition du cadavre. Généralement, ces structures ont été utilisées pendant un laps de temps important, sur plusieurs générations, les premiers cadavres déposés ayant eu le temps de subir une décomposition complète avant que les suivants soient déposés. Ceci explique pourquoi, visuellement, une sépulture collective apparaît plus désordonnée, avec une accumulation de squelettes où une perturbation des connexions est évidente, notamment liée à des remaniements et des manipulations post-mortem de ces derniers (Duday, 2009 ; Schmitt et Bizot, 2015).

Caractérisation du dispositif funéraire

En outre, il est judicieux de déterminer la typologie de la sépulture en observant l'architecture et l'appareil funéraire utilisés. L'emplacement

de la tombe peut être marqué de l'extérieur par des éléments en matériaux durables, qu'il s'agisse d'une structure architecturée tel un monument funéraire ou d'un marquage de surface de type stèle funéraire (Castex *et al.*, 1995 ; Bonnabel, 2012). Dans d'autre cas, la sépulture n'est pas visible, elle peut alors prendre la forme d'une simple fosse creusée dans le sédiment encaissant. La détection de ce type de sépulture lors du décapage du site relève d'une attention particulière donnée aux indices micro-topographiques et sédimentaires (Castex *et al.*, 1995 ; Bonnabel, 2012). Dans un tel cas, un marquage de surface n'est pas pour autant à exclure puisqu'il a pu disparaître au cours des années s'il était en matériau périssable. Au sein de la sépulture, qu'elle soit à inhumation ou à crémation, l'appareil funéraire peut être exécuté en matériaux variés : en matériaux durables tels un sarcophage, une ciste, un caisson en *tegulae*, une urne en verre ou en céramique ou en matériaux périssables comme pour un cercueil, une planche de bois, un caisson en bois, un sac en peau animale (Bonnabel, 2012).

Caractérisation du traitement funéraire

Par ailleurs, il est important de catégoriser le traitement du cadavre. Dans cette perspective, les archéo-anthropologues déploient une démarche archéothanatologique qui s'appuie sur l'analyse précise de la dispersion des restes osseux dans la tombe, sur l'observation de la persistance ou non des connexions anatomiques (Duday *et al.* 1990 ; Duday, 2009) Cette lecture exige une connaissance de l'ostéologie humaine et de l'ordre de dislocation des articulations (labiles *versus* persistantes). Cette analyse permet dans un premier temps de qualifier le type de dépôt : qu'il soit un dépôt primaire ou secondaire. Une sépulture primaire se caractérise par un lieu unique et définitif de dépôt du défunt où se déroule la décomposition complète du cadavre (Duday *et al.*, 1990 ; Boulestin et Duday, 2005 ; Duday, 2009). C'est le cas par exemple d'une sépulture à inhumation où le défunt est déposé dans une fosse longitudinale et où il n'y aucun déplacement du cadavre entre les funérailles et la découverte ultérieure par les archéologues. On y observe un agencement complet du squelette avec une préservation des connexions anatomiques et la présence des ossements les plus petits du squelette (os des mains et des pieds issus des articulations dites labiles). *A contrario*, la sépulture secondaire se caractérise par deux temps et deux lieux : un lieu initial où se déroule la décomposition du cadavre, puis un déplacement des ossements alors dits « secs » dans un lieu définitif de dépôt (Duday *et al.*, 1990 ; Boulestin et Duday, 2005 ; Duday, 2009). Puisqu'il y a manipulation du squelette secondairement, son agencement ne sera pas forcément complet, les petits os seront vraisemblablement absents, et il y aura peu de connexions ana-

tomiques. Pour exemple, une sépulture à crémation en urne funéraire est par nature une sépulture secondaire car l'urne renferme les os alors secs et brûlés du défunt. L'approche archéothanatologique par l'observation de la dispersion des ossements dans la tombe permet aussi d'identifier l'espace de décomposition, s'il a eu lieu en espace vide ou en espace colmaté (Duday, 1990 ; Duday, 2009). Dans le cas d'une décomposition dans un espace vide, dans un cercueil ou sarcophage par exemple, les os alors libérés par les ligaments et tendons en décomposition sont en déséquilibre, n'étant pas contraints ils peuvent se déplacer par gravité au cœur de la sépulture. On observe dans ce cas des mouvements importants des ossements à l'extérieur ou l'intérieur du volume initial du corps. Lorsque le cadavre se décompose en espace colmaté, le sédiment vient combler, soit progressivement, soit de manière différée, les vides interstitiels laissés par la décomposition des tissus mous. Les ossements sont certes en déséquilibre mais cette fois-ci ils sont davantage contraints par la terre environnante. C'est pourquoi, au sein de ces sépultures, telles que les tombes en pleine terre, on observe des mouvements plus limités des ossements uniquement à l'intérieur du volume initial du corps (Duday, 1990 ; Duday, 2009). Enfin, dans le cas de sépulture à inhumation, il est nécessaire de catégoriser la position du défunt ainsi que l'orientation du corps et de la face. On distingue les positions sur le dos, sur le côté, sur le ventre et la position assise. La position des membres supérieurs et inférieurs, étendus ou fléchis, est également enregistrée.

Caractérisation du mobilier funéraire

En dernier lieu, on catégorise le mobilier funéraire éventuellement présent aux côtés du défunt. On examine le type de mobilier, le nombre par catégorie ainsi que la position de ces artefacts pour distinguer le mobilier pouvant faire référence à un équipement personnel du défunt de celui issu d'offrandes funéraires (Thomas, 2011).

Vers la reconstruction des pratiques funéraires : approche archéo-anthropologique

Analyse à l'échelle de la nécropole : croisement systématique des données

La démarche archéo-anthropologique d'un ensemble funéraire a pour objectif de croiser les deux types de données détaillés plus haut, les données biologiques d'une part, les données archéologiques d'une autre, afin de déceler des gestes funéraires répétés au sein de cet ensemble. Ces gestes sont le reflet de pratiques et normes funéraires choisies par la société ancienne à cette période et dans le territoire en question.

Ce croisement des données doit nécessairement s'appuyer sur un traitement statistique poussé car, en archéologie, nous sommes naturellement touchés par un biais d'échantillonnage, en ce sens que nous n'avons accès qu'à un échantillon osseux préservé non représentatif de la population vivante (voir Discussions). Ce traitement statistique va permettre d'identifier, dans le type de dispositif funéraire, de mobilier ou de traitement de cadavre choisi, des liens d'interdépendance avec des critères biologiques spécifiques. En d'autres termes, cela va nous permettre de répondre à de telles questions :

- Y a-t-il dans cet ensemble funéraire un dispositif funéraire statistiquement différent entre les sujets masculins et féminins ?

- Y a-t-il dans cet ensemble funéraire un mobilier exclusivement réservé aux sujets féminins ?

- Y a-t-il dans cet ensemble funéraire un traitement du cadavre statistiquement différent entre les sujets adultes et les sujets immatures ?

Les facteurs sous-jacents à ces choix peuvent être des critères biologiques liés au profil biologique, comme présenté ici. Toutefois, d'autres facteurs peuvent également intervenir, qu'ils soient biologiques, tel que l'état sanitaire (Delattre et Sallem, 2015), ou sociaux, telle que la place socio-économique du défunt dans la société (Trémeaud, 2015).

Pour mettre en évidence ces liens significatifs d'interdépendance, l'archéo-anthropologue a recours à des traitements statistiques particuliers tels que le test du Chi-2 ou l'analyse factorielle des correspondances (Thomas, 2011 ; Trémeaud, 2015). Pour exemple, nous citerons le travail de recherche doctorale menée par A. Thomas en 2011. Son corpus d'étude était composé d'une dizaine de nécropoles de la culture Cerny ayant existé dans le bassin parisien au Néolithique moyen 2. Ce travail de croisement des données archéologiques et biologiques réalisé sur chacune de ces nécropoles a permis à l'auteure de mettre en évidence des liens significatifs entre le sexe et le choix du mobilier funéraire accompagnant le défunt. Un mobilier particulier semble être exclusivement réservé aux sujets masculins adultes. Il s'agit des tranchets, des armatures de flèches et des spatules dites « Tour Eiffel » (Thomas, 2011). À l'inverse, les femmes ne disposent pas de mobilier spécifiquement réservé pour elles. Certains sujets immatures ont quant à eux accès à la panoplie masculine avec, par exemple, la présence d'armatures de flèches. Il est important de noter que le matériel retrouvé uniquement dans les sépultures de sujets masculins est un mobilier au façonnage élaboré, notamment dans le cas des spatules « Tour Eiffel » réalisées en matière dure animale alors même que la société est en pleine domestication. L'auteure propose de voir dans ce type de mobilier une exaltation de la sphère sauvage et une charge symbolique de la chasse pour cette société d'éleveurs. Une autre remarque s'impose concernant ces

résultats. Le traitement statistique effectué par l'auteure a permis de mettre en lumière un lien strict et significatif entre la présence d'armatures de flèches dans la sépulture et les individus masculins. Leur occurrence dans des tombes d'enfants peut permettre d'émettre une hypothèse quant au sexe biologique de ces enfants, vraisemblablement des garçons (Thomas, 2011). Cette démarche, appelée diagnose sexuelle tertiaire, doit nécessairement s'appuyer sur un traitement statistique solide, au préalable, entre les données biologiques de sexe et les observations archéologiques. Elle peut par ailleurs s'avérer judicieuse pour évaluer *a posteriori* le sexe de sujets demeurant dans la catégorie 'indéterminée' au cours de l'examen ostéologique (Thomas, 2011).

En outre, il est intéressant d'examiner l'agencement spatial de l'ensemble funéraire car celui-ci peut refléter des modules particuliers d'organisation, une sectorisation spécifique des défunts (Delattre, 2008). De tels questionnements peuvent ainsi être mis en exergue :

- Y a-t-il un regroupement spécifique des sujets féminins dans un endroit particulier de la nécropole ?

- Y a-t-il un secteur exclusivement réservé aux individus immatures ?

Dans l'exemple mentionné plus haut, si l'on s'intéresse à la répartition des spatules « Tour Eiffel » dans les nécropoles de type Passy, ce type de mobilier particulier se retrouve dans des monuments funéraires collectifs dans lesquels on retrouve en position centrale des sépultures masculines. De manière répétée, ce premier monument est associé à un second monument proche et parallèle dans lequel seules des sépultures masculines ou immatures sont présentes, dotées d'armatures de flèches. Dans ce module organisationnel, les sépultures féminines sont disposées au sein ou en périphérie du premier monument mais jamais de manière isolée (Thomas, 2011).

Discussions : des limites inhérentes à l'approche archéo-anthropologique

Il convient de souligner certaines limites auxquelles les archéo-anthropologues sont confrontés lors de l'investigation d'un ensemble funéraire et de l'interprétation des données recueillies.

Tout d'abord, l'analyse en archéo-anthropologie est tout naturellement biaisée par le fait que seul un échantillon de restes osseux analysables, non représentatif de la population vivante, est accessible à l'étude (Crubézy et Sellier, 1990). Divers filtres biologiques, culturels, taphonomiques, méthodologiques ont interagi au fil des siècles caractérisant cette population comme une population archéologique. Les interprétations relatives aux pratiques funéraires mises en place par la société en question sont déduites d'une vision par nature tronquée.

Deuxièmement, certains critères affectent la faisabilité de la détermination du sexe biologique des squelettes mis au jour. L'identification du sexe biologique dépendra de la conservation des ossements présents dans la tombe et de la disponibilité des éléments osseux d'intérêt. Le fait de pas pouvoir avoir recours à l'os coxal, par exemple, va inéluctablement réduire le taux de fiabilité de la diagnose sexuelle du squelette en question puisqu'il s'agit de l'élément le plus dimorphique du squelette (Bruzek et Murail, 2006). Plus le squelette est incomplet et fragmenté, plus il sera difficile de lui donner un sexe biologique. Cette approche est d'autant plus compliquée pour les sépultures à crémation où les restes osseux sont fragmentés et déformés par le feu (Depierre, 2010). Dans ces cas, l'analyse se base essentiellement sur des critères qualitatifs pelviens ou crâniens. Encore faut-il que la zone d'intérêt soit préservée. En plus de s'adapter à l'état de conservation des restes, le choix de la méthode de diagnose sexuelle doit également être réalisé en fonction de la maturation globale du squelette et de la population archéologique en question. Il est important d'utiliser des méthodes de diagnose sexuelle qui sont publiées et qui ont été testées et établies sur une large population de référence (Cunha *et al.*, 2009). Bien que ces exigences soient respectées, il est crucial de garder en tête que certains sujets seront classés dans la catégorie 'indéterminée' car il existe une variabilité inter-individuelle importante quant à l'expression des traits sexués sur le squelette. Il convient d'y voir plutôt un *continuum* biologique qu'une simple binarité (Bruzek, 2002 ; Peyre 2006 ; Peyre et Wiels, 2015).

Enfin, le présent article s'est focalisé sur la variable sexe biologique mais il est important de considérer que la structuration des pratiques funéraires n'est pas uniquement sous-tendue par cet unique filtre. En effet, d'autres facteurs entrent en ligne de compte et peuvent de manière combinée expliquer le choix d'un dispositif, d'un traitement ou d'un mobilier funéraire : il peut s'agir de l'âge ou de l'état sanitaire du sujet, ou bien encore de son statut socio-économique et de son rôle dans la société. En outre, il est indispensable de rappeler qu'il ne faut pas se limiter au seul mobilier funéraire pour discuter des questions de structuration de genre au sein d'un ensemble funéraire. Le mobilier funéraire n'est d'ailleurs pas obligatoirement présent dans la sépulture. Accorder une attention à d'autres éléments du fait funéraire (le dispositif funéraire, le traitement du cadavre) permet d'introduire une démarche plus holistique, dépassant les paradigmes des approches utilisées anciennement en archéologie funéraire.

Conclusions

En croisant systématiquement et statistiquement les données biologiques et archéologiques, l'archéo-anthropologue est à même d'identifier une norme funéraire dans le site funéraire étudié, c'est-à-dire un ensemble de règles et de gestes codifiés et répétés qui peuvent être fonction du sexe biologique du défunt. Ces gestes relèvent d'une construction sociale et culturelle et suggèrent ainsi une structuration de genre des pratiques funéraires. Néanmoins, cette construction sociale dans la mort a été choisie par les vivants pour les défunts au moment des funérailles. Dans quelle mesure reflète-t-elle les souhaits du défunt et la perception personnelle de son genre ? Ne devons-nous pas distinguer alors un genre perçu par la communauté (genre collectif/communautaire) et le genre individuel vécu par le défunt de son vivant et défini par lui-même (genre individualisé). Il semble que l'on puisse par un croisement systématique des données biologiques et archéologiques identifier une norme funéraire qui met en exergue le genre collectif, c'est-à-dire celui choisi par les vivants pour les défunts. Néanmoins, il demeure complexe d'évaluer ce qui relève de la part du genre individualisé, à moins qu'il faille y repérer des éléments au-delà de la norme funéraire, éléments qui par définition ne se répètent pas.

Bibliographie

- ALBANESE, J., CARDOSO, H.F.V., SAUNDERS, S.R., Universal methodology for developing univariate sample-specific sex determination methods: an example using the epicondylar breadth of the humerus, *Journal of Archaeological Science*, vol. 32, 2005, p. 143-152.
- ALUNNI-PERRET, V., STACCINI, P. et QUATREHOMME, G., Sex determination from the distal part of the femur in a French contemporary population, *Forensic Science International*, vol. 175, 2008, p. 113-117.
- ASCADI, G. et NEMESKERI, J., *History of Human Life Span and Mortality*, Budapest: Akademiai Kiado, 1970.
- BASS, W.M., *Human Osteology: a Laboratory and Field Manual*, Columbia: Missouri Archaeology Society, 2005.
- BINFORD, L.R., Mortuary Practices: their Study and their Potential, in BINFORD, L.R. (éd.), *An Archaeological Perspective*, New-York: Seminar Press, 1972, p. 208-243.
- BLACK, T.K., A New Method for Assessing the Sex of Fragmentary Skeletal Remains: Femoral Shaft Circumference, *American Journal of Physical Anthropology*, vol. 48, 1978, p. 227-232.
- BLAIZOT, F. et CASTEX, D., Du bon usage des outils anthropologiques à l'étude des sociétés historique, in DUTOUR, O., HUBLIN, J.-J., VANDERMEERSCH, B., *Origine et Évolution humaine*, Paris: Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, 2005, p. 259-279.
- BONNABEL, L., *L'archéologie de la mort en France*, Paris: La Découverte, 2012.
- BOUCHERIE, A., POLET, C., LEFÈVRE, Ph. et VERCAUTEREN, M., Skulls upside down: an investigation on sexual dimorphism of the cranial base in a Portuguese sample (19-20th century), Communication orale, *One-day Symposium of the Forensic Anthropology Society of Europe (FASE)*, Bruxelles, 14 Septembre 2019.
- BOULESTIN, B. et DUDAY, H., Ethnologie et archéologie de la mort: de l'illusion des références à l'emploi d'un vocabulaire, in MORDANT, C. et DEPIERRE, G. (éds), *Les pratiques funéraires de l'Âge du Bronze en France* (Table ronde organisée à Sens-en-Bourgogne, Société Archéologique de Sens, 10-12 Juin, 1998), Paris: Éditions du Comités des Travaux Historiques et Scientifiques, 2005, p. 17-35.
- BRAGA, J., SAMIR, C., RISSER, L., DUMONCEL, J., DESCOUENS, D., THACKERAY, J.F., BALARESQUE, P., OETTLE, A., LOUBES, J.-M. et FRADI, A., Cochlear shape reveals that the human organ of hearing is sex typed from birth, *Scientific Reports*, vol. 9, 2019, 10889.
- BRUZEK, J., A Method for Visual Determination of Sex, Using the Human Hip Bone, *American Journal of Physical Anthropology*, vol. 117, 2002, p.157-168.
- BRUZEK, J. et MURAIL, P., Methodology and reliability of sex determination from the skeleton, in SCHMITT, A., CUNHA, E. et PINHEIRO, J. (éds), *Forensic Anthropology and Medicine*, Totowa: Humana Press, 2006, p. 225-242.
- BRUZEK, J., SANTOS, F., DUTAILLY, B., MURAIL, P. et CUNHA, E., Validation and reliability of the sex estimation of the human os coxae using freely available DSP2 software for bioarchaeology and forensic anthropology, *American Journal of Physical Anthropology*, 2017, p. 1-10, doi.org/10.1002/ajpa.2328
- CALLEWAERT, F., SINNESAE, M., GIELEN, E., BOONEN, S. et VANDERSCHUEREN, D., Skeletal sexual dimorphism: relative contribution of sex steroids, GH-IGF1, and mechanical loading, *Journal of Endocrinology*, 207, 2010, p. 127-134.

- CASTEX, D., COURTAUD, P. et HAMBUCKEN-BONTEMPI, A., La détermination sexuelle des séries archéologiques : la validité de certains caractères osseux « extra-coxaux », *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, vol. 5, n° 1-2, 1993, p. 225-235.
- CASTEX, D., COURTAUD, P., SELLIER, P., DUDAY, H. et BRUZEK, J., Les ensembles funéraires : du terrain à l'interprétation. Actes du colloque du GDR 742, Gujan-Mestras, septembre 1995, *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, vol. 8, n° 3-4, 1996.
- CASTEX, D., Identification and interpretation of historical cemeteries linked to epidemics, in RAOULT, D. et DRANCOURT, M. (éds), *Paleomicrobiology and Past Infections*, Heidelberg : Springer Berlin, 2008, p. 23-48.
- CRUBEZY, É. et SELLIER, P., Caractères discrets et organisation des ensembles sépulcraux, *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, vol. 2, n° 2-3, 1990, p. 171-177.
- CUNHA, E., FILY, M.-L., CLISSON, I., SANTOS, A.L., SILVA, A.M., UMBELINO, C., CESAR, P., CORTE-REAL, A., CRUBÉZY, É. et LUDES, B., Children at the Convent: Comparing Historical Data, Morphology and DNA Extracted from Ancient Tissues for Sex Diagnosis at Santa Clara-a-Velha (Coimbra, Portugal), *Journal of Archaeological Sciences*, vol. 27, 2000, p. 949-952.
- DELATTRE, V., Les sépultures de nouveau-nés au Moyen-Âge : l'hypothèse d'un sanctuaire à répit précoce à Blandy-les-Tours (France, Seine-et-Marne) in GUSI, F. et MURIEL, S. (éds) *Nasciturus, infans, puerulus vobis mater terra. La muerte en la infancia*, Servicio de Investigaciones Arqueológicas y Prehistóricas, Castelló de la Plana, 2008, p. 183-210.
- DELATTRE, V. et SALLEM, R., Inclusion/exclusion : lecture archéo-anthropologique du handicap et du « corps différent », in DARGERÉ, C. et HEAS, S., *La chute des masques : de la construction à la révélation du stigmate*, Grenoble : Presses universitaires, 2015.
- DEPIERRE, G., *Crémation et archéologie : nouvelles alternatives méthodologiques en ostéologie humaine*, Thèse de doctorat en Art, Archéologie et Patrimoine, Dijon : Éditions universitaires, 2010.
- DUDAY, H., La place de l'anthropologie dans l'étude des sépultures anciennes, *Cahiers d'Anthropologie*, vol. 1, 1981, p. 27-42.
- DUDAY, H., COURTAUD, P., CRUBEZY, É., SELLIER, P. et TILLIER, A.-M., L'anthropologie « de terrain » : reconnaissance et interprétation des gestes funéraires, *Bulletins et mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, vol. 2, n° 3-4, 1990, p. 29-49.
- DUDAY, H., Observations ostéologiques et décomposition du cadavre : sépulture colmatée ou en espace vide, *Revue archéologique du Centre de la France*, vol. 29, n° 2, 1990, p. 193-196.
- DUDAY, H., *The Archaeology of the Dead, Lectures in Archaeoanthatology*, Oxford : Oxbow Books, 2009.
- DUDAY, H. et MASSET, C., *Anthropologie physique et archéologie. Méthodes d'étude des sépultures*, Paris : C.N.R.S éditions, 1987.
- DUDAY, H. et SELLIER, P., L'archéologie des gestes funéraires et la taphonomie, *Les Nouvelles de l'Archéologie*, vol. 40, 1990, p. 12-14.
- FAERMAN, M., FILON, D., KAHILA, G., GREENBLATT, C.L., SMITH, P., OPPENHEIM, A., Sex identification of archaeological human remains based on amplification of the X and Y amelogenin alleles, *Gene*, vol. 167, 1995, p. 327-332.

- FEREMBACH, D., SWHIDETZKY, I. et STLOUKAL, M., Recommendations pour déterminer l'âge et le sexe sur les squelettes, *Bulletins et mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, vol. 6, n° 1, 1979, p. 7-45.
- GILES, E. et ELLIOT, O., Sex determination by discriminant function analysis of crania, *American Journal of Physical Anthropology*, vol. 21, 1963, p. 53-68.
- GUY, H. et RICHIER, A., Anthropologie biologique et archéologie : regards croisés ?, *Archéopages Hors-série*, vol. 3, 2012, p. 25-29.
- HANSEN, H.B., DAMGAARDL, P.B., MARGARYAN, A., STENDERUPL, J., LYNNERUP, N., WILLERSLEV, E., ALLENTOFT, M.E., Comparing Ancient DNA Preservation in Petrous Bone and Tooth Cementum, *PLoS ONE*, vol. 12, n° 1, 2017, e0170940.
- HENDENSTIERNA-JONSON, C., KJELLSTRÖM, A., ZACHRISSON, T., KRZEWINSKA, M., SOBRADO, V., PRICE, N., GUNTHER, T., JAKOBSSON, M., GÖTHERSTRÖM, A., STORA, J., A female Viking warrior confirmed by genomics, *American Journal of Physical Anthropology*, vol. 1646, 2017, p. 853-860.
- KJELLSTRÖM, A., People in Transition: Life in the Mälaren Valley from an Osteological Perspective. in TURNER, V. (éd.) *Shetland and the Viking World. Papers from the Proceedings of the 17th Viking Congress 2013*, Lerwick : Shetland Amenity Trust, 2016, p. 197-202.
- KNÜSEL, C. et RIPLEY, K., The Berdache or Man-woman in Anglo-Saxon England and Early Medieval Europe, in FRAZER, W.O. et TYRRELL, A. (éds), *Social Identity in Early Medieval Britain*, Londres, New York : Leicester University Press, 2000, p. 157-192.
- KOTEROVA, A., VELEMINSKA, J., DUPEJ, J., BRZOBOHATA, H., PILNY, A. et BRUZEK, J., Disregarding population specificity: its influence on the sex assessment methods from the tibia, *International Journal of Legal Medicine*, vol. 131, n° 1, p. 251-261.
- LECLERC, J., La notion de sépulture, *Bulletins et mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, vol. 2, n° 3-4, 1990, p. 13-18.
- MASSET, C. et SELLIER, P., Les anthropologues, les morts et les vivants, *Les Nouvelles de l'Archéologie*, vol. 40, 1990, p. 5-8.
- MATHIEU, N.-C., Sexe (différenciation des), in IZARD, M. et BONTE, P., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris : Presses Universitaires de France, 2010, p. 660-664.
- MURAIL, P., BRUZEK, J. et BRAGA, J., A New Approach to Sexual Diagnosis in Past Populations. Practical Adjustments from Van Vark's Procedure, *International Journal of Osteoarchaeology*, vol. 9, 1999, p. 39-53.
- MURAIL, P., BRUZEK, J., HOUET, F. et CUNHA, E., DSP: a tool for probabilistic sex diagnosis using worldwide variability in hip-bone measurements, *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, vol. 17, 2005, p. 167-176.
- NILSSON STUTZ, L. et TARLOW, S., *The Oxford handbook of the Archaeology of Death and Burial*, Oxford : Oxford University Press, 2013.
- OSIPOV, B., HARVATI, K., NATHEN, A.D., SPANTIS, K., KARATANAS, A., et KRANIOTI, F., Sexual Dimorphism of the Bony Labyrinth: a new age-independent Method, *American Journal of Physical Anthropology*, vol. 151, 2013, p. 290-301.

- PALMIROTTA, R., VERGINELLI, F., DI TOTA, G., BATTISTA, P., CAMA, A., CARAMIELLO, S., CAPASSO, L. et MARIANI-COSTANTINI, R., Use of a Multiplex Polymerase Chain Reaction Assay in the Sex Typing of DNA Extracted from Archaeological Bone, *International Journal of Osteoarchaeology*, vol. 7, 1997, p. 605-609.
- PÉRÉ-NOGUÈS, S., Le genre au prisme de l'archéologie : quelques réflexions autour de la « dame de Vix », *Les Cahiers de Framespa*, vol. 7, 2011, DOI: 10.4000/framespa.660.
- PEYRE, E., Du sexe et des os, in VIDAL, Ch. (éd.), *Féminin Masculin : Mythes et idéologies*, Paris : Belin, 2006, p. 35-48.
- PEYRE, E. et WIELS, J., *Mon corps a-t-il un sexe ? Sur le genre, dialogues entre biologies et sciences sociales*, Paris : La Découverte, 2015.
- PHENICE, T.W., A Newly Developed Visual Method of Sexing the Os Pubis, *American Journal of Physical Anthropology*, vol. 30, 1969, p. 297-302.
- RAMSTHALER, F., KREUTZ, K. et VERHOFF, M.A., Accuracy of metric sex analysis of skeletal remains using Fordisc® based on a recent skull collection, *International Journal of Forensic Medicine*, vol., 121, 2007, p. 477-482.
- ROSENBERG, K. et TREVATHAN, W., Birth, Obstetrics and Human Evolution, *International Journal of Obstetrics and Gynaecology*, vol. 109, 2002, p. 1199-1206.
- ROSS, A., SLICE, D.E. et WILLIAMS, S.E. *Geometric Morphometric Tools for classification of Human Skulls*, Washington : National Institute of Justice, 2010.
- SANTOS, S., Female Leaders: A Re-evaluation of Women During the Viking Age, Mémoire Universitaire, The City University of New-York, CUNY Academic Works, 2019, https://academicworks.cuny.edu/hc_sas_etds/381
- SCHEUER, L. et BLACK, S. *Developmental Juvenile Osteology*, Londres : Academic Press, 2000.
- SCHMITT, A. et BIZOT B., Retour d'expériences sur l'étude de trois assemblages osseux issus de sépultures collectives néolithiques, *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, vol. 28, n° 3-4, 2015, p. 190-201.
- SELLIER, P., Anthropologie de terrain et gestes funéraires : le cimetière de néolithique de Mehrgarh (Pakistan), *Les nouvelles de l'Archéologie*, vol. 40, 1990, p. 19-21.
- THOMAS, A., *Identités funéraires, variants biologiques et facteurs chronologiques : une nouvelle perception du contexte culturel et social du Cerny (Bassin-parisien, 4700-4300 av. J.-C.)*, Thèse de doctorat en Anthropologie biologique, Université de Bordeaux, 2011.
- TRÉMEAUD, C., Les données funéraires au prisme du genre dans le monde nord-alpin, in NORDEZ, M., ROUSSEAU, L. et CERVEL, M., *Recherches sur l'âge du Bronze, Nouvelles approches et perspectives, Actes de la journée d'étude de l'APRAB (Nantes, 2015)*, Bulletin de l'APRAB, n° 1, 2015, p. 43-55.
- WALRATH, D.E., TURNER, P., BRUZEK, J., Reliability Test of the Visual Assessment of Cranial Traits for Sex Determination, *American Journal of Physical Anthropology*, vol. 125, 2004, p. 132-137.
- WHITE, T.D. et FOLKENS, P.A., *Human Osteology*, New York : Acade, 1991.

Pratiques funéraires, mobilier funéraire et genre :

État des lieux des études mérovingiennes dans le bassin parisien

Clara Blanchard

Du Paléolithique jusqu'à nos jours, des éléments identifiés comme du mobilier funéraire ont fréquemment été déposés avec les défunt·e·s (Härke, 2005). Au haut Moyen Âge, ces objets sont de nature diverse, mais néanmoins très standardisés. Sont mises au jour des pièces liées à la fois à l'ornement du mort et à sa vêtue (épingles, fibules, fermoirs d'aumônières, bijoux, etc.), le plus souvent retrouvées en position portée¹, ainsi que d'autres qui sont déposées dans la sépulture (contenants et vaisselle de types divers, mais aussi armes, etc.). Les objets ont longtemps été au cœur même de l'archéologie-divertissement, telle qu'elle était pratiquée avant de devenir une discipline scientifique. De la véritable chasse au trésor aux récupérations et interprétations idéologiques qui ont eu cours au XX^e siècle, en passant par la restitution d'une typochronologie fine du passé, les objets sont des incontournables de l'étude des civilisations qui nous ont précédées. De nouvelles formes de réflexions paraissent pourtant nécessaires pour faire progresser ces recherches encore ancrées dans des approches traditionnelles. Ce renouvellement des problématiques peut s'envisager via l'apport d'une dimension sociale, plus humaine, s'attachant non seulement aux perspectives typochronologiques, comme c'est essentiellement le cas aujourd'hui, mais aussi aux constructions sociales, culturelles et identitaires des individus, qui s'expriment sous une multitude de facettes encore insoupçonnées.

Ainsi, dans le cadre de l'archéologie funéraire, il s'agit avant tout de remonter aux pratiques sociales et us des vivants via l'étude des morts et des rites qui les entourent. Le prisme du genre semble bien être une porte ouverte sur ces conceptions qui sont encore bien souvent reléguées au second plan. Le genre est en effet particulièrement délaissé en archéologie

mérovingienne, puisqu'aucune étude, qu'elle soit introductive, méthodologique ou comparative, n'a été effectuée sur l'aire du haut Moyen Âge en France (à l'exception des travaux de l'historien G. Halsall (2002) sur les nécropoles en Lorraine). Pourtant, si l'archéologie française est longtemps restée à la traîne quant aux perspectives de genre, les autres aires chronologiques de recherche (la Préhistoire, la Protohistoire, l'Antiquité) ont bénéficié des apports de travaux sur ce sujet, qu'il s'agisse de thèses (Belard, 2017 ; Trémeaud, 2018), d'articles (Demoule, 2012) ou de projets toujours en cours (ANR Rapports hommes-femmes au Néolithique : biologie, sociétés, symboles – NEOGENRE, Museum d'Histoire Naturelle). Un état des lieux de la question du genre en archéologie mérovingienne tiendrait donc en quelques mots : il n'y a pas d'études de ce type effectuées pour cette période. Partant de ce constat, que peut-on dire de cette absence en archéologie mérovingienne ? Comment mieux comprendre cette omission, puis comment dépasser cette phase nulle et enfin comment exploiter les nombreuses données disponibles via ce prisme on ne peut plus pertinent.

Le haut Moyen Âge, IV^e/V^e-VII^e/VIII^e siècles, est une période particulièrement propice si l'on veut mener des études sur la diversité des pratiques funéraires. Il s'agit d'un véritable moment charnière de transition culturelle, entre persistance des rites antiques (comme en témoigne la perpétuation de certains rituels comme le dépôt d'une obole dans la bouche des défunt·e·s, ou la continuité des crémations au début de la période, ou même l'installation d'ensembles funéraires sur des sites d'habitats gallo-romains) et renouveau chrétien (déjà perceptible avec la multiplication de monuments chrétiens sur des sites funéraires de longue durée) qui, de manière progressive, va aboutir au cimetière chrétien au second Moyen Âge. Cette mixité culturelle fournit ainsi aux archéologues un terrain très riche d'expression funéraire notamment par une certaine standardisation des nécropoles, avec des inhumations alignées dites en rangées, au sein desquelles on retrouve des fosses composées d'architectures funéraires variées (sarcophages en pierre ou en plâtre, aménagements divers, etc.) et des dépôts mobiliers très fréquents. Ces derniers ne sont pas systématiques, mais force est de constater que leur fréquence est très variable à la fois entre et au sein même des sites. De même, si les catégories d'objets déposés sont récurrentes, ces derniers sont en revanche de types et de matériaux divers. Les artefacts de la période sont très bien identifiés grâce à des classements typologiques particulièrement fins (Legoux, Périn et Vallet, 2006), qui facilitent grandement le traitement du mobilier, et le cas échéant servent à la datation des sépultures. Certaines pièces sont ainsi devenues emblématiques de la période, comme la francisque, hache de jet, ou les fibules cloisonnées ornées de grenats.

Les nécropoles mérovingiennes franciliennes sont bien connues et ont été fouillées très tôt, en particulier par des groupes d'érudits locaux (Effros, 2012). Elles sont aujourd'hui au centre d'une étude globale, le Projet Collectif de Recherche dirigé par Cyrille Le Forestier, et il est permis d'espérer pouvoir, à terme, bénéficier d'une vue d'ensemble sur les pratiques funéraires locales (Le Forestier *et al.*, 2016). Ce territoire est donc bien connu et un nombre conséquent d'informations sont disponibles. Pourtant, une étude dédiée au genre des défunt·e·s reste lettre morte, non seulement en Île-de-France, mais aussi sur l'ensemble du territoire français. D'autres domaines des sciences humaines investissent progressivement le sujet depuis plus d'une décennie. Plus surprenant peut-être, malgré ce désert académique en archéologie mérovingienne, les historiens médiévistes sont aussi sur le devant de la scène des études de genre (Halsall, 1995; Halsall, 2020; Lett, 2013; Le Jan et Joye, 2018). Malheureusement, leur influence n'a pas permis d'initier le débat auprès des archéologues, quand bien même leurs travaux constituent un terrain véritablement fertile. Les pistes de réflexions permettant d'expliquer l'absence de ce type de projets archéologiques sont sans doute multiples, tandis que d'autres disciplines des sciences humaines sont très prolifiques en ce qui concerne les études de genre, la sociologie et l'ethnologie en tête².

En premier lieu, il est indispensable de reconnaître le fort androcentrisme de notre discipline. L'archéologie a d'abord été forgée par des hommes qui, consciemment ou non, ont caractérisé les sociétés anciennes en projetant leurs propres critères culturels sur celles-ci (Effros, 2003). Ainsi, au cours d'un XX^e siècle troublé, aux relents de patriotisme et de nationalisme très marqués, le statut du soldat sera porté aux nues, en parallèle avec la notion de « culture matérielle », censée identifier les guerriers selon leurs origines : franques, romaines, germaniques, etc. (Theuws, 2000). E. Salin, véritable pont de la discipline, n'hésitera pas à dédier un de ses ouvrages à l'un de ses proches décédés lors de la seconde guerre mondiale en comparant les « invasions barbares » du V^e siècle à la barbarie nazie (Salin, 1950). Cette recherche d'une origine des défunt·e·s va alimenter l'intérêt porté aux objets, et pousser à des analyses typologiques toujours plus précises pour déterminer la « culture », l'origine des morts. À l'aune de cet intérêt nationaliste, les hommes combattants sont mis en avant et sont perçus comme des représentants de l'autorité et du pouvoir logiquement associés au port d'armes. Dans ce cadre, le statut des femmes est plus que limité puisqu'il n'est pas ou peu discuté dans la recherche académique. On peut résumer cette façon de penser par la citation suivante de C. Barrière-Flavy qui écrit dans sa synthèse sur l'archéologie mérovingienne dans le sud-ouest, parue en 1901 : « *la coquetterie et le luxe ne perdent jamais leur droit auprès des compagnes des guerriers de tous les peuples et de tous les temps* »

(Barrière-Flavy, 1901). Force est de constater que cette soi-disant vérité générale est encore pleinement assumée dans les études mérovingiennes. Ces stéréotypes, que l'on peut sans crainte faire remonter aux modes de vies et aux attendus sexués des érudits modernistes, ont aussi eu cours dans les recherches sur d'autres périodes chronologiques, que ce soit avec les perspectives de la « femme au foyer » de la Préhistoire, ou du guerrier celte (finalement souvent confondu avec le guerrier mérovingien chevelu et armes à la main), avant d'être remis en question plus récemment. Ce renouveau se fait encore attendre pour le haut Moyen Âge où persiste une perception de rôles prédéterminés homme/femme et ce malgré l'absence d'études comparatives entre données purement biologiques (détermination ostéologique cf. Murail, 2005 ou par l'ADN du sexe des défunt·e·s) et données archéologiques.

Ces présupposés très binaires ont donné naissance à un concept que l'on retrouve constamment dans la recherche archéologique. Celui-ci est, en partie, à la source de l'absence d'une approche genrée et de la confusion encore fréquente entre sexe et genre dans l'archéologie mérovingienne : il s'agit de l'idée d'un « sexe archéologique ». Misant sur cette distinction supposément très forte entre hommes et femmes, cette expression désigne le fait de déterminer le sexe d'un·e défunt·e à partir des objets avec lesquels il ou elle a été inhumé·e. Bien qu'elle soit très fréquente, il est nécessaire de déconstruire cette approche, que l'on peut penser simpliste, du traitement du mobilier funéraire et de leur rapport au/à la défunt·e. En premier lieu, on peut simplement noter que la plus simple définition du sexe précise que ce dernier est relatif à un « caractère physique » (définition CNTRL)³ : on ne peut en aucun cas considérer les objets déposés dans les tombes comme d'éventuels caractères physiques du mort. L'utilisation du mot sexe entraîne par ailleurs une confusion, puisque s'attacher aux dépôts d'objets pour parvenir à mieux connaître les défunt·e·s ne donnera pas d'informations sur son sexe, mais bien sur son sexe social, c'est-à-dire son genre. Genre que l'on peut définir comme une construction sociale du statut du/de la défunt·e décorrélée de son sexe. On pourrait être tenté de justifier l'utilisation du sexe archéologique si des études avaient permis de déterminer avec certitude le sexe des défunt·e·s en fonction des objets avec lesquels ils ont été enterrés. Mais ces comparaisons n'ont pas été réalisées et, comme le montrent les articles de Vivi Saripanidi et Chloé Belard dans ce volume, il existe dans d'autres cultures très peu d'objets qui soient réellement discriminants⁴. Par ailleurs, ces déterminations, qui sans analyse comparative semblent bien reposer sur le « bon sens » des érudits modernistes, correspondent parfaitement aux stéréotypes classiques des attendus sociaux propres aux hommes et aux femmes. En effet, si l'on évoquait plus tôt l'élan patriotique qui a donné naissance à l'idée de culture matérielle et

au statut du guerrier, les déterminants de chaque sexe seraient les suivants : pour les hommes, les armes, et pour les femmes, les bijoux et les éléments de parures vestimentaires (Effros, 2002)⁵. On a bien ici ce à quoi faisait référence les érudits modernistes, de C. Boulanger (Boulanger, 1909) à C. Barrière-Flavy : la coquetterie des femmes et l'attrait martial des hommes. En somme, marqueurs de pouvoir et sphère publique pour les hommes, marqueurs esthétiques et sphère privée pour les femmes.

Cette assimilation entre l'identité du/de la défunt·e et le mobilier avec lequel il/elle est inhumé·e part du postulat que les objets déposés dans les tombes sont nécessairement la propriété du/de la défunt·e, ou du moins qu'ils ont été choisis en faisant référence à sa vie ; fermant ainsi toute réflexion sur le pourquoi de la présence de ces objets. Cette discussion est pourtant nécessaire et a d'ailleurs cours dans la recherche européenne (Kars, 2013). Ainsi, il est nécessaire de repenser ce rapport supposé « naturel », au même titre que les déterminants sexuels, entre les artefacts et le corps du/de la défunt·e. Ces stéréotypes très marqués ne sont pas que des *a priori* modernes, puisque l'on peut couramment constater qu'ils ont encore cours dans notre société. En témoigne le fameux « *diamonds are a girl's best friend* » de Marylin Monroe, tout comme le « *consider your man card reissued* » de la marque d'armes à feu Bushmaster, qui conseille aux hommes de « remettre à jour leur virilité » sous réserve de l'achat d'une arme à feu, et cela dans une publicité de 2019. Ces deux exemples permettent, entre autres, de souligner l'importance d'une distanciation entre chercheur·e·s et cherché·e·s. Autrement dit, il est nécessaire de tenir à l'écart nos propres conceptions culturelles, au risque de les faire déteindre sur nos champs d'études.

Comment aller au-delà de ces stéréotypes qui semblent si fortement ancrés dans la recherche, et dans le quotidien même des chercheur·e·s ?

C'est ici qu'intervient l'un des intérêts majeurs d'une étude sous le prisme du genre, en permettant une mise en parallèle du sexe des défunt·e·s et de leur genre, ce que ne permet pas le sexe archéologique, qui naturalise les comportements sociaux des individus, le fameux « chacun à sa place ». En plus de permettre une distanciation des pratiques sociales mérovingiennes, ce type d'étude permet de renouveler les problématiques attachées à l'étendue des masculinités et des féminités, continuum qui se résume actuellement d'un point de vue académique à deux pôles extrêmes qui sont très stéréotypés : armes, homme, pouvoir et virilité contre bijoux, femme, parure et soucis de l'esthétique. Travailler sur le genre, c'est aussi questionner nos propres constructions culturelles, mieux les percevoir et savoir les mettre à l'écart, notamment en s'instruisant sur la diversité des modèles sociaux à l'échelle de l'humanité. Il ne s'agit donc pas tant de voir le continuum des

possibles de l'expression de genre, mais plutôt d'être capable de l'envisager, sans le frein de nos constructions modernes, et de renouveler les problématiques en réexaminant les conclusions actuelles sur la période. Comme le souligne J. Nelson, il faut poser de nouvelles questions, « *why shouldn't some women be warlike?* » (Nelson, 2004) par exemple et l'inverse, pourquoi des hommes ne seraient-ils pas inhumés avec des bijoux ? On s'intéresse ici à l'opposé de ce qui est sous-entendu quant aux comportements supposés naturels.

Renouveler les problématiques de recherche semble être un point incontournable de ces travaux, tout simplement car les modes d'études n'ont que très peu évolués depuis les travaux de E. Salin au début du XX^e siècle (Salin, 1950). Ainsi, s'il s'agit de remettre en question les stéréotypes déjà évoqués, il est aussi nécessaire de recentrer les cadres d'études. En effet, l'attachement au sexe archéologique a orienté l'axe de la recherche mérovingienne sur l'objet. Pourtant, l'analyse des tombes se doit de mettre le corps, l'individu (et par extension, sa communauté) au centre d'un projet de recherche qui se veut holistique. L'objet n'est ainsi qu'une conséquence sociétale des pratiques et des normes vécues au quotidien par ces populations. Les gestes, pratiques funéraires et rites divers (du traitement du corps aux dépôts d'objets) ne sont qu'une forme d'approche des contemporains de l'inhumation et de leur conception de la « normalité », de leurs us et coutumes. Il faut réapprendre à problématiser les déterminations de sépultures au-delà des catégories binaires hommes/femmes et remettre en question le *gendering* assumé des sépultures, poser la question du social, du statut et de la hiérarchie des individus.

La mise en avant de la typologie a aussi eu pour cause la multiplication de comparatifs entre le mobilier issu de plusieurs sites (voire même de plusieurs pays, comme en témoignent de nombreuses planches d'études), sans source ni contexte, parfois sans même la provenance d'origine de l'objet. Cette approche « objet par objet » tend à négliger les vertus d'une approche taphonomique contextuelle, pourtant indispensable pour une étude totale. « *[L]’approche taphonomique [est définie] comme l’ensemble des méthodes analytiques permettant d’identifier et de caractériser les différents phénomènes et agents qui interviennent lors de la formation et la déformation des accumulations fauniques et archéologiques, ainsi que leurs répercussions sur les vestiges.* » (Thiébaud, Coumont et Averbough, 2010). Cette approche permet ainsi de mettre en avant la position des objets afin de raisonner sur les éléments portés et les éléments déposés au côté des défunt·e·s, tout en s'attachant aux effets liés à la décomposition non seulement du corps du/de la défunt·e (et du déplacement consécutif de certains objets) mais aussi des biens en matériaux périssables, dont on ne peut que difficilement percevoir la présence. La taphonomie permet donc de ques-

tionner l'image que l'on a du « costume funéraire », mais aussi de revaloriser les travaux anthropologiques. Les travaux sur le genre sont idéals pour favoriser une analyse double en aveugle, selon une méthode qui opte pour la valorisation de la fiabilité des techniques employées (de fouille, d'étude des ossements et d'analyse des objets). Un autre aspect de la généralisation du « sexe archéologique » a en effet consisté en un désintérêt pour les analyses ostéologiques. D'ailleurs, comme en témoignent plusieurs rapports de fouilles de nécropoles mérovingiennes restées sans étude anthropologique (par exemple, la nécropole de Bulles dans l'Oise *cf.* Legoux, 2011), on peut penser que ce sexe archéologique a non seulement défavorisé les études ostéologiques mais les a même longtemps tenues à l'écart des conclusions de ces rapports. Cet état de fait a ainsi handicapé les études de recensement sexuel sur différents sites, mais aussi la multitude des apports de cette sous-discipline à part entière maintenant reconnue comme indispensable à une analyse complète d'un ensemble funéraire. Pourtant, la revalorisation des études ostéologiques n'a pas permis de mettre fin aux stéréotypes attachés au sexe archéologique et certaines études mélangent allègrement analyses ostéologiques et sexe archéologique, sans toujours préciser quelle méthode a permis une détermination, favorisant et renforçant ainsi la pérennité des stéréotypes attachés à chaque genre.

La conclusion qui va suivre fait office d'état des lieux général et de point de départ en ce qui concerne les études de genre en archéologie mérovingienne métropolitaine. On peut tirer comme premier constat qu'il est très paradoxal, dans une discipline qui n'exploite pas encore les questions de genre, d'avoir une perception si fortement genrée des rôles dédiés à chaque sexe. Afin de tester ces assumptions, il est nécessaire de développer une méthode appropriée qui suit la démarche des études de genre. La distanciation semble bien être un impératif afin de tenir à l'écart nos propres biais : il s'agit alors de les reconnaître pour mieux les éloigner et ne pas transférer nos propres perceptions et nos propres normes sur des populations du passé. Il reste énormément à faire puisque très peu de choses ont été réalisées, mais on ne peut que constater que les travaux comparatifs se développent de plus en plus. La systématisation des études ostéologiques et la finesse des études mobilières dont on dispose pour la période et localement (référence à la typochronologie citée ci-dessus) doivent être mises à contribution pour une meilleure compréhension des sociétés du passé, de leurs rapports hiérarchiques dont la complexité a souvent été sous-estimée. Ces travaux sont encore en cours mais il faut noter que l'attention jusque-là portée aux armes et aux bijoux semble bien relever d'un biais académique plus que d'une réalité de terrain. Les bijoux et les armes sont largement sous-représentés au sein de notre corpus, en particulier en comparaison des objets utilitaires ou relevant de la parure vestimentaire. Pourtant, ils

sont régulièrement les objets phare des analyses. Le but de ces travaux n'est pas de nier que la société mérovingienne était patriarcale, ou bien de justifier l'existence d'éventuelles femmes guerrières ou de transgression de genre, mais bien de remettre au centre de la réflexion la position atypique du contexte funéraire, qui ne doit en aucun cas être traité comme un « miroir des vivants », mais plutôt comme ce qu'il est : un moment fort de basculement social qui semble exacerber certaines caractéristiques sociétales au sein de certains groupes sociaux.

Au-delà d'un inventaire des objets enterrés avec les défunt·e·s, on remarque la richesse des informations apportées par l'analyse des artefacts. La polysémie même des objets, leur multiplication, leur superposition, ainsi que les facteurs dépositionnels (sexe, âge, statut, religion, etc.) qui peuvent mener à la présence d'un objet en particulier dans une tombe, doivent être soulignés et questionnés, non pas assumés. Pour cela, on ne peut également qu'encourager les travaux comparatifs interdisciplinaires entre textes historiques et données archéologiques (Barbiera, 2018), pour mettre en lumière les pratiques supposées des vivants (telles qu'elles sont perçues par le prisme masculin-chrétien dominant dans les textes de la période) et celles liées à la sphère mortuaire, en particulier pour une période chronologique où l'on a la chance de disposer à la fois de données anthropologiques développées (grâce aux inhumations largement majoritaires à cette période), de biens mobiliers (objets funéraires) et de textes contemporains. D'autant plus que ces textes évoquent des scènes qui n'avaient jusque-là jamais été perçues ou même envisagées en archéologie funéraire. Il s'agit par exemple d'hommes portant des fibules (objets féminins emblématiques par excellence) pour l'aspect matérialiste, mais aussi de la pluralité des rôles sociaux à cette période. Ainsi, les femmes de pouvoir sont complètement invisibilisées car elles sont inhumées sans armes, armes qui restent irrémédiablement associées au pouvoir mérovingien. Reste à savoir si cette diversité sociétale a été effacée par la recherche moderne ou par les pratiques sociales et les convenances de leur temps.

Par conséquent, pour une même période, on constate que la différence de perception des pratiques sociales fluctue grandement entre archéologues et historiens. Si, en histoire, les études sur le statut des femmes et les remises en question des textes eux-mêmes sont maintenant légions et que le supposé « mâle Moyen Âge » de Duby (sur lequel il est lui-même revenu) a bien été bousculé, en archéologie, les conceptions sont plus ou moins restées au point décrit par Barrière-Flavy en 1901, entre coquetterie féminine et pouvoir martial masculin.

De même, si on ne l'a que brièvement évoqué, la question de l'appartenance des objets aux défunt·e·s doit aussi être discutée. Trop souvent pré-

supposé, le lien dit de propriété inaliénable, qui résulterait de dépôts d'objets exclusivement personnels, est largement source de discussion dans les pays anglo-saxons, mais ne reste que peu débattu en France. On peut citer par exemple les travaux de H. Williams qui met en avant la possibilité d'un aspect mémoriel ou sentimental dans ces dépôts (Williams, 2006), ainsi que ceux de F. Theuws qui évoque des objets pouvant être issus du cercle familial ou des possessions de courtes durées (Theuws, 2000; Klevnäs, 2013). On peut également envisager la possibilité de relégation de biens souillés par un décès. Le lien, qui semblait encore certain il y a peu de temps, entre le mobilier funéraire et le/la défunt·e (dans le cadre de la construction d'une identité personnelle) se doit donc d'être discuté dans la recherche française, en particulier à la lumière des recherches précitées. Ces réflexions sont aussi une porte ouverte à une remise en question des associations entre mobilier funéraire et biens personnels des individus. Ainsi, l'image du guerrier mérovingien inhumé avec ses armes serait fortement compromise face à ces théories et pourrait constituer un point de départ pour de nouvelles problématiques sur la symbolique liée aux dépôts d'objets. Si des travaux récents se sont attachés à dénouer le lien systématique fait entre armes et guerriers (Härke, 2005), on ne peut que constater, une nouvelle fois, qu'en ce qui concerne l'archéologie mérovingienne française, l'arme reste en général synonyme de présence de guerrier, quand bien même ces objets sont parfois retrouvés avec des individus handicapés (Härke, 2005) ou de très jeunes immatures, incapables d'avoir été au combat. Il est nécessaire de poser des questions qui dépassent l'aspect utilitaire d'un objet. Que dire des dépôts d'armes miniatures dans des sépultures d'enfants ? Ou des représentations d'armes sous forme de bijoux ou d'éléments de parure ? Concernant notre rapport aux travaux sur les armes, il s'agit même de questionner la vision actuelle du pouvoir mérovingien en lui-même et notre façon de le percevoir dans ces populations. Les théories longtemps développées autour de la détermination des hommes de pouvoirs révélés par les armes déposées dans les tombes est aussi la trace de l'androcentrisme qui pèse sur nos conceptions et notre discipline. Il s'agit donc ici de recentrer la discussion sur la place réelle des armes dans le pouvoir des élites, et sur la diversité de l'expression de celui-ci dans la société mérovingienne, que l'on ne peut résumer à une accumulation d'objets martiaux. La catégorisation des objets se doit donc d'être questionnée, la portée du symbolisme des objets, et du sens de l'inhumation pour les communautés mérovingiennes doit être soulevée : pourquoi y-a-t-il des objets dans certaines tombes ? Pour qui sont-ils là ? Que représentent-ils aux yeux des spectateurs dans le cadre de ce que l'on peut décrire comme une véritable performance sociale ?

Pour finir, on peut espérer que les mouvements féministes et la généralisation d'une discussion sur le genre dans notre société actuelle puisse jouer le rôle d'un marqueur dans les réflexions sur les populations du passé. Le tollé créé en mars 2020 quant aux définitions genrées/stéréotypées du dictionnaire commun Larousse, (selon lequel un guerrier est «une personne qui fait la guerre» et une guerrière «une jeune femme qui revendique avec agressivité et violence sa place dans la société»), est à la fois signe du poids important des stéréotypes qui pèsent sur notre monde occidental contemporain, mais aussi d'un changement de mentalité face à des personnes qui ne tolèrent plus ce genre de définitions. Il devient indispensable de valoriser dans la recherche les continuums d'expression que nous espérons appréhender, qu'il s'agisse du continuum du genre, ainsi que de la diversité d'expression des pouvoirs, au-delà des stéréotypes longtemps assumés. On peut donc dire qu'on distingue clairement un besoin de revoir les méthodes et les études sur le mobilier funéraire mérovingien, à l'aune des changements actifs dans notre société contemporaine. Il s'agit d'aller au-delà du type des objets, vers le sens, le poids de la symbolique sociale de ces derniers au sein de moments d'intense compétition sociale, réservés à une certaine partie de la population, les élites. Cela grâce au prisme du genre qui permet non seulement une revalorisation de l'interdisciplinarité en sciences humaines, mais aussi un questionnement de notre société et de la recherche académique qu'elle produit.

Notes

1. Ces éléments peuvent aussi être déposés dans la tombe.
2. Ce qui n'est pas surprenant puisque ce concept a trouvé un écho certain dans ces disciplines outre-Atlantique, dès les années 1970.
3. On considère ici la définition donnée dans les travaux relatifs aux analyses ostéologiques, qui dépendent donc bien de caractères physiques pour déterminer le sexe d'un défunt (Murail, 2005).
4. Il faut tout de même citer les travaux de G. Halsall (Halsall, 2002) sur l'est de la France et l'article de A. Nissen (Nissen, 2010).
5. Le seul exemple de raisonnement propre à la symbolique sociale d'un artefact est l'article de I. Cartron (Cartron, 2015).

Bibliographie

- BARBIERA, I., Wearing Brooches: The Changing Value of a Roman Status Symbol, in KARS, M., VAN OOSTEN, R., ROXBURGH, M. et VERHOEVEN, A. (éds), *Rural Riches & Royal Rags? Studies on Medieval and Modern Archaeology, presented to Frans Theuws*, Zwolle : SPA-uitgevers, 2018, p. 144-148.
- BARRIERE-FLAVY, C., *Les Arts industriels des peuples barbares de la Gaule du V^{ème} au VIII^{ème} siècle*, Toulouse, Paris : Picard, 1901.
- BELARD, C., *Pour une archéologie du genre. Les femmes en Champagne à l'Âge du fer*, Paris : Hermann, 2017.
- BOULANGER, C., *Le cimetière franco-méovingien et carolingien de Marchépot (Somme) : étude sur l'origine de l'art barbare*, Paris : Imprimerie nationale, 1909.
- CARTRON, I., Variations autour d'un objet : la ceinture des femmes du haut Moyen Âge, in JEGOU, L., JOYE, S., LIENHARD, T. et SCHNEIDER, J. (éds), *Splendor Reginae. Passions, genre et famille*, Turnhout : Brepols, 2015, p. 129-137.
- DEMOULE, J.-P., Pouvoirs, sexes et genres, *Les Nouvelles de l'archéologie*, vol. 127, 2012, p. 21-25.
- EFFROS, B., Skeletal Sex and Gender in Merovingian Mortuary Archaeology, *Antiquity*, vol. 74, 2000, p. 632-639.
- EFFROS, B., *Merovingian Mortuary Archaeology and the Making of the Early Middle Ages*, Berkeley : University of California Press, 2003.
- EFFROS, B., *Uncovering the Germanic Past: Merovingian Archaeology in France, 1830-1914*, Oxford : Oxford University Press, 2012.
- HALSALL, G., *Settlement and Social Organization: the Merovingian Region of Metz*, Cambridge : Cambridge University Press, 2002.
- HALSALL, G., Gender in Merovingian Gaul, in Effros, B et Moreira, I. (éds), *The Oxford Handbook of the Merovingian World*, New York, 2020, p. 164-185.
- HARKE, H., The Anglo-Saxon Weapon Burial Rite: an Interdisciplinary Analysis, *Opus*, vol. 3, 2005, p. 197-207.
- KLEVNAS, A., *Whodunnit? : Grave robbery in Anglo-Saxon England and the Merovingian kingdoms*, Oxford, Archaeopress, 2013.
- LE JAN, R. et JOYE, S. (éds), *Genre et compétition dans les sociétés occidentales du haut Moyen-Âge (IV^e-XI^e siècle)*, Paris : Éditions La Sorbonne, 2018.
- JOYE, S., Marâtres mérovingiennes, in LURAGHI, S. (éd.), *Il mondo alla rovescia. Il potere delle donne visto dagli uomini*, Milan : Franco Angeli , 2009, p. 39-52.
- KARS, M., The Early Medieval Burial Evidence and Concepts of Possession: Questioning Individual Identities, in LUDOWICI, B. (éd.), *Individual and Individuality? Approaches towards an Archaeology of Personhood in the First Millenium AD*, Stuttgart : Theiss Verlag, 2013, p. 95-106.
- LEGOUX, R., *La nécropole mérovingienne de Bulles*, Saint-Germain-en-Laye : Association française d'archéologie mérovingienne, 2011.
- LEGOUX, R., PERIN, P. et VALLET, F., *Chronologie normalisée du mobilier funéraire mérovingien entre Manche et Lorraine*, Saint-Germain-en-Laye : Association française d'archéologie mérovingienne, 2006.
- LETT, D., *Hommes et femmes au Moyen Âge. Histoire du genre, XII^e-XV^e siècle*, Paris : Armand Colin, 2013.
- MURAIL, P., BRUZEK, J., HOUET, F. et CUNHA, E., DSP: a Tool for Probabilistic Sex Diagnosis Using Worldwide Variability in Hip-Bone Measurements, *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, vol. 17, 2005, p.167-176.

- NISSEN JAUBERT, A., La femme riche. Quelques réflexions sur la signification des sépultures féminines privilégiées dans le Nord-Ouest européen, in DEVROEY, J.-P., FELLER, L. et LE JAN, R. (éds), *Les élites et la richesse au haut Moyen Âge*, Turnhout : Brepols, 2010, p. 305-324.
- SALIN, E., *La civilisation mérovingienne d'après les sépultures, les textes et le laboratoire*, Paris : Picard, 1950.
- THEUWS, F. et NELSON, J. (éds), *Rituals of Power. From Late Antiquity to the Early Middle Ages*, Leiden-Boston-Cologne : Brill, 2000.
- TREMEAUD, C., *Genre et hiérarchisation dans le monde nord-alpin, aux âges du Bronze et du Fer*, Oxford : BAR Publishing, 2018 (BAR International Series, S2912).
- THIÉBAUT, C., COUMONT, M.-P. et AVERBOUH, A. (éds), *Mise en commun des approches en taphonomie = Sharing taphonomic approaches : actes du workshop n° 16 - XV^e congrès international de l'UISPP, Lisbonne, septembre 2006*, Les Eyzies de Tayac-Sireuil : Société des amis du Musée national de préhistoire et de la recherche archéologique, 2010.
- WILLIAMS, H., *Death and Memory in Early Medieval Britain*, Cambridge : Cambridge University Press, 2006.

WEBOGRAPHIE

<http://www.cnrtl.fr/>

[Larousse en ligne](#)

<https://anr.fr/Projet-ANR-17-CE27-0023>

Genre, statut social et pouvoir dans la Macédoine archaïque

Vivi Saripanidi

Les auteurs anciens qui ont écrit sur le royaume macédonien sous sa première dynastie, les Téménides, se sont beaucoup plus intéressés à la politique étrangère et militaire de ses rois qu'à la vie sociale du peuple macédonien. Par extension, l'historiographie moderne du royaume téménide, fortement attachée à une approche textuelle, s'est peu orientée vers l'étude des structures qui ont sous-tendu la société macédonienne ou des pratiques sociales qui l'ont façonnée au fil du temps. Ainsi, les conceptions liées au genre chez les anciens Macédoniens, comme d'ailleurs les systèmes de parenté et de mariage qui ont structuré leurs relations sociales, restent largement méconnus. Les recherches, en particulier sur la position sociale des femmes macédoniennes, se sont principalement concentrées sur certaines femmes de la famille royale qui, selon les sources littéraires, se sont ingérées dans la vie politique du royaume, souvent en orchestrant des complots (Hammond, 1989 : 31-36 ; Miron, 2000). Les travaux d'Elisabeth Carney, notamment sur Eurydice et Olympias, ont été déterminants pour éclairer le statut de ces femmes d'exception (Carney, 2000 ; 2006 ; 2019). Pourtant, l'étude des sources littéraires a très peu à nous apprendre sur les autres femmes qui ont vécu à l'époque d'Eurydice ou d'Olympias, et encore moins sur les femmes, membres de l'élite ou non, qui ont vécu avant la fin de l'époque classique. Puisque les témoignages épigraphiques sur le sujet sont également rares et pour la plupart encore plus tardifs (Le Bohec-Bouhet, 2006), notre principale source d'information sur la vie des femmes macédoniennes réside dans le matériel archéologique et, ironiquement, surtout dans celui des tombes.

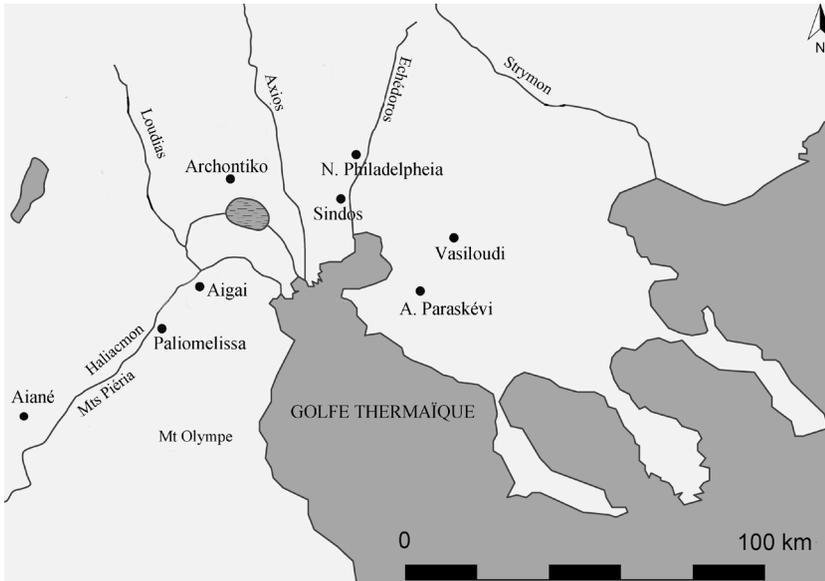
Dominée par les sites funéraires, la documentation archéologique de la Macédoine téménide compte des centaines de tombes appartenant à des femmes qui, contrairement à celles mentionnées par les textes anciens, représentent un large spectre de la société macédonienne sur toute la du-

rée de vie du royaume, y compris les premiers siècles de son existence. Le matériel de ces tombes a en effet permis aux chercheurs de rendre compte de manière plus extensive des modes de vie et des occupations des anciennes femmes macédoniennes (Lilibaki-Akamati, 2004 ; Kottaridi, 2011). Pourtant, ces études importantes ont tendance à s'attarder davantage sur les découvertes des tombes les plus riches et les plus impressionnantes, donnant également la priorité aux femmes de l'élite et aux périodes textuellement mieux documentées. Plus important encore, quelle que soit leur portée et bien que ces recherches reconnaissent en partie les limites d'une telle approche, elles utilisent comme point de départ un cadre interprétatif essentiellement construit sur des témoignages écrits et iconographiques relatifs aux femmes de l'Athènes archaïque et classique. En conséquence, les offrandes des tombes macédoniennes sont automatiquement interprétées comme reflétant l'attachement des femmes à la sphère domestique et à leurs rôles de filles, d'épouses et de mères. Il est assez révélateur que, dans toutes les synthèses qui traitent du matériel archéologique, un accent particulier ait été mis sur les pratiques d'habillement et de soin du corps des femmes macédoniennes (*cf.* également Castor, 2008). D'autre part, tout *artefact* qui ne semble pas conforme à ces rôles est généralement associé à la seule sphère de la vie publique supposée avoir été accessible aux femmes respectables, celle de la religion.

Suivant une approche différente, le présent article commencera par une analyse contextuelle ascendante des découvertes funéraires. Il examinera en particulier les modèles de standardisation et de variation synchroniques de la consommation des biens funéraires non seulement parmi un large éventail de sépultures féminines, mais également entre ces sépultures et leurs équivalents masculins. Il visera ainsi à révéler une image plus nuancée des sphères d'action sociale impliquées dans la représentation symbolique des femmes à leur mort, et surtout de la corrélation de chacune de ces sphères avec le genre, d'une part, et, d'autre part, avec d'autres aspects identitaires. Sur la base de cette analyse et sans ignorer les problèmes liés à l'interprétation sociale des données funéraires, il abordera enfin la question de la relation entre le genre et le pouvoir dans la Macédoine téménide. Compte tenu des limites imposées, cet article se concentrera sur une phase spécifique du début de l'histoire du royaume et plus précisément sur la période comprise entre ca. 570 et 490 avant J.-C., période dont les limites supérieure et inférieure ont été marquées par des changements significatifs dans les pratiques funéraires macédoniennes (Saripanidi, 2017 ; 2019a ; b). Comme on le verra, les conclusions sur cette période particulière ne devraient pas être intégralement appliquées à d'autres périodes, dans la mesure où le dossier funéraire suggère que les relations entre les sexes dans le royaume ont fluctué au fil du temps.

Types et modes de consommation des objets funéraires

Bien que la fondation du royaume téménide soit traditionnellement datée du VII^e s. av. J.-C. (Hammond, 1989 : 8), il semblerait que les différentes communautés macédoniennes n'aient commencé à équiper leurs défunts d'une manière commune et standardisée qu'au début du deuxième quart du VI^e s. av. J.-C. Vers 570 av. J.-C., les types et les modes de consommation des objets funéraires ont non seulement commencé à devenir très uniformes dans tout le royaume, mais ils ont également considérablement changé par rapport à la période précédente (Saripanidi, 2017 : 81-92 avec bibliographie). Même dans la période immédiatement subséquente à 570 av. J.-C., les types de tombes et l'orientation exacte du corps pouvaient encore varier à l'intérieur et entre les différents sites. Cependant, à partir de cette époque, tous les cimetières macédoniens ont commencé à accueillir, en règle générale, des tombes individuelles avec des inhumations uniques qui, à l'exception de celles appartenant aux jeunes nourrissons, étaient dotées d'offrandes. L'étude des restes squelettiques de certains sites, tels qu'Agia Paraskévi, Néa Philadelphiea et Sindos (Triantaphyllou, 2004 ; Milka et Papageorgopoulou, 2004 ; J.H. Musgrave dans Despoini, 2016a : 129-164 ; pour tous les sites mentionnés dans le texte *cf.* Carte), confirment généralement que deux aspects particuliers des pratiques funéraires introduites à cette époque étaient systématiquement genrés sur la base d'une distinction homme-femme. Le premier point de divergence concerne l'orientation du corps, les femmes et les hommes étant généralement inhumés, sur chaque site, avec la tête pointant vers des directions opposées¹. Le deuxième point est lié au mobilier funéraire, bien que plusieurs catégories d'objets apparaissent indifféremment dans des tombes d'hommes et de femmes². Il est intéressant de noter qu'en ce qui concerne ces deux aspects, le genre primait sur l'âge. Les enfants étaient traités comme des adultes et même lorsqu'ils étaient trop jeunes pour recevoir des offrandes, ils étaient orientés en fonction de leur genre.



Carte des sites mentionnés dans le texte

Pendant la période comprise entre *ca.* 570 et 490 av. J.-C., les tombes féminines pouvaient recevoir une grande variété d'*artefacts* : des céramiques locales et importées appartenant à deux grandes catégories fonctionnelles, à savoir des vases de banquet (récipients pour boire, verser, mélanger et conserver le vin, ainsi que des chytrai) et des vases à parfum et à onguent (flacons et exaleiptra) ; des récipients de ces deux catégories en argent, en bronze, en fer, en verre ou en faïence ; des accessoires complémentaires pour le banquet en bronze ou en fer (louches, passoires, râpes [fig. 1], trépieds de taille normale ou miniatures et broches, chenets, tables et chaises miniatures) ; des ceintures métalliques et des attaches de vêtements (fibules et surtout épingles simples et doubles) de divers types et constituées de divers matériaux, y compris des matériaux précieux, voire même exotiques (par exemple or, argent, ivoire et ambre) ; différents types de bijoux (parures de cheveux, boucles d'oreilles, pendentifs, colliers, bracelets et bagues) fabriqués en or, argent, bronze, fer, verre, cristal de roche, faïence, ambre, ivoire, os, argile ou coquillages ; des figurines importées en terre cuite et en faïence ; des modèles de chars à quatre roues en métal (fig. 2) ; et des outils en bronze ou en fer (couteaux, cure-oreilles et fuseaux [fig. 3]³). De plus, le visage, le diadème, les vêtements, la ceinture et les chaussures de la défunte pouvaient être recouverts de feuilles de métaux précieux.

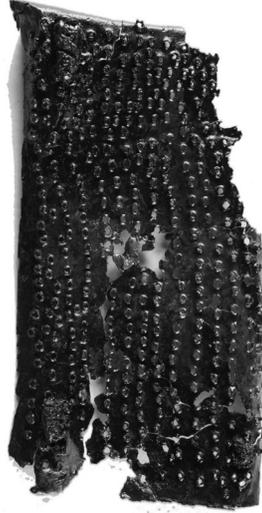


Fig. 1. Râpe en bronze de la tombe 262 à Archontiko
(d'après Chrysostomou, 2012 : 240, fig. 12).



Fig. 2. Modèle de char en fer de la tombe 67 à Sindos
(d'après Despoini, 2016b : 616, fig. 447, n° 426).



Fig. 3. Fuseaux en bronze des tombes 28 et 20 à Sindos
(d'après Despoini, 2016b : 632, fig. 575, n^{os} 555-556).

Pourtant, toutes les femmes inhumées pendant cette période n'ont pas reçu tous les types de biens funéraires susmentionnés. Les offrandes des tombes féminines ont été standardisées en ce sens qu'elles comprenaient toujours des *artefacts* de deux catégories, à savoir des vases et des ornements personnels⁴. Cependant, la quantité, la qualité et la variété des biens offerts à la défunte dépendaient de son statut et ceci quel que soit son âge. Les inventaires de trois tombes de Sindos (tableau 1), qui appartenaient toutes à des femmes adultes, illustrent bien ce schéma. La tombe 86 (Despoini, 2016a : 82-83), qui était l'une des plus pauvres de ce site, ne contenait que cinq *artefacts* : un vase à boire attique et un local, un exaleiptron corinthien et une paire d'épingles en fer. D'autre part, la tombe 67 (Despoini, 2016a : 71-72 ; **fig. 6**), qui comptait parmi les plus riches de Sindos, a livré plus de cinquante objets. Dans cette tombe, l'assemblage lié au banquet combinait des vases à boire, à mélanger et à verser, soit importés soit en bronze ou en argent, avec une table et une chaise miniatures et des modèles de broches et de chenets. Les vases à parfum et à onguent étaient en bronze et en verre, tandis que les cinq attaches du vêtement étaient en or et en argent. En outre, cette tombe recelait un ensemble composite de bijoux en or, en argent et en cristal de roche, qui, avec les feuilles d'or qui couvraient le visage et d'autres parties de la défunte, ont dû faire forte impression sur ceux qui ont assisté aux funérailles. Comprenant en outre une hydrie à figures noires, trois couteaux en fer et un char en fer miniature, cette tombe particulière était beaucoup plus riche que la tombe 86. Toutefois, la majorité des sépultures féminines de Sindos se situaient entre ces deux tombes, formant en fait un *continuum* entre elles, puisque leurs inventaires attestent de tous les degrés intermédiaires possibles de richesse. La tombe 117 (Despoini, 2016a : 99-100), par exemple, incluse dans le tableau 1, était moins richement équipée que la tombe 67 mais néanmoins plus riche que la tombe 86.

Tombe	Équipement de banquet	Vases à parfums & onguents	Attaches de vêtements	Bijoux	Feuilles d'or	Autre
86	1 vase à boire attique 1 vase à boire local	1 exaleiptron corinthien	2 épingles en fer	-	-	-
67	2 vases à boire attiques 1 phiale en argent 11 phiales en bronze 1 cruche en bronze 2 chaudrons en bronze 1 table & 1 chaise en fer (min) broches & chenets en fer (min)	1 exaleiptron en bronze 4 amphoriskoi en verre	2 épingles en or 2 fibules en or 1 épingle en argent	Or : 1 parure de coiffe spiralée 2 boucles d'oreilles 4 colliers 1 pendentif 1 bague Argent : 4 pendentifs (les 2 en partie en cristal de roche) 2 bracelets	1 masque feuilles de diadème, vêtements & chaussures	1 hydrie eubéenne 3 couteaux en fer 1 char en fer (min)
117	2 cotyles corinthiennes (min) 1 chaudron en bronze	1 exaleiptron attique 1 exaleiptron local	3 épingles en argent 2 fibules en argent	Or : 2 boucles d'oreilles 1 pendentif Argent : 1 chaîne 1 bracelet 1 bague	1 couvre-bouche 1 feuille pour les yeux	1 couteau en fer

Tableau 1. Inventaires des tombes féminines de la seconde moitié du VI^e s. av. J.-C. à Sindos (min = miniature).

Au sein de ce *continuum*, certaines catégories de biens avaient un caractère plus exclusif que d'autres. Par exemple, les feuilles de métaux précieux et les modèles de chars étaient plus rares que les vases et les accessoires vestimentaires. De même, les différents types dans chaque catégorie d'objets ne présentaient pas le même degré d'exclusivité. La céramique, par exemple, était plus courante que les récipients faits d'autres matériaux, les couvre-bouches plus courants que les masques et les couteaux beaucoup plus courants que les fuseaux. La grande majorité des tombes combinaient de la vaisselle de banquet, des vases à parfum/onguent, des attaches de vêtements et des bijoux, leurs inventaires devenant plus larges et plus variés à mesure que l'on se rapproche de l'extrémité supérieure du *continuum*. À l'exception des masques et des fuseaux, aucun autre type d'offrande n'était réservé aux tombes à cette extrémité du spectre ; mais l'utilisation des catégories et des types les plus exclusifs diminue progressivement et finit par disparaître parmi les sépultures les plus pauvres.

Les inégalités de richesse entre les sépultures de femmes se retrouvent non seulement au niveau intra- mais aussi inter-site. D'après la documentation actuelle, l'extrémité supérieure du *continuum* n'est attestée qu'à Aigai, Archontiko, Sindos et probablement Vasiloudi (Kottaridi, 2016; Chrysostomou et Chrysostomou, 2012; Despoini, 2016a; Misailidou-Despotidou *et al.*, 2012). Sur le reste des sites, comme Paliomelissa et Agia Paraskévi (Kottaridi, 2004; Sismanidis, 1987) pour mentionner juste deux exemples, les tombes témoignent encore d'inégalités, mais les tombes locales les plus riches n'atteignent pas le niveau de celles de Sindos par exemple. En même temps, sur ces sites, les types d'*artefacts* les plus prestigieux étaient soit moins courants (par exemple, les récipients en bronze et les couvre-bouches en métaux précieux), soit complètement absents (par exemple, les masques et les fuseaux). En outre, cette hiérarchie de sites semble avoir eu un sommet à Aigai, la première capitale du royaume téménide. Il s'agit du seul site où les sépultures de femmes les plus riches étaient par ailleurs spatialement isolées, puisqu'elles ont été regroupées sur une parcelle séparée au sud-est de la principale nécropole locale⁵. Malheureusement, toutes les inhumations de cette parcelle, attribuées à des femmes de la famille téménide, avaient été pillées, à l'exception de la tombe ΛII (Kottaridi, 2011 ; fig. 4). À première vue, cette tombe ne semble pas avoir été plus somptueuse que les plus riches sépultures d'Archontiko, de Sindos ou de Vasiloudi (comparer avec les figs 5 et 6). Néanmoins, certains des *artefacts* enterrés avec cette femme ne trouvent aucun parallèle dans d'autres nécropoles. Les feuilles d'or qui étaient attachées sur le diadème et l'un des vêtements de la défunte étaient décorés de scènes s'inspirant de la mythologie grecque, y compris des poèmes épiques. De plus, outre les restes possibles d'un sceptre décoré d'ambre et d'os, cette tombe contenait trois objets inhabituels de forme cylindrique, qui étaient en argent et en partie en or et pourraient être identifiés avec un fuseau, une quenouille et un récipient, destiné peut-être à recevoir des pigments ou une substance psychotrope⁶.



Fig. 4. Tombe AII à Aigai (d'après Kottaridi, 2012 : 414, fig. 2).

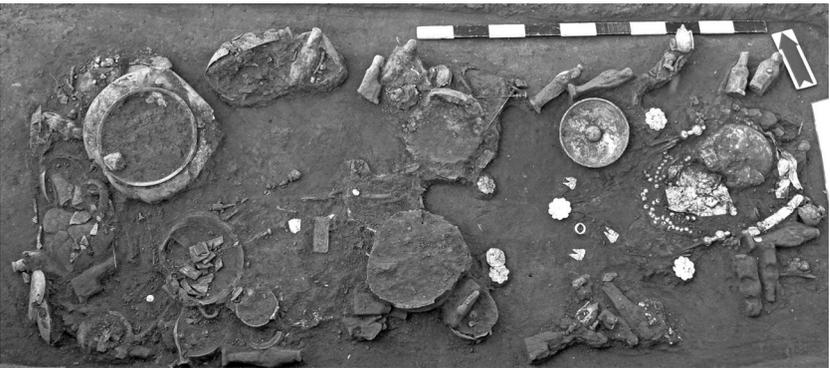


Fig. 5. Tombe 458 à Archontiko
(d'après Chrysostomou et Chrysostomou, 2012 : 516, fig. 3).

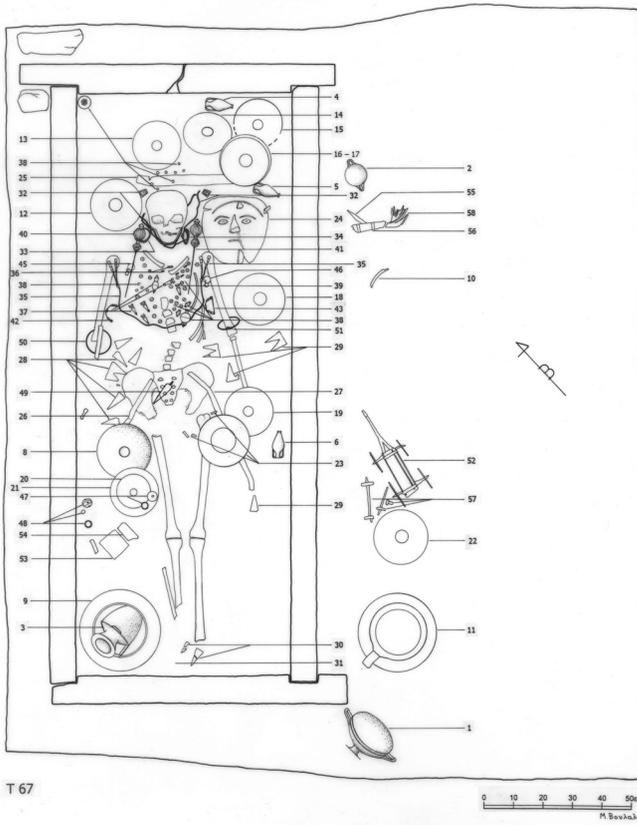


Fig. 6. Tombe 67 à Sindos (d'après Despoini, 2016a : 287 dessin 86).

Jusqu'à présent, nous avons examiné les sépultures féminines de la période 570-490 av. J.-C., montrant que leurs ensembles d'offrandes témoignent d'une variation de richesse synchronique qui transcende les différences d'âge, à l'exception des jeunes nourrissons, dont les sépultures ne comportent pas de matériel. Un schéma de variation synchronique très similaire peut en fait être observé parmi les enterrements masculins de la même période. Néanmoins, comme déjà indiqué ci-dessus, tous les types d'offrandes n'ont pas été jugés appropriés à la fois pour les hommes et pour les femmes. Les membres masculins des communautés du royaume téménide pouvaient recevoir : exactement les mêmes types de vases que les femmes, à l'exception des hydries, qui, selon la documentation disponible, semblent avoir été réservées aux femmes ; les mêmes types d'accessoires complé-

mentaires pour le banquet, bien que ceux-ci puissent être complétés par des crochets à viande; des ceintures métalliques et des attaches de vêtements, représentées principalement, sinon exclusivement, par des épingles doubles⁷; des bijoux qui, comparés à ceux des sépultures féminines, étaient également variés en termes de matériaux mais beaucoup moins variés en termes de formes (bagues, perles et probablement bracelets)⁸; des armes métalliques offensives et défensives (pointes de lances, pointes de flèches, épées, casques, boucliers et plus rarement des cnémides et peut-être aussi des cuirasses), qui leur étaient exclusives; des feuilles d'or et d'argent qui appartenaient généralement aux mêmes types que celles qui ornaient les femmes, mais pouvaient également inclure des feuilles fixées sur des armes, ainsi qu'une feuille qui décorait une sorte de gant porté sur la main qui reposait sur l'épée⁹; des figurines en argile et faïence; des modèles de chars en métal qui, contrairement aux chars des sépultures féminines, avaient deux roues (fig. 7); et des outils en métal qui étaient généralement limités aux couteaux, bien qu'au moins un homme enterré à Paliomelissa ait également été accompagné d'un ensemble d'outils en métal, qui ont été identifiés comme ceux d'un tailleur de pierre¹⁰.

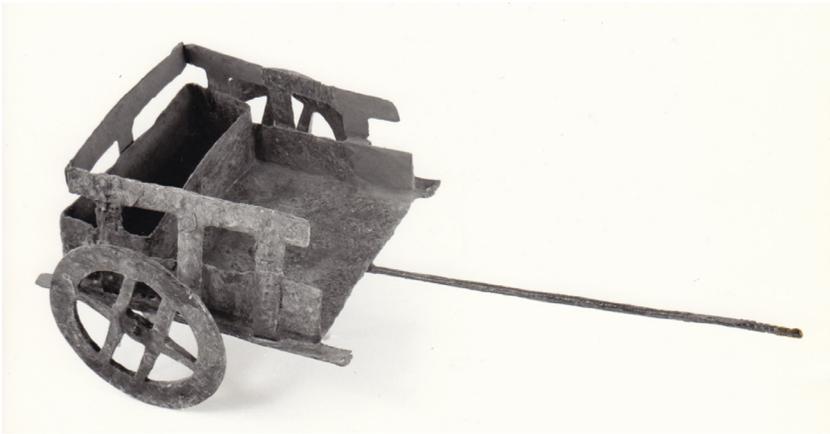


Fig. 7. Modèle de char en bronze de la tombe 52 à Sindos
(d'après Despoini, 2016b : 611, fig. 428, n° 416).

La pratique de déposer des offrandes dans les tombes masculines était également standardisée en ce qu'elle impliquait normalement des objets d'au moins deux catégories, dans ce cas des vases et des armes¹¹. Alors que des bijoux et des accessoires vestimentaires étaient souvent ajoutés à cette

combinaison, leur présence n'était pas jugée nécessaire. De plus, de tels *artefacts* apparaissaient dans les sépultures masculines dans une variété plus limitée de formes et de types, sans jamais former des ensembles aussi importants que ceux qui pouvaient être offerts aux femmes. Nonobstant la présence standard de vases et d'armes, la taille et la composition des inventaires des tombes masculines étaient également en corrélation avec le statut attribué au défunt, quel que soit son âge (à moins qu'il ne s'agisse de jeunes nourrissons, auquel cas ils n'ont reçu aucune offrande). Pourtant, tout comme leurs homologues féminines, les sépultures masculines témoignent d'un *continuum* entre les plus riches et les plus pauvres, les différentes catégories et types de biens présentant différents degrés d'exclusivité. Cela vaut également pour les armes, car le nombre et les types de ces *artefacts* offerts à un défunt dépendaient de son statut. Dans ce cadre, les armes défensives jouissaient d'un degré d'exclusivité plus élevé que les armes offensives et les boucliers, en particulier, étaient réservés à un nombre limité d'individus.

Les découvertes des tombes de trois hommes adultes retrouvées à Archontiko (tableau 2) peuvent donner une idée de la différence de richesse entre les sépultures masculines. La tombe 736 (Chrysostomou et Chrysostomou, 2008 : 120), qui était l'une des plus mal équipées de ce site, contenait sept *artefacts* : un vase à boire attique et un local, une cruche et un exaleiptron de fabrication locale, deux pointes de lances en fer et un couteau de fer. Dans la tombe 279 (Chrysostomou et Chrysostomou, 2012 : 495), l'une des plus riches d'Archontiko, l'assemblage pour le banquet se composait de plus de quinze *artefacts*, y compris une coupe attique, plusieurs vases à boire, à verser et à mélanger en bronze ou en argent, une passoire en bronze, des modèles en métal d'une table et d'une chaise et des broches avec des chenets miniatures. Cet ensemble était complété par trois vases à parfum et à onguent en céramique importée et un exaleiptron en bronze. L'assemblage d'armes était formé non seulement de deux pointes de lances, mais également de deux épées, d'un casque et d'un bouclier. En dehors de feuilles d'or qui décoraient certaines de ces armes, des feuilles supplémentaires ornaient le visage, les vêtements, le gant et les chaussures du défunt, tandis que son équipement était encore enrichi d'une bague en or et d'une épingle double en fer avec tête dorée. Enfin, cet homme avait reçu un modèle de char miniature, des figurines et des couteaux. L'ensemble des offrandes placées auprès d'un troisième homme, dans la tombe 717 (Chrysostomou et Chrysostomou, 2008 : 121) était considérablement plus modeste que celui de la tombe 279, mais bien plus large, plus varié et en partie de meilleure qualité que celui de la tombe 736. En ce qui concerne les armes, par exemple, la tombe 717 ne contenait ni casque ni bouclier, mais elle a livré une épée et deux pointes de lances.

Tombe	Équipement de banquet	Vases à parfums & onguents	Armes	Attaches de vêtements	Bijoux	Ferailles d'or	Autre
736	1 vase à boire attique 1 vase à boire local 1 cruche locale	1 exaleiptron local	2 pointes de lance en fer	-	-	-	1 couteau en fer
279	1 vase à boire attique 1 phiale en argent 7 phiales en bronze 1 cruche en bronze 1 chaudron en bronze 1 passoire en bronze 1 table en bronze & 1 chaise en fer (min) broches & chenets en fer (min)	1 exaleiptron corinthien 1 exaleiptron attique 1 exaleiptron en bronze 1 lécythe attique	1 bouclier en bronze 1 casque en bronze 2 épées en fer 2 pointes de lance en fer	1 épingle en fer avec tête dorée	1 bague en or	1 masque feuilles de casque, épée, vêtements, chaussures & gant	couteaux en fer 1 char en fer (min) figurines en terre cuite
717	1 vase à boire attique 1 phiale en bronze 1 chaudron local	3 aryballes corinthiens 1 exaleiptron corinthien	1 épée en fer 2 pointes de lance en fer	1 épingle en fer	-	-	1 couteau en fer

Tableau 2. Inventaires des tombes masculines de la seconde moitié du VI^e s. av. J.-C. à Archontiko (min = miniature).

Comme c'était aussi le cas pour les tombes de femmes, une variation synchronique entre les sépultures masculines apparaît également entre les différents sites. Dans ce cas aussi, les tombes représentant l'extrémité supérieure du spectre ne sont connues qu'à Aigai, Archontiko, Sindos et probablement aussi Vasiloudi. En outre, le groupe de tombes féminines riches à Aigai avait son équivalent masculin dans une parcelle distincte au nord-est du cimetière local principal (Kottaridi, 2016 : 621-622). Étant donné que la plupart des tombes de cette parcelle ont été retrouvées pillées et qu'aucune d'entre elles n'a été entièrement publiée, on ne sait pas si leur mobilier comprenait des *artefacts* qui n'ont pas accompagné d'autres hommes dans le royaume. Cependant, ces sépultures, associées aux rois téménides, semblent avoir été richement équipées et elles se démarquent de leurs homologues féminines, au sud-est de la nécropole principale, en ce qu'elles attestent toutes de la pratique de la crémation¹².

Fonctions des objets funéraires

Pendant les années comprises entre *ca.* 570 et 490 av. J.-C., les communautés macédoniennes ont équipés leurs défunts (à l'exception des bébés décédés au cours des premiers mois de leur vie) selon leur statut et en partie selon leur genre. Bien que le statut ait primé sur le genre, la distinction homme et femme imprègne tout le spectre social qui est représenté dans les cimetières connus. Mais que peuvent nous dire exactement ces modèles sur les concepts de genre et les rôles assumés par les femmes au sein du royaume téménide au cours de cette période particulière? Avant de tenter de répondre à cette question, il est nécessaire de clarifier les modalités selon lesquelles les différents types de biens funéraires ont été impliqués dans la représentation plus générale des identités et des relations sociales.

Comme indiqué précédemment dans cet article, l'interprétation des découvertes des sépultures de femmes macédoniennes repose généralement sur leurs liens, conceptualisés et présumés, avec la sphère domestique et leurs affiliations aux hommes. Toutefois, avec une telle toile de fond, le registre funéraire semble présenter certaines « anomalies », la plus frappante parmi celles-ci se trouvant être la présence dans les sépultures féminines de matériel de banquet. Prenant l'exclusion des femmes respectables des banquets comme axiomatique, certains savants ont suggéré qu'au moins certains des accessoires de banquet avaient été déposés dans les tombes sans que cela dénote quoi que ce soit sur l'identité du défunt, mais simplement parce que ces objets auraient répondu à des besoins pratiques pendant les rites funéraires. Ainsi, les vases à boire, les cruches et les lèbètes ont été associés à l'offrande de libations aux morts ou même au bain rituel du corps (Kottaridi, 2012 : 419 ; Ignatiadou, 2018 : 303). Alternativement, les accessoires de banquet ont été compris comme une allusion à la participation de certaines femmes éminentes non pas à des festins profanes mais à des rites religieux (Kottaridi, 2011 : 97-103 ; 2012 ; 2018 ; Ignatiadou, 2018 ; cf. aussi Castor, 2008 : 127- 132, 140, mais non sans réserves). Dans ce cadre, les phiales et les cruches en particulier ont été interprétées comme des instruments pour la libation ; les couteaux, les tables et les broches comme des indicateurs de sacrifices d'animaux et de banquets religieux ; les chaises miniatures comme des représentations de trônes sacerdotaux ; et les modèles de chars comme des symboles de processions religieuses. Les mêmes savants ont cherché à appuyer la théorie de la « prêtresse » par certains éléments du costume, tels que les pendentifs en forme de grenade ou la combinaison du péplos porté par les défuntes avec une sorte de manteau. Pourtant, selon une troisième interprétation, le matériel de banquet offert aux femmes ne visait pas à évoquer leur vie passée mais plutôt le sort qui les attendait dans l'autre monde (par exemple, Despoini, 2011 ;

Chrysostomou, 2012: 237; Kottaridi, 2016: 625 avec n. 50). Étant donné que de nombreuses cultures associent l'or aux perceptions de l'éternité et de l'immortalité, des connotations eschatologiques ont aussi été attribuées aux *artefacts* en or et en particulier aux feuilles ornementales (par exemple, Chrysostomou et Chrysostomou, 2012: 505; Despoini, 2016b: 16, 23). De même, les chars miniatures symboliseraient le dernier voyage de ces femmes (Despoini, 2016b: 221-224).

En ce qui concerne la seconde interprétation, il faut noter qu'au cours des dernières années, l'attribution d'anciennes sépultures féminines riches à des prêtresses a commencé à être accueillie avec une plus grande prudence, dans la mesure où elle est souvent portée par un fort attachement, bien que probablement inconscient, des chercheurs modernes à une vision occidentale du monde hautement androcentrique (par exemple, Gimatzidis, 2017: 214-216). Selon ce point de vue, l'attribution d'un statut élevé aux femmes est impensable en dehors du domaine de la religion. Ce type d'interprétation, en particulier dans le cas des sépultures macédoniennes, est également symptomatique de l'adhésion profondément enracinée des chercheurs aux auteurs antiques qui ont écrit sur les cités grecques et notamment sur Athènes (*cf.* aussi Carney, 2000: 8-13). En l'absence de sources écrites indigènes sur l'époque archaïque, la coïncidence entre les pratiques athéniennes et macédoniennes de cette période est trop souvent tenue pour acquise. Un exemple typique réside dans l'utilisation des phiales, qui sont généralement comprises comme des vases à libation dans les deux contextes. Dans le même ordre d'idées, il peut sembler plus facile d'accepter que tous les accessoires de banquet, y compris ceux trouvés dans les sépultures masculines, aient servi d'emblèmes de la prêtrise que de reconnaître la possibilité que les banquets macédoniens aient pu être ouverts à des femmes respectables (Ignatiadou, 2018). En fait, cette adhésion aux textes est également en grande partie à l'origine du problème principal qui sous-tend les trois interprétations proposées sur les assemblages de banquet dans les sépultures macédoniennes. Ce problème consiste en la négligence du contexte, dont l'étude est cruciale pour l'interprétation de tous types d'offrandes (Ekengren, 2013).

Comme nous l'avons vu dans la section précédente, pendant la période 570-490 av. J.-C., des accessoires de banquet étaient présents dans toutes les sépultures macédoniennes, et pas uniquement dans les tombes les plus riches. Certaines tombes contenaient un seul *artefact* de cette catégorie, par exemple une coupe ou une cruche, tandis que d'autres en renfermaient plus de vingt, combinant des vases à verser, à mélanger et à boire, y compris des phiales, ainsi que d'autres accessoires tels que des meubles, des broches et des chenets miniatures. Toutefois, il faut souligner que les ensembles de banquet de la majorité des tombes formaient un *continuum* entre ces deux

extrêmes, affichant toutes les tailles et combinaisons possibles (Saripanidi, 2017: 99-104). Ce modèle suggère fortement que de tels *artefacts* remplissaient dans tous les cas un but commun et, comme ils étaient présents dans toutes les tombes, il est difficile d'accepter que ce but ait été la signification de la prêtrise. Par ailleurs, pour soutenir en particulier l'association des phiales avec des prêtresses et des prêtres, il faudrait expliquer le fait que dans les cimetières d'Archontiko et de Sindos, des phiales en bronze ont été retrouvées dans plus de la moitié des tombes¹³. De même, plusieurs des éléments de costume qui ont été reconnus comme exclusifs à quelques femmes de haut rang étaient en réalité beaucoup plus courants parmi les sépultures féminines (Saripanidi, à paraître). On peut en outre remarquer qu'il est peu probable que les chaises aient fait allusion à des trônes, dans la mesure où elles appartenaient au type *klismos*¹⁴. Les couteaux, au contraire, auraient pu en effet servir d'ustensiles sacrificiels ; mais ces outils étaient très polyvalents et ils auraient pu également renvoyer à plusieurs autres sphères, telles que le banquet, la guerre, l'agriculture, l'élevage, la chasse et la guerre.

Revenant à la première interprétation, la possibilité que les vases à boire, les cruches et les lébètes aient servi à des fins pratiques pendant les rites funéraires est contredite non seulement par leur coexistence récurrente avec d'autres types de matériel de banquet, mais aussi par trois autres observations. Premièrement, dans plusieurs sépultures d'adultes, des coupes, des cruches et des trépieds destinés à soutenir des lébètes étaient de taille miniature. Deuxièmement, les lébètes en céramique et en bronze s'excluaient mutuellement avec les cratères¹⁵. Enfin, il semble que chaque fois que des vases avaient été utilisés pour verser des libations, auquel cas il s'agissait au moins en partie de céramique commune, ils étaient ensuite déposés brisés au-dessus de la tombe et non intacts à l'intérieur de celle-ci, comme cela se faisait avec les offrandes (Saripanidi, 2017: 85).

Sur la base de ce qui précède, il ne fait guère de doute que la fonction première assignée aux accessoires de banquet offerts aux morts était, en fait, un renvoi aux pratiques commensales. Bien que nos connaissances sur les perceptions eschatologiques dans la Macédoine archaïque soient extrêmement limitées et que, à cet égard également, il faille être très prudent lors de l'utilisation de sources littéraires, il n'est pas improbable que les Macédoniens aient cru en une vie après la mort impliquant la participation à des banquets. Néanmoins, l'opinion selon laquelle les chars évoqueraient le voyage vers l'au-delà n'offre aucune explication sur la différenciation entre les types de véhicules retrouvés avec les hommes et les femmes¹⁶. Plus important encore, l'explication eschatologique ne peut pas être appliquée à la totalité des catégories de biens funéraires et ne peut pas non plus rendre compte des variations de richesse entre les sépultures.

À ce stade, il semble utile de passer en revue la gamme complète des biens qui ont été déposés dans les tombes macédoniennes et en particulier les sphères et les pratiques sociales auxquelles ces biens étaient associés, en prenant bien sûr en compte la possibilité que le même *artefact* puisse avoir des connotations multiples. En plus du banquet, plusieurs des *artefacts* servant cette pratique (récipients à vin, chytrai, râpes, broches, crochets à viande), ainsi que les couteaux et les armes, pourraient également être associés à des activités de subsistance, y compris l'agriculture, l'élevage et la chasse. Les *artefacts* produits localement, tels que les vases et toutes sortes d'objets métalliques, y compris ceux en or et en argent, ainsi que les couteaux, les fuseaux et les outils associés au travail de la pierre doivent avoir fait allusion à l'exploitation de ressources naturelles supplémentaires et à la production artisanale. Les différents objets importés (par exemple, vases et figurines) et les modèles de chars témoignent de contacts et d'échanges supra-locaux, qui garantissaient non seulement l'accès à des biens matériels mais aussi à des connaissances et des alliances précieuses. Il convient de noter que les marchandises importées, qui ont certainement inclus des produits périssables tels que les denrées alimentaires, provenaient principalement du monde égéen, mais dans certains cas d'aussi loin que la région baltique et l'Égypte. Les bijoux, les accessoires vestimentaires, les cure-oreilles et les vases à parfum et à onguent étaient liés à la parure et à l'habillement personnels. Enfin, à côté de la chasse, les armes signifiaient aussi la guerre.

Ce ne peut être par pure coïncidence que, dans la vie sociale, toutes les pratiques susmentionnées aient pu offrir des opportunités de production de pouvoir social et politique (Earle, 2011 : 32-37). Le fait que ces pratiques aient effectivement fourni de telles opportunités aux Macédoniens archaïques est démontré par la répartition inégale de leurs symboles matériels parmi les sépultures. En d'autres termes, l'accès différentiel à ces symboles indique que certains Macédoniens revendiquaient et avaient probablement acquis plus de pouvoir que d'autres en obtenant un certain contrôle sur certaines ressources économiques, sur les forces guerrières et sur l'idéologie collective. Par conséquent, il semble qu'en dehors des croyances religieuses, les pratiques funéraires introduites vers 570 av. J.-C. aient visé également à promouvoir une idéologie politique façonnée dans le but de consolider des inégalités sociales et des relations de pouvoir. Comme j'ai tenté de le démontrer ailleurs, l'émergence de cette idéologie politique doit être associée à des processus de changement sociopolitique survenus, ou peut-être simplement intensifiés, après la première expansion territoriale macédonienne à l'est du fleuve Axios, qui doit avoir eu lieu, ou du moins avoir commencé, peu de temps avant 570 av. J.-C. (Saripanidi, 2017 : 117-123).

Outre l'acquisition de nouvelles terres et ressources, cette expansion territoriale semble avoir impliqué une augmentation de la complexité sociale, ainsi que de l'intégration économique et politique régionale. De manière significative, c'est précisément au cours de cette période que les pratiques funéraires des différentes communautés macédoniennes sont devenues très uniformes et que le site d'Aigai a reçu les premières sépultures pouvant être identifiées comme royales (à savoir, celles des deux parcelles séparées, au nord-est et au sud-est de la nécropole principale). En l'absence de sources écrites, les structures sociopolitiques et économiques qui sous-tendent la documentation funéraire de cette période restent sous-étudiées. Pourtant, les différents degrés d'exclusivité mis en évidence par les différents matériaux et types d'offrandes suggèrent le fonctionnement parallèle de différents modes d'acquisition de biens, y compris le troc, l'échange et probablement aussi la redistribution centralisée. De plus, le *continuum* observé parmi les tombes en ce qui concerne la différenciation de richesse crée l'impression de l'absence de lignes de démarcation nettes entre les différents groupes sociaux, d'une répartition inégale mais assez large des ressources et, finalement, de l'absence d'une forte centralisation politique. Si la guerre de conquête a dû stimuler le processus de formation d'une élite macédonienne, cette élite a dû rester, après l'expansion, fortement dépendante du soutien économique et militaire de la population au sens large, notamment pour assurer le contrôle de la région conquise et de ses habitants, qui ont été intégrés dans le royaume. Apparemment, afin de stabiliser et de renforcer leur position, les membres de cette élite ont également eu recours à des moyens idéologiques, forgeant une rhétorique patrimoniale qui visait à légitimer leurs prétentions au pouvoir et, dans le même temps, à naturaliser les inégalités sociales en favorisant un sentiment d'identité commune (voir aussi Saripanidi, 2019a : 185-192). Sans doute, tout comme d'autres occasions de rassemblements collectifs et de représentations publiques telles que les banquets, les funérailles ont été un lieu idéal pour la promotion de cette rhétorique¹⁷. Comme on l'a déjà noté, les enterrements suggèrent que, dans le cadre de cette idéologie politique, les différences de genre ont été affirmées mais aussi largement compensées par les différences de statut. Il est maintenant temps de considérer ce schéma par rapport à la question de l'accès des femmes au pouvoir.

Genre et pouvoir

Estimant que les Macédoniens étaient des pasteurs transhumants qui sont progressivement devenus entièrement sédentaires, N. Hammond (1989 : 1-8) a mis en parallèle leur mode de vie avec celui des Valaques, qui ont pratiqué la transhumance le long de la chaîne du Pinde à l'époque médié-

vale et moderne. S'appuyant sur le modèle valaque, il a suggéré que, bien qu'elles vivent dans une société patriarcale, les femmes macédoniennes aient été plus respectées et indépendantes que les femmes des cités-états grecques, principalement agraires. Remettant en question le point de vue de Hammond, la plupart des chercheurs postérieurs ont supposé que, malgré d'éventuelles déviations, la vie des femmes macédoniennes ne pouvait pas avoir différé radicalement de celle des femmes athéniennes (Carney, 2000 : 3-4, 267, n. 145 ; Lilibaki-Akamati, 2004 ; Kottaridi, 2011). Ainsi, la société macédonienne a été conceptualisée comme étant une société structurée sur une dichotomie homme/public/pouvoir versus femme/domestique/subordination. Dans ce cadre, les tombes de femmes riches sont interprétées soit comme appartenant à des prêtresses, soit comme reflétant simplement le statut du groupe familial (plutôt que le statut personnel), dans la mesure où l'appartenance à une famille éminente est considérée comme la « réalisation la plus importante » que pouvait accomplir une femme (Castor, 2008 : 131-132). Néanmoins, le fait que les sépultures féminines aient été constamment équipées d'une manière beaucoup plus somptueuse en Macédoine que dans le sud de la Grèce a récemment conduit S. Gimatzidis (2017 : 217-221) à soutenir que les femmes macédoniennes doivent avoir eu, en fait, un pouvoir personnel et, en tout cas, plus de pouvoir que les femmes du sud. Selon ce chercheur, le degré plus élevé de patriarcat qui prévalait parmi les cités-états grecques trouvait ses racines dans la complexité et la centralisation politiques accrues qui avaient caractérisé les sociétés palatiales du sud à la fin de l'Âge du Bronze. En revanche, « l'organisation socio-économique primitive » et décentralisée, qui était en vigueur dans le nord à la même période, a favorisé une tradition de plus haut degré d'égalité des sexes, qui, plus tard, a été transmise au royaume macédonien, où elle a persisté jusqu'à la période classique.

Un point commun partagé par toutes les approches susmentionnées est qu'elles essentialisent largement le genre. La seule distinction qu'elles font parfois est celle qui sépare les femmes de la famille royale, ou généralement de l'élite, des autres femmes. Pourtant, il est peu probable que ces catégories larges et le plus souvent mal définies aient correspondu à des groupes sociaux homogènes et statiques, dont les membres auraient partagé les mêmes rôles et expériences. Comme cela a été souligné à maintes reprises au cours des dernières décennies dans la recherche, le genre n'est qu'un des nombreux aspects de l'identité qui interviennent dans la formation du statut individuel et, dans certains contextes, il peut être négociable, d'importance secondaire ou même non pertinent (Hutson *et al.*, 2013 : 50-53). Le contexte social est une autre dimension ignorée par les approches génériques sur la position des femmes macédoniennes, qui, à cet égard, reproduisent de manière involontaire des définitions du pouvoir teintées

de sexisme (Spencer-Wood, 1999 : 175-181 ; Hutson *et al.*, 2013 : 53-55). Ces approches situent le pouvoir exclusivement au niveau des macro-structures et des institutions formelles de la société macédonienne, qu'elles supposent avoir été dominées par des hommes. Néanmoins, dans toute société donnée, le pouvoir peut être produit et opérer simultanément à différents niveaux, depuis le macro-niveau des institutions au micro-niveau des relations interpersonnelles de la vie quotidienne. Ainsi, le domaine domestique n'offre pas moins de potentiel pour l'accumulation d'autorité et de contrôle sur les autres que le domaine public. En outre, à tous les niveaux d'interaction sociale, le pouvoir peut être dispersé entre plusieurs réseaux différents, qui peuvent fonctionner dans des contextes différents, sans nécessairement être monopolisés par les mêmes acteurs. C'est-à-dire qu'un certain individu ou groupe peut exercer un contrôle sur un domaine particulier mais pas sur un autre. Plus important encore, les réseaux de pouvoir ne sont pas toujours genrés. Par exemple, contrairement à ce que peuvent affirmer les préjugés occidentaux modernes, non seulement la sphère domestique n'est pas par définition réservée aux femmes, mais la sphère publique n'est pas non plus une prérogative masculine. Même lorsque différents réseaux de pouvoir sont genrés, ils ne sont pas nécessairement hiérarchisés l'un par rapport à l'autre et une activité féminine ne doit pas nécessairement conférer moins de pouvoir qu'une activité masculine. En fait, le pouvoir lui-même n'a pas à être hiérarchique, car au lieu d'impliquer la domination (« pouvoir sur »), il peut simplement résulter d'une coopération au niveau des pairs (« pouvoir avec »).

Les vues formulées par Hammond et Gimatzidis, en particulier, reposent en outre sur des généralisations interculturelles qui se sont avérées fallacieuses. Contrairement à ce que l'on croyait à l'époque où Hammond écrivait, on sait maintenant que les sociétés pastorales peuvent afficher d'immenses variations en termes d'organisation sociopolitique et que les relations de genre peuvent varier considérablement non seulement entre les différents groupes pastoraux, mais aussi au sein d'un même groupe au fil du temps (Hodgson, 1999 ; Makarewicz, 2013). En ce qui concerne la relation entre le patriarcat et la centralisation politique, il a été démontré que ces deux aspects de l'organisation sociale ne peuvent pas être directement corrélés l'un à l'autre, dans la mesure où toute augmentation des inégalités peut peser autant sur les hommes que sur les femmes et est peu susceptible d'affecter toutes les femmes de la même manière (Hutson *et al.*, 2013 : 47-50, 61-62)¹⁸. Par conséquent, toute analyse des inégalités qui utilise les catégories de genre comme point de départ peut être fortement trompeuse. De plus, l'hypothèse de Gimatzidis d'une continuité, en termes de relations de genre, entre les communautés qui habitaient les tells de la Macédoine centrale à la fin de l'Âge du Bronze et le royaume macédonien historique

est très problématique pour plusieurs raisons et surtout parce que, pendant la fin de l'Âge du Bronze, ces territoires septentrionaux n'étaient en aucun cas liés aux Macédoniens. Il faut en outre souligner que si le pouvoir était plus décentralisé au nord qu'au sud à la fin de l'Âge du Bronze, il était certainement beaucoup plus centralisé dans le royaume macédonien que dans les cités-états grecques pendant la période historique. L'argumentation de Gimatzidis est en fait symptomatique d'une approche « sud-centrique », et plus largement hellénocentrique, qui est profondément ancrée dans l'étude du nord de l'Égée. Selon cette approche, toutes les sociétés anciennes ont suivi le même chemin évolutif, dont les étapes les plus avancées et le résultat idéal sont représentés par les développements dans le sud de l'Égée. Tout autre développement est simplement interprété comme reflétant une avancée sur le même chemin mais qui a échoué à avancer suffisamment et n'a pas atteint son but. Ainsi, les sociétés des tells de l'Âge du Bronze au nord sont considérées comme plus primitives que les sociétés palatiales du sud, et le royaume macédonien est considéré comme un régime politique qui n'a pas réussi à évoluer en cité-état. À l'extrémité la plus modérée de cette approche sud-centrique, les différences entre la société macédonienne et celle des cités-états ne sont pas ouvertement attribuées au primitivisme, mais plutôt au « conservatisme » et à un attachement plus fort, de la part des Macédoniens, à la société homérique (comme s'il y avait eu une seule société homérique). Si, par exemple, les femmes de l'élite en Macédoine étaient plus puissantes que les femmes de l'élite dans le sud, cela devait donc être dû au fait que les Macédoniens étaient restés plus proches des traditions homériques (Kottaridi, 2011 : 93, 97 ; voir aussi Carney, 2000 : 13-15). Il ne fait aucun doute que les structures sociopolitiques du royaume macédonien, toutes périodes confondues, ont été façonnées sous l'impact d'un ensemble de facteurs culturels, écologiques et historiques, dont la combinaison a été unique pour cette société et pour chaque période spécifique. Ainsi, ni les parallèles ethnographiques ni aucun prédécesseur des cités-états grecques (sans parler des cités-états elles-mêmes) ne peuvent fournir une base solide pour l'analyse des relations de genre et de pouvoir dans le royaume. Aussi incomplète qu'elle puisse être, notre seule base solide pour commencer à aborder ces questions, en particulier en ce qui concerne les périodes non documentées textuellement, provient de la documentation archéologique.

Si l'on se concentre à nouveau sur la période entre *ca.* 570 et 490 av. J.-C., le matériel funéraire montre un chevauchement important dans les pratiques explicitées dans les sépultures féminines et masculines, la différence la plus notable concernant la chasse et la guerre. Cela pourrait-il signifier que, ces deux sphères mises à part, les femmes et les hommes étaient engagés dans les mêmes activités ? Étant donné que les pratiques rituelles offrent

aux individus et aux groupes des opportunités d'idéaliser, de négocier et même de contester les identités et les relations sociales (Chapman, 2013), les données funéraires ne doivent en aucun cas être comprises comme un reflet direct de la réalité sociale macédonienne pendant cette période. Le fait que toutes sortes de catégories d'offrandes, y compris des accessoires de banquet et des armes, aient également été enterrées avec des enfants confirme que ces *artefacts* avaient principalement une fonction métaphorique plutôt que métonymique et qu'ils pouvaient indiquer un statut attribué mais pas nécessairement atteint. En d'autres termes, l'indication d'une certaine pratique dans une tombe donnée ne signifie pas automatiquement que le propriétaire de la tombe s'était réellement engagé dans cette pratique particulière. Par exemple, la présence d'un casque dans la tombe d'un petit garçon ne signifie pas que le garçon avait déjà reçu une formation militaire ou qu'il avait participé à des combats. En même temps, l'inverse pourrait également être vrai, c'est-à-dire que l'absence d'indicateur d'une certaine sphère dans la tombe ne signifie pas nécessairement que le défunt n'était pas impliqué dans cette sphère particulière. Le fait, par exemple, que les fuseaux ne se trouvent que dans un nombre très limité de sépultures féminines ne devrait pas nous faire penser qu'aucune autre femme n'a pratiqué le filage¹⁹. Pourtant, il faut souligner que des centaines de sépultures sur tous les sites connus de cette période attestent systématiquement du même schéma général de sélection des objets funéraires et que ce schéma impliquait l'association systématique et stricte de certaines catégories de biens soit uniquement avec des hommes, soit seulement avec les femmes. Il est vrai que les restes funéraires sont peu susceptibles de refléter la gamme complète des manifestations de l'agentivité des individus et des groupes dans la vie sociale réelle. Néanmoins, la conformité à grande échelle des groupes qui ont procédé aux enterrements avec des règles spécifiques suggère fortement que les restes funéraires sont très susceptibles de refléter les normes sociales qui conditionnaient, ou du moins étaient censées conditionner, les pratiques sociales. Bien que, dans la pratique quotidienne, les Macédoniens aient pu enfreindre à plusieurs reprises ces normes, ils semblent les avoir fermement respectées lorsqu'ils accomplissaient leurs rites funéraires. De manière significative, ils n'ont jamais enterré une femme avec des armes ou avec un char à deux roues, tout comme ils n'ont jamais enterré un homme avec un fuseau ou avec un char à quatre roues. Il semble donc difficile de croire que certaines des pratiques systématiquement indiquées dans les sépultures féminines, comme le banquet, aient pu être jugées inappropriées pour les femmes²⁰. Si ce raisonnement est correct, il peut alors être utile d'examiner de plus près la relation entre le genre et l'accès différentiel aux sources de pouvoir, telle qu'elle était représentée à l'occasion des funérailles.

Le schéma de consommation funéraire des accessoires de banquet, omniprésents mais dont le nombre et les combinaisons pouvaient varier selon les tombes, suggère que, durant la période comprise entre 570 et 490 av. J.-C., les pratiques de banquet ont joué un rôle central dans la construction des liens communautaires, mais également des hiérarchies sociales. Lors des banquets réels, des hiérarchies auraient pu être construites sur divers aspects de l'identité, tels que le genre, le groupe d'âge ou une occupation spécifique. De telles hiérarchies peuvent avoir été signalées au moyen de distinctions liées à l'espace et au temps (par exemple, assignation d'une place dans le cadre des banquets, l'ordre dans lequel les convives étaient servis), aux rôles et au comportement (par exemple, qui faisait le service ou était autorisé à parler), à l'équipement (par exemple, type ou matériel des vases à boire) et à la quantité et à la variété des produits consommés (par exemple, de la viande ou du vin) (Dietler, 2001 : 88-93). En ce qui concerne plusieurs de ces aspects, le matériel funéraire ne peut offrir aucun aperçu. Pourtant, il est intéressant de noter qu'en ce qui concerne les types, les matériaux et la taille des accessoires de banquet, les sépultures ne témoignent d'aucune différence de genre, à la seule exception des crochets à viande. Étant donné que la préparation et probablement aussi la consommation de viande étaient indiquées par des broches et des chenets dans des sépultures masculines ainsi que féminines, les crochets doivent avoir été associés à une autre tâche, spécifiquement masculine, qui aurait pu être l'approvisionnement en viande ou sa répartition entre les participants. Pour autant, cette tâche n'était pas nécessairement très prestigieuse, puisque les crochets n'ont pas été réservés aux sépultures masculines les plus riches²¹. Si les assemblages funéraires de banquet attestent clairement d'inégalités, ces inégalités ne sont pas observées entre les hommes et les femmes mais entre les membres du même sexe. Le fait que les types d'accessoires de banquet les plus exclusifs, tels que les vases en métal, les broches et les meubles, soient offerts aussi souvent aux femmes qu'aux hommes, indique que, dans le système hiérarchique qui était en vigueur lors des banquets, la parenté l'emportait sur le sexe, ce qui n'était pas uniquement le cas pour les femmes. Hormis l'assignation genrée des crochets à viande, il n'existe aucune autre indication que les rôles assumés par les Macédoniens lors des banquets étaient déterminés par leur genre. Ces rôles semblent avoir été principalement définis sur la base du statut social, qui aurait également défini la capacité des individus et des familles à contribuer, directement ou non, aux festins et surtout à les accueillir. En fin de compte, il semble fort probable que les femmes n'aient pas simplement pu participer aux banquets, mais également aux réseaux de pouvoir créés et renforcés à de telles occasions²². Bien que toutes les femmes n'aient pas eu le même rôle dans ces réseaux, il ne s'agissait certainement pas d'un privilège royal ou

de l'élite. Le *continuum* mis en évidence parmi les tombes masculines et, en parallèle, parmi les tombes féminines rend en fait impossible de parler d'une élite clairement définie et de distinguer les frontières entre un tel groupe et le reste de la population. Dans ce *continuum*, les différentes formes d'accessoires de banquet présentaient différents degrés d'exclusivité, mais le seul groupe réservé aux enterrements situés à l'extrémité supérieure du spectre était formé par une poignée d'*artefacts* des types achéménides, susceptibles d'avoir été des cadeaux de la cour perse²³. Ces *artefacts* rares, connus à Aigai, Archontiko, Sindos et Vasiloudi, proviennent de sépultures masculines et féminines.

Bien que centrées sur la consommation, les pratiques de commensalité étaient également étroitement liées à la production de subsistance, puisque leur mise en scène reposait sur l'accumulation de surplus. Le fait que les femmes macédoniennes semblent avoir eu le droit de participer à des banquets aurait pu être le résultat de leur propre contribution à la production d'un tel excédent. Alors que la question de savoir si, dans quelle mesure et jusqu'à quand les Macédoniens ont pratiqué la transhumance doit rester ouverte, il semble plutôt certain qu'au VI^e s. av. J.-C. le pastoralisme ait joué un rôle important mais ait été combiné avec de multiples autres stratégies et ressources²⁴. Certes, ce que nous savons de l'organisation du travail pendant cette période, du régime de propriété du bétail et du régime foncier est presque nul. Les parallèles ethnographiques ne peuvent pas apporter grand-chose en ce sens, car, comme on l'a déjà souligné, l'organisation des sociétés pastorales peut varier considérablement à travers le temps et les cultures. Pourtant, ce que tous les systèmes pastoraux (ou partiellement pastoraux) ont en commun est la participation des femmes à la production (Nixon et Price, 2001 : 410-416). Les sépultures féminines mises au jour sur le site montagneux de Paliomelissa, où des femmes ont été enterrées avec des couteaux suspendus à leur ceinture (Kottaridi, 2004 : 546), semblent bien correspondre à ce modèle. Dans les économies pastorales, les femmes peuvent être impliquées dans l'agriculture et la cueillette sauvage à petite échelle, l'élevage, la production de produits pastoraux secondaires spécialisés (comme le fromage, la viande, les produits en cuir et les textiles) et même dans le commerce de ces produits. Dans ces sociétés, le travail est souvent divisé selon le sexe et ces divisions peuvent être hiérarchisées, mais elles peuvent aussi être simplement considérées comme complémentaires les unes des autres (Hodgson, 1999 : 44-51). Les analyses des restes squelettiques des cimetières de Néa Philadelphieia et d'Agia Paraskévi ont, en effet, révélé des différences de travail et d'alimentation entre les hommes et les femmes qui vivaient à cette époque (Milka et Papageorgopoulou, 2004 ; Triantaphyllou, 2004). Néanmoins, ces analyses ne peuvent clarifier ni la nature et l'étendue de la division sexuelle du travail, ni si et dans

quelle mesure ces différences ont également été hiérarchisées, puisqu'elles ont pris en compte le sexe et l'âge du défunt mais pas son statut social. Une indication à propos de ces questions est peut-être offerte par les râpes de bronze qui, à ce jour, ne restent connues que dans le cimetière d'Archontiko (Chrysostomou, 2012: 239). Ces *artefacts* ont été intégrés dans les ensembles de banquet de quelques tombes exceptionnellement riches, selon toute vraisemblance afin d'indiquer un contrôle de la production et du commerce du fromage sur un site qui doit probablement être identifié avec l'ancienne Tyrissa (la « ville du fromage »). De manière significative, ces tombes appartenaient à la fois aux hommes et aux femmes. Le rôle attribué aux fuseaux en métal pourrait nous donner des indications allant dans le même sens. Réservés à un nombre limité de sépultures féminines à l'extrémité supérieure du continuum (mais pas présents dans toutes les sépultures d'une telle richesse), il semble peu probable que ces outils aient simplement servis comme symboles d'une féminité idéalisée (Despoini, 2016b: 278). Ou, pour le dire différemment, ces femmes en particulier peuvent avoir été idéalisées non pas à cause de leur attachement au foyer, mais à cause de leur rôle réel ou prévu dans la gestion d'un secteur économique particulièrement vital pour les systèmes pastoraux. Comme c'est également le cas pour les accessoires de banquet, l'utilisation funéraire des fuseaux met en évidence des distinctions hiérarchiques à l'intérieur d'une catégorie de genre plutôt qu'entre ces catégories. Le fait que les tombes contenant des fuseaux en métal ne soient pas moins somptueuses que les sépultures masculines les plus riches peut suggérer que, bien qu'il s'agisse d'une activité féminine, la production textile s'est vue attribuer une importance égale, voire supérieure, à toute activité exclusivement masculine. La tombe du « guerrier-tailleur de pierre » de Paliomelissa, par exemple, était moins richement équipée que n'importe laquelle des sépultures à fuseaux.

L'association particulière des femmes à la production textile pourrait peut-être aussi expliquer en partie la présence plus importante d'éléments de costume dans leurs tombes. Cependant, l'utilisation comparativement réduite de bijoux et d'accessoires vestimentaires dans les sépultures masculines doit non seulement être due à des questions de mode, mais aussi au fait que le costume des hommes était complété par des armes. En ce qui concerne la conceptualisation des armes comme éléments de costume, au moins dans le cadre des rites funéraires, il est plutôt révélateur que, dans les tombes les plus riches, ces *artefacts* aient été décorés de feuilles de métaux précieux, tout comme les vêtements, les chaussures et les gants. La plus grande emphase mise sur les bijoux et les accessoires vestimentaires dans les tombes féminines est généralement comprise comme reflétant le lien des femmes avec la sphère domestique et en particulier avec leur rôle de jeunes mariées. En ce qui concerne les tombes très riches, on

suppose même que les femmes ont été enterrées dans leur tenue de mariage (Chrysostomou et Chrysostomou, 2012 : 499 ; Despoini, 2016a : 117), bien que la même chose ne soit jamais proposée pour les femmes ayant reçu peu d'offrandes, ni pour aucune sépulture masculine. Comme mentionné plus tôt dans cet article, les tenues féminines élaborées ont également été interprétées comme une indication de la prêtrise. Néanmoins, plutôt que de renvoyer à un contexte particulier comme les mariages ou les fêtes religieuses, les modèles de consommation funéraire des bijoux et des attaches de vêtements soutiennent l'idée que, autant chez les femmes que chez les hommes, le costume a servi en premier lieu comme moyen de production et d'affirmation du statut social auquel on pouvait recourir à différentes occasions, y compris lors des mariages, des fêtes religieuses, des banquets et des funérailles.

La principale variable dans la différenciation des parures était la présence et la quantité d'objets en argent et, plus particulièrement, en or. Mis à part des croyances de nature eschatologique, ces *artefacts* impliquaient un accès privilégié aux gisements et aux minerais de métaux précieux dans la région, y compris ceux de la rivière Echédoros nouvellement conquise (Saripanidi, 2017 : 122, n. 382). Il est à noter que, si l'accès différentiel aux métaux précieux créait des hiérarchies principalement au sein d'un même groupe de genre, les sépultures féminines les plus riches pouvaient contenir de plus grandes quantités d'argent et d'or que leurs contreparties masculines. Il est utile de répéter que notre compréhension des régimes de propriété et des mécanismes de sa transmission durant cette période précoce est très limitée. Il est donc impossible de savoir si la présence plus forte de métaux précieux dans les sépultures féminines aurait pu, en quelque sorte, refléter le système macédonien de dot. Même si c'est le cas, il est peu probable que la dot ait été le seul moyen pour les femmes d'acquérir des ornements et des accessoires de valeur. Tout d'abord, plusieurs objets en métaux précieux trouvés dans les tombes ont été fabriqués spécifiquement pour les funérailles (Despoini, 2016b : 11, 40, 99, 108-109, 205-206). De plus, quelles que soient leurs fonctions prévues, les différents types d'*artefacts* en or et en argent affichent des degrés d'exclusivité élevés à très élevés, qui semblent fortement renvoyer à un artisanat attaché à l'élite, c'est-à-dire patronné par celle-ci. Dans un tel cas, les produits en or et en argent moins exclusifs, comme les bagues, les boucles d'oreilles et les pendentifs, auraient peut-être pu être impliqués dans un système de redistribution centrale, qui aurait pu prendre place dans divers contextes et pas seulement lors de mariages. Le seul type de bien funéraire qui aurait pu viser à évoquer spécifiquement les mariages est l'hydrie, qui ne se trouve, en effet, que dans les sépultures féminines. Pourtant, dans la plupart des sites, l'utilisation de cette forme était très limitée et n'était réservée à aucun

groupe d'âge particulier²⁵. En revanche, le statut de la défunte définissait si elle allait recevoir une hydrie en céramique fabriquée localement ou importée, ou encore une version en bronze.

Tout comme les éléments de parure, les articles de toilette des tombes macédoniennes sont de manière générale automatiquement connectés à la sphère domestique et aux femmes. Bien que les cure-oreilles, qui étaient extrêmement rares²⁶, soient spécifiques aux tombes de femmes, les vases à parfum et à onguent ont été associés de manière égale avec les individus des deux sexes. Même si certains de ces vases ont servi à des fins pratiques lors des rites funéraires, il est certain que tous n'ont pas été employés à cet effet (Saripanidi, 2012). Il est également certain que ces *artefacts*, eux aussi, ont été impliqués dans la représentation des différenciations sociales verticales. En tout cas, si les vases à parfum et à onguent faisaient allusion à la sphère domestique, cette sphère était alors tout autant reflétée dans les enterrements masculins que dans les sépultures féminines. Toutefois, les vases à parfum et à onguent importés, qui constituaient la majorité de cette catégorie, ainsi que toutes sortes d'autres importations, reflétaient par ailleurs des contacts à moyenne et longue distance et le pouvoir acquis grâce à ces contacts. Les différents degrés de fréquence d'apparition et d'exclusivité des différents types de produits importés suggèrent divers modes d'acquisition, tels que le troc, l'échange-don et la redistribution centrale. Alors qu'on ne sait toujours pas si certaines femmes macédoniennes étaient impliquées dans des activités commerciales (comme c'était souvent le cas dans d'autres sociétés pastorales), la répartition des importations entre les sépultures indique que l'accès à ces biens était conditionné par le statut et non par le genre. En outre, les femmes ont également reçu des modèles de chars qui les associent certainement à la sphère publique, et pas nécessairement ou exclusivement à des processions rituelles. La différence entre les types de véhicules proposés aux hommes et aux femmes pourrait correspondre à des différences dans les activités économiques dans lesquelles les individus de chaque sexe étaient impliqués et, partant, à une division du travail. Alternativement, l'association exclusive des femmes avec des chars à quatre roues, et jamais avec des chars à deux roues, pourrait suggérer que, selon les normes sociales macédoniennes de l'époque, les femmes étaient censées monter à bord des véhicules uniquement en tant que passagères, ou du moins accompagnées. Dans les deux cas, le degré d'exclusivité relativement élevé des modèles de véhicules parmi les sépultures confirme que ces objets – et par extension l'accès et le contrôle privilégiés des routes et des communications – pouvaient conférer du statut à des individus sans distinction de sexe (*cf.* aussi Manakidou, 2010 : 183).

Conclusions

Il est incontestable que le matériel funéraire de la période 570-490 av. J.-C. ne peut ni éclairer l'éventail complet des pratiques sociales macédoniennes, ni nous permettre d'évaluer adéquatement le rôle de l'agentivité des individus et des groupes dans la formation de la vie sociale du royaume téménide. Néanmoins, la répartition cohérente des biens parmi un grand nombre de sépultures ne peut avoir résulté que de la conformité des Macédoniens, dans ce contexte rituel particulier, à des normes sociales et des valeurs largement partagées, qui ont éclairé leurs décisions sur la façon d'enterrer les membres de leurs familles. Comme indiqué ci-dessus, au cours de cette période particulière, ces valeurs n'ont pas été façonnées uniquement par des croyances religieuses et des normes culturelles, mais aussi par une idéologie politique qui visait à établir la stabilité sociale et l'assentiment dans un contexte historique de changement sociopolitique et d'augmentation des inégalités sociales. Dans ce contexte, les inégalités semblent avoir été principalement fondées sur des liens de parenté. À cet égard, il est très révélateur que les enfants décédés après les premiers mois de leur vie aient été traités comme des adultes, du moins en ce qui concerne les aspects des rites funéraires qui sont archéologiquement visibles. Certes, dans la vie sociale réelle, l'âge aurait été une variable importante de l'identité sociale qui, conjointement avec d'autres variables, aurait largement défini la vie des individus, leurs occupations, leurs droits et leurs obligations. Le choix fait par les groupes qui ont procédé aux enterrements de masquer les spécificités de l'enfance sous le statut social adulte doit être symptomatique de leur volonté de souligner le caractère héréditaire de ce statut. Le statut héréditaire est à son tour symptomatique de l'institutionnalisation des hiérarchies sociales.

Alors que dans le cadre des rites funéraires, les différences d'âge semblent avoir été absorbées par les différences de statut, les différences entre les sexes sont restées importantes. Pourtant, dans cette interaction entre le genre et le statut, les hiérarchies semblent avoir été plus prononcées à l'intérieur d'un même groupe de genre plutôt qu'entre les différents groupes. Parmi les pratiques sociales qui étaient sous-entendues par les objets funéraires, la guerre a été représentée comme une affaire exclusivement masculine. Néanmoins, les femmes et les hommes étaient également associés aux banquets, à l'économie de subsistance et à la production artisanale, aux contacts et aux échanges supra-régionaux. L'accès aux symboles matériels de ces pratiques variait principalement selon le statut. L'association de quelques-uns de ces symboles, tels que les crochets à viande ou les fuseaux, à un genre spécifique indique que les rôles des hommes et des femmes dans ces sphères n'étaient pas toujours identiques. Même ainsi, rien n'indique

que les rôles sexués aient toujours été hiérarchisés et n'aient pas seulement été, au moins dans certains cas, complémentaires les uns des autres. Étant donné qu'il est peu probable que des représentations symboliques universellement adoptées des identités se soient opposées aux normes sociales, il semble hautement plausible que les femmes aient été réellement impliquées ou, peut-être mieux, aient eu la possibilité de s'impliquer dans toutes les pratiques qui étaient signifiées dans leurs sépultures.

L'exclusion des femmes de la guerre doit-elle être assimilée à leur exclusion du pouvoir ? Tout au long de l'histoire de la Macédoine, la compétence dans la guerre et en particulier dans le commandement des forces armées a fonctionné comme une source majeure de pouvoir, dans la mesure où le royaume était constamment exposé à des menaces extérieures, et souvent aussi intérieures, alors que, dans le même temps, son économie politique dépendait largement de la conquête et de l'expansion. Cependant, la guerre n'était pas la seule source de pouvoir et le pouvoir produit sur cette base aurait été impossible à maintenir sans l'appui des ressources économiques et une légitimation idéologique de la part de la population. Même pour avoir une force militaire efficace à leur disposition, les Téménides devaient soutenir des guerriers et gagner leur allégeance. Il n'est guère surprenant que dans les sépultures masculines les plus riches de la période 570-490 av. J.-C., la guerre n'ait été qu'une des sphères d'activité sous-entendues, à côté des banquets, de l'économie de subsistance et de la production artisanale, de l'exploitation des minerais métalliques et de l'accès aux réseaux suprarégionaux. Pourtant, ces tombes sont toujours qualifiées de « tombes de guerriers » (par exemple Xydopoulos, 2017 : 77-79) et jamais de « tombes d'hôtes de banquets », de « tombes d'entrepreneurs » ou de « tombes de commerçants ». La différenciation interne entre les « tombes de guerriers », qui témoignent de tous les degrés de richesse possibles, de très pauvres à très riches, confirme en fait que le statut de guerrier ne conférait pas en soi à tous les hommes le même degré de pouvoir. Plutôt que de refléter la réalité macédonienne, cette priorisation de la guerre par rapport aux autres sphères découle d'hypothèses androcentriques modernes sur le pouvoir, qui le lient étroitement à la coercition et à la violence. Bien entendu, cela ne veut pas dire que la société macédonienne de cette période n'était pas patriarcale ou que le pouvoir politique n'était pas dominé par les hommes. Il s'agit simplement de dire que le pouvoir était diffusé beaucoup plus largement à travers différents contextes et que, selon le matériel funéraire, dans chaque contexte différentes femmes peuvent avoir eu des opportunités différentes d'exercer de l'autorité et de participer à la prise de décisions de manière plus ou moins régulière. D'une certaine manière, Hammond et Gimatzidis semblent avoir eu raison à propos des femmes macédoniennes, mais pas pour les bonnes raisons. Sans aucun doute, si nous voulons établir

la relation entre les normes et les pratiques réelles en ce qui concerne les concepts de genre dans le royaume téménide, nous avons besoin d'analyses plus fines d'un échantillon plus large de restes squelettiques et surtout d'études approfondies sur des données provenant des habitats.

En guise de conclusion, il convient de souligner que l'analyse des relations de genre dans le royaume téménide présentée dans cet article concerne spécifiquement la période 570-490 av. J.-C. Cette clarification est nécessaire dans la mesure où les données funéraires des périodes antérieures et postérieures suggèrent que les relations de genre au sein du royaume ne sont pas restées immuables dans le temps. Les changements liés à ces périodes et leur association possible avec des processus historiques plus larges feront l'objet d'un autre article.

Remerciements

Cet article émane d'un projet de recherche qui est financé par le Fonds de la Recherche Scientifique belge (FNRS). Je tiens à remercier la Dr I. Algrain de m'avoir invité à participer à la conférence et à cet ouvrage, et surtout pour avoir traduit mon texte en français. Je voudrais également remercier la Dr A. Chrysostomou, le Dr P. Chrysosotomou et la Prof. E. Kephaliidou pour leurs remarques constructives sur le texte. Toutes les erreurs sont, bien entendu, exclusivement miennes.

Notes

- 1 Néanmoins, sur la plupart des sites, il y a eu des écarts occasionnels par rapport à cette règle; voir par exemple MISAILIDOU-DESPOTIDOU, 2011 : 25 n. 16; DESPOINI, 2016a : 115.
- 2 Pour un aperçu général des biens funéraires de différents sites, voir SISMANIDIS, 1987, 791-801; KOTTARIDI, 2004 : 545-547; CHRYSOSTOMOU, 2012; CHRYSOSTOMOU et CHRYSOSTOMOU, 2012; MISAILIDOU-DESPOTIDOU *et al.*, 2012; KOTTARIDI, 2016 : 621-626. Pour quelques études détaillées, voir DESPOINI, 2016b; DESPOINI *et al.*, 2016; MISAILIDOU-DESPOTIDOU 2011; PAPAKOSTAS, 2017. Pour plus de bibliographie, voir SARIPANIDI, 2017.
- 3 Pour l'identification de deux objets illustrés dans la fig. 3 à des fuseaux, voir DESPOINI, 2016b : 278. Formulant une interprétation alternative, Chrysostomou (2012 : 239-241) a proposé que de tels objets, provenant des sépultures féminines macédoniennes, aient pu servir comme agitateurs pour la préparation du kykeon, en supposant que les Macédoniens du VI^e s. av. J.-C. aient, eux aussi, consommé cette potion hallucinogène. Bien que les objets sous discussion nécessitent une étude plus approfondie, il faut noter que leur forme, leur longueur (entre 12 et 25 cm) et leur usage funéraire favorisent leur interprétation comme des fuseaux. Sur la présence éventuelle des fuseaux dans des sépultures macédoniennes des périodes plus tardives, voir CHRYSOSTOMOU, 2019 : 346-348.
- 4 Sur la base du matériel existant, il semblerait que, outre les tombes appartenant à des jeunes nourrissons, les sépultures de femmes qui ne combinent pas des *artefacts* de ces deux catégories sont de très rares exceptions. À Sindos, par exemple, une seule des tombes archaïques non pillées contenait un vase à boire, mais aucun ornement personnel; cependant, ce n'est peut-être pas par hasard que cette tombe constitue l'une des rares incinérations connues de cette période; voir DESPOINI 2016a : 41 (tombe 27).
- 5 KOTTARIDI, 2016 : 622-623. Les sépultures les plus riches ont aussi été séparées spatialement dans la nécropole mise au jour sur le site de Leivadia, à Aiané, qui était la capitale du royaume d'Élimée, *cf.* KARAMITROU-MENTESIDI, 2011 : 100-106. Cependant, dans ce cas, les hommes et les femmes de l'élite supérieure ont été enterrés sur le même terrain, alors qu'à Aigai ils étaient séparés les uns des autres. Plus important encore, pendant la période examinée dans cet article, le royaume d'Élimée ne faisait pas partie du royaume téménide. Dans le royaume téménide, sur tous les sites au-delà d'Aigai, tous les hommes, femmes et enfants ont été enterrés dans le même espace, leurs tombes étant regroupées de manière relativement lâche, qui pourrait évoquer de possibles liens familiaux; voir, par exemple, CHRYSOSTOMOU et CHRYSOSTOMOU, 2012 : 511.
- 6 Kottaridi a décrit les trois tiges comme appartenant à un seul et même objet, qu'elle a interprété soit comme une quenouille, soit comme un fuseau (KOTTARIDI et WALKER, 2011 : 116, fig. 122, 251-252 n° 412; KOTTARIDI, 2012 : 419). Cependant, sur la base de la photographie publiée, il semble que les trois tiges présentent des diamètres différents. Il est donc plus probable qu'il s'agisse de trois objets distincts. Si la «perle» d'or attachée à l'un d'eux est une fusairole, alors il s'agirait d'un fuseau. Pour des objets de forme et de taille similaires provenant de la tombe III du cercle A à Mycènes, qui ont été interprétés comme fuseaux en bois recouverts de feuilles d'or, voir MARAN, 2011 : 287-288 et fig. 21.1. Le deuxième objet de la tombe d'Aigai aurait pu servir de quenouille, tandis que le troisième, équipé d'un capuchon mobile et d'une chaîne, devait être un récipient. Bien que ce type de récipient en forme de tube ne soit pas connu dans la Macédoine archaïque

- en dehors d'Aigai, on en trouve des exemples pour d'autres périodes et d'autres cultures. Pour de tels tubes et leurs fonctions, voir SALIARI et DRAGANITIS, 2013.
- 7 Alors que les épingles doubles semblent au moins avoir prévalu parmi les enterrements masculins, il faut noter que dans la plupart des publications préliminaires, les types d'épingles trouvées avec des hommes ne sont pas précisés. De plus, à Agia Paraskévi, il semble que certaines des sépultures masculines – mais toutefois très peu d'entre elles – telle que la tombe 363, contenaient des épingles simples et des fibules ; cf. MISAILIDOU-DESPOTIDOU, 2011 : 189, 236 ; PPAKOSTAS, 2017 : 254.
 - 8 Des bracelets semblent apparaître dans quelques sépultures masculines au moins à Agia Paraskévi, par exemple dans la tombe 347. De plus, sur le même site, la tombe 175, qui appartenait également à un homme, semble avoir reçu une seule boucle d'oreille. Sur ces deux tombes, voir MISAILIDOU-DESPOTIDOU, 2011 : 160, 188, 179-180, 276 ; PPAKOSTAS, 2017 : 227, 251.
 - 9 Les sépultures masculines semblent ne pas avoir été dotées de feuilles pour diadème. La seule exception connue provient de la tombe 66 à Sindos, qui appartenait à un garçon, voir DESPOINI, 2016b : 35, 38-39 n° 47.
 - 10 KOTTARIDI, 2004 : 545. De plus, un outil en pierre et un deuxième en os sont mentionnés parmi les offrandes de la tombe 82.9 à Agia Paraskévi, voir PPAKOSTAS, 2017 : 194.
 - 11 Si des tombes masculines sans armes existaient, elles semblent avoir été très rares. Toutes les sépultures masculines publiées à Archontiko et Sindos, par exemple, contenaient de tels *artefacts*. À Agia Paraskévi, il n'y a qu'une seule tombe publiée sans armes, dont à la fois les restes squelettiques et l'orientation permettent l'association à un homme, voir PPAKOSTAS, 2017 : 250 (tombe 86.344). Pourtant, on ne sait pas si cette tombe a été retrouvée intacte.
 - 12 Néanmoins, la pratique de la crémation est également attestée sur d'autres sites macédoniens et elle n'était réservée ni aux hommes ni à des sépultures très riches, cf. SARIPANIDI, 2017 : 112. Contra KOTTARIDI, 2016 : 624.
 - 13 Aux phiales en bronze, on peut ajouter des phiales en céramique et en argent. Les phiales en argent, qui sont extrêmement rares, suggèrent un rang élevé, mais pas nécessairement un sacerdoce. En fait, sur la base de leur distribution chronologique et de leur typologie, les phiales en argent, ainsi que les louches et les passoires en bronze, sont très susceptibles d'attester des échanges de cadeaux diplomatiques entre les hauts fonctionnaires macédoniens et perses pendant la période de domination achéménide dans la région, à la fin du VI^e et au début du V^e s. av. J.-C. ; cf. SARIPANIDI, 2017 : 99-100.
 - 14 À Sindos, par exemple, une seule des treize chaises connues présente des éléments qui pourraient peut-être évoquer un trône, cf. DESPOINI, 2016b : 254-257.
 - 15 Fait intéressant, certaines tombes d'Agia Paraskévi avaient reçu des cratères miniatures, voir PPAKOSTAS, 2017 : 87, 284-285.
 - 16 Pour la même raison, l'interprétation des modèles de chars comme des représentations des véhicules utilisés lors de l'*ekphora* (IGNATIADOU, 2018 : 303) semble également peu convaincante. Pour une étude détaillée de la forme des chars miniatures, cf. CHRYSOSTOMOU, 2009.
 - 17 L'importance de l'idéologie dans la consolidation des relations de pouvoir, ainsi que le rôle des rituels dans la matérialisation et la promulgation des idéologies politiques, ont été amplement abordés dans la recherche ; cf., par exemple, DEMARRAIS *et al.*, 1996.

- 18 Afin de soutenir cette corrélation, Gimatzidis (2017 : 209) cite une phrase tirée de l'article de Hutson *et al.* (2013), apparemment sans réaliser que cette phrase décrit précisément l'approche critiquée et rejetée par les auteurs de cet article.
- 19 Bien entendu, il est également possible que d'autres sépultures aient reçu des outils de production textile en matières périssables.
- 20 Il s'agit d'une observation dont je n'avais pas tenu compte quand, il y a quelques années, j'ai écrit que les données funéraires n'offrent aucun indice sur la question de la participation des femmes aux pratiques commensales macédoniennes ; voir SARIPANIDI, 2017 : 103, n. 238.
- 21 Dans plusieurs autres cultures, les crochets à viande n'apparaissent que dans les tombes masculines les plus riches et devaient renvoyer à la récupération de la viande dans des chaudrons, dont l'usage s'excluait mutuellement avec celui des broches ; voir RUIZ-GÁLVEZ et GALÁN, 2013. Dans le royaume téménide archaïque, les crochets n'étaient pas nécessairement combinés avec des chaudrons et ces derniers, souvent associés à des broches, semblent avoir servi de récipients pour mélanger le vin.
- 22 Dans sa description d'un banquet organisé par Amyntas Ier à la fin du VI^e s. av. J.-C., Hérodote (5.17-21) déclare que les femmes n'avaient pas leur place parmi les hommes lors de tels événements. Cependant, tant l'historicité de ce passage que l'exactitude de l'image qu'il donne des pratiques culturelles macédoniennes ont été sérieusement remises en question (FEARN, 2007). Les données funéraires semblent confirmer la suspicion de Carney (2015 : 233-234, 264) selon laquelle les femmes macédoniennes auraient effectivement participé à des banquets, bien qu'elles contredisent son opinion selon laquelle seules les femmes de la famille royale l'auraient fait.
- 23 Supra n. 13.
- 24 La théorie de Hammond selon laquelle les Macédoniens pratiquaient la transhumance a été fortement contestée, voir ARCHIBALD, 2013 : 181-183 avec bibliographie. Cependant, cette question nécessite une enquête plus approfondie. Sur le rôle du pastoralisme dans l'économie macédonienne, voir CHRYSOSTOMOU, 2015.
- 25 À Sindos, par exemple, une seule des sépultures féminines non pillées de cette période contenait une hydrie (DESPOINI, 2016a : 71-72). À Agia Paraskévi, parmi les 158 sépultures de femmes non pillées mentionnées par Misailidou-Despotidou (2011) et Papakostas (2017), seules sept ont donné une hydrie chacune. Ces tombes appartenaient à des petites filles, à des adolescentes et à des femmes adultes. Cf. aussi CHRYSOSTOMOU, 2012 : 239 n. 10.
- 26 Il y a un cure-oreille en bronze connu dans une tombe de Sindos, cf. DESPOINI, 2016a : 93 (tombe 106). Il est intéressant de noter que, sans être pauvre, cette sépulture ne comptait pas parmi les plus riches de ce site.

Bibliographie

- ARCHIBALD, Z.H., *Ancient Economies of the Northern Aegean: Fifth to First centuries BC*, Oxford: Oxford University Press, 2013.
- CARNEY, E.D., *Women and Monarchy in Macedonia*, Norman: University of Oklahoma Press, 2000.
- CARNEY, E.D., *Olympias: Mother of Alexander the Great*, New York et Abingdon: Routledge, 2006.
- CARNEY, E.D., *King and Court in Ancient Macedonia: Rivalry, Treason and Conspiracy*, Swansea: The Classical Press of Wales, 2015.
- CARNEY, E.D., *Eurydice and the Birth of Macedonian Power*, Oxford: Oxford University Press, 2019.
- CASTOR, A.Q., Grave Garb: Archaic and Classical Macedonian Funerary Costume, dans COLBURN, C.S. et HEYN, M.K. (dir.), *Reading a Dynamic Canvas: Adornment in the Ancient Mediterranean World*, Newcastle: Cambridge Scholars, 2008, p. 115-145.
- CHAPMAN, R., Death, Burial, and Social Representation, dans NILSSON STUTZ, L. et TARLOW, S. (dir.), *The Oxford Handbook of the Archaeology of Death and Burial*, Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 47-57.
- CHRYSOSTOMOU, A., Η συμβολή του ζωικού κεφαλαίου στην ανάπτυξη του αρχαίου βασιλείου της Μακεδονίας, *Revue de Zootechnie*, vol. 42, 2015, p. 37-54.
- CHRYSOSTOMOU, E., Σιδερένια ομοιώματα αγροτικών αμαξών σε αρχαϊκούς τάφους του δυτικού νεκροταφείου Αρχοντικού Πέλλας, dans IGNATIADOU, D. (dir.), *Σίδηρος. Ημερίδα συντήρησης, Αρχαιολογικό Μουσείο Θεσσαλονίκης* 2008, Thessalonique: Musée Archéologique de Thessalonique, 2009, p. 115-124.
- CHRYSOSTOMOU, P., Γνωστά και άγνωστα από το δυτικό νεκροταφείο του Αρχοντικού Πέλλας, *Το αρχαιολογικό έργο στη Μακεδονία και στη Θράκη*, vol. 26, 2012, p. 233-242.
- CHRYSOSTOMOU, P., *Οι μακεδονικοί τάφοι του Αρχοντικού και της Πέλλας II*, Thessalonique: Éditions A. Altintzis, 2019.
- CHRYSOSTOMOU, A. et CHRYSOSTOMOU, P., Σωστική ανασκαφή στο δυτικό νεκροταφείο του αρχαίου οικισμού στο Αρχοντικό Πέλλας κατά το 2008, *Το αρχαιολογικό έργο στη Μακεδονία και στη Θράκη*, vol. 22, 2008, p. 119-128.
- CHRYSOSTOMOU, A. et CHRYSOSTOMOU, P., The 'Gold-wearing' Archaic Macedonians from the Western Cemetery of Archontiko, Pella, dans TIVERIOS, M., NIGDELIS, P. et ADAM-VELENI, P. (dir.), *Threpteria: Studies on Ancient Macedonia*, Thessalonique: Université Aristote de Thessalonique, 2012, p. 490-517.
- DEMARRAIS, E., CASTILLO, L.J. et EARLE, T., Ideology, Materialization, and Power Strategies, *Current Anthropology*, vol. 37, n° 1, 1996, p. 15-31.
- DESPOINI, A., Κτερίσματα και νεκρικές δοξασίες. Οι μαρτυρίες των τάφων της Σίνδου, dans PINGIATOGLOU, S. et STEFANIDOU-TIVERIOU, T. (dir.), *Νάματα: Τιμητικός τόμος για τον Καθηγητή Δημήτριο Παντερομαλή*, Thessalonique: University Studio Press, 2011, p. 335-343.
- DESPOINI, A., *Σίνδος 1, Το νεκροταφείο, ανασκαφικές έρευνες 1980-1982: Η ανασκαφή των τάφων, τάφοι και ταφικά έθιμα, το σκελετικό υλικό*, Athènes: Société Archéologique d'Athènes, 2016a.

- DESPOINI, A., Σίνδος 3, *Το νεκροταφείο, ανασκαφικές έρευνες 1980-1982: Μάσκες και χρυσά ελάσματα, κοσμήματα, μικροαντικείμενα και σπλεγγίδες, είδη σπλιισμού*, Athènes: Société Archéologique d'Athènes, 2016b.
- DESPOINI, A., LIAMPI, K., MISAILIDOU-DESPOTIDOU, V., SARIPANIDI, V. et TIVERIOS, M., Σίνδος 2, *Το νεκροταφείο, ανασκαφικές έρευνες 1980-1982: Πήλινα, γνάμινα και φαγεντιανά αγγεία, πήλινοι λύχνοι, μεταλλικά αγγεία, πήλινα ειδώλια και πλαστικά αγγεία, νομίσματα*, Athènes: Société Archéologique d'Athènes, 2016.
- DIETLER, M., Theorizing the Feast. Rituals of Consumption, Commensal Politics, and Power in African Contexts, dans DIETLER, M. et HAYDEN, B. (dir.), *Feasts: Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics, and Power*, Washington et Londres: Smithsonian Institution Press, 2001, p. 65-114.
- EARLE, T., Chiefs, Chieftaincies, Chiefdoms, and Chiefly Confederacies: Power in the Evolution of Political Systems, *Social Evolution & History*, vol. 10, n° 1, 2011, p. 27-54.
- EKENGREN, F., Contextualizing Grave Goods, dans NILSSON STUTZ, L. et TARLOW, S. (dir.), *The Oxford Handbook of the Archaeology of Death and Burial*, Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 173-192.
- FEARN, D., Narrating Ambiguity. Murder and Macedonian Allegiance (5.17-22), dans IRWIN, E. et GREENWOOD, E. (dir.), *Reading Herodotus: A Study of the Logoi in Book 5 of Herodotus' Histories*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 98-127.
- GIMATZIDIS, S., Big Women and the Gender Conflict in the Early Iron Age: A View from Greece and its Northern Periphery, dans KELLER, C. et WINGER, K. (dir.), *Frauen an der Macht? Neue interdisziplinäre Ansätze zur Frauen- und Geschlechterforschung für die Eisenzeit Mitteleuropas*, Bonn: Verlag Dr. Rudolf Habelt, 2017, p. 207-226.
- HAMMOND, N.G.L., *The Macedonian State: The Origins, Institutions and History*, Oxford: Clarendon Press, 1989.
- HODGSON, D.L., Pastoralism, Patriarchy and History: Changing Gender Relations Among Maasai in Tanganyika, 1890-1940, *The Journal of African History*, vol. 40, n° 1, 1999, p. 41-65.
- HUTSON, S.R., HANKS, B.K. et PYBURN, K.A., Gender, Complexity and Power in Prehistory, dans BOLGER, D. (dir.), *A Companion to Gender Prehistory*, Chichester: Wiley-Blackwell, 2013, p. 45-67.
- IGNATIADOU, D., Burial Practices for Elite Macedonians with Cultic Duties, dans NENNA, M.-D., HUBER, S. et VAN ANDRINGA, W. (dir.), *Constituer la tombe, honorer les défunts en Méditerranée antique*, Alexandrie: Centre d'Études Alexandrines, 2018, p. 299-313.
- KARAMITROU-MENTESESSI, G., Aiani – Historical and Geographical Context, dans LANE FOX, R.J. (dir.), *Brill's Companion to Ancient Macedon: Studies in the Archaeology and History of Macedon, 650 BC – 300 AD*, Leiden et Boston: Brill, 2011, p. 93-112.
- KOTTARIDI, A., Οι ανασκαφικές έρευνες της ΙΖ' ΕΠΚΑ στην ορεινή Μακεδονία και η ταύτιση της αρχαίας Λεβαΐης, *Το αρχαιολογικό έργο στη Μακεδονία και στη Θράκη*, vol. 18, 2004, p. 543-550.
- KOTTARIDI, A., Queens, Princesses and High Priestesses: The Role of Women at the Macedonian Court, dans KOTTARIDI, A. et WALKER, S. (dir.), *Heracles to Alexander the Great: Treasures from the Royal Capital of Macedon, a Hellenic Kingdom in the Age of Democracy*, Oxford: Ashmolean Museum, 2011, p. 93-126.

- KOTTARIDI, A., The Lady of Aigai, dans STAMPOLIDIS, N.C. et GIANNOPOULOU, M. (dir.), *'Princesses' of the Mediterranean in the Dawn of History*, Athènes: Musée d'art cycladique, 2012, p. 412-433.
- KOTTARIDI, A., Παλιές προκαταλήψεις και νέα ευρήματα: 'Μακεδόνες ή Βοττιαίοι', dans GIANNOPOULOU, M. et KALLINI, C. (dir.), *Ηγάδων Ι: Τιμητικός τόμος για τη Στέλλα Δρούγου*, Athènes: Ministère de la Culture et des Sports, 2016, p. 612-639.
- KOTTARIDI, A., Βασιλισσες – έρσεις – θεές: από τη Μακεδονία στην οικουμένη, dans KALAITZI, M., PASCHIDIS, P., ANTONETTI, C. et GUIMIER-SORBETS, A.-M. (dir.), *Βορειοελλαδικά: Tales from the Lands of the Ethne. Essays in Honour of Miltiades B. Hatzopoulos*, Athènes: Fondation Nationale de la Recherche Scientifique 2018, p. 439-475.
- KOTTARIDI, A. et WALKER, S. (dir.), *Heracles to Alexander the Great: Treasures from the Royal Capital of Macedon, a Hellenic Kingdom in the Age of Democracy*, Oxford: Ashmolean Museum of Art and Archaeology, 2011.
- LE BOHEC-BOUHET, S., Réflexions sur la place de la femme dans la Macédoine antique, dans GUIMIER-SORBETS, A.-M., HATZOPOULOS, M.B. et MORIZOT, Y. (dir.), *Rois, Cités, Nécropoles: Institutions, Rites et Monuments en Macédoine. Actes des Colloques de Nanterre (décembre 2002) et d'Athènes (janvier 2004)*, Athènes: Fondation Nationale de la Recherche Scientifique, 2006, p. 187-198.
- LILIBAKI-AKAMATI, M., Women in Macedonia, dans PANDERMALIS, D. (dir.), *Alexander the Great: Treasures from an Epic Era of Hellenism*, New York: A.S. Onassis Public Welfare Foundation, 2004, p. 89-95.
- MAKAREWICZ, C.A., A Pastoralist Manifesto: Breaking Stereotypes and Reconceptualizing Pastoralism in the Near Eastern Neolithic, *The Journal of the Council for British Research in the Levant*, vol. 45, n° 2, 2013, p. 159-174.
- MANAKIDOU, E., Ομοιώματα και παραστάσεις αμαξών στα αρχαϊκά και κλασικά χρόνια: χρήσεις και συμβολισμοί, dans TRIANTAPHYLLOS, D. et TERZOPOULOU, D. (dir.), *Άλογα και Αμαξες στον αρχαίο κόσμο*, Orestiada: Ministère de la Culture et du Tourisme, 2010, p. 177-197.
- MARAN, J., Lost in Translation: The Emergence of Mycenaean Culture as a Phenomenon of Glocalization, dans WILKINSON, T.C., SHERRATT, S. et BENNET, J. (dir.), *Interweaving Worlds: Systemic Interactions in Eurasia, 7th to 1st Millennia BC*, Oxford: Oxbow Books, 2011, p. 282-294.
- MILKA, E. et PAPAGEORGOPOULOU, C., Ανθρωπολογική μελέτη του σκελετικού υλικού της Νέας Φιλαδέλφειας, dans GRAMMENOS, D.V. et TRIANTAPHYLLOU, S. (dir.), *Ανθρωπολογικές μελέτες από τη βόρεια Ελλάδα*, Thessalonique: Institut Archéologique d'Études Macédoniennes et Thraces, 2004, p. 271-612.
- MIRON, D., Transmitters and Representatives of Power: Royal Women in Ancient Macedonia, *Ancient Society*, vol. 30, 2000, p. 35-52.
- MISAILIDOU-DESPOTIDOU, V., *Χάλκινα κοσμήματα αρχαϊκών χρόνων από τη Μακεδονία*, Thessalonique: Institut Archéologique d'Études Macédoniennes et Thraces, 2011.
- MISAILIDOU-DESPOTIDOU, V., FARMAKI, M., MOUSTANTAMI, C. et GATZOGIA, E., Βασιλούδι 2012. Η αρχαιοκαπηλία και η ανασκαφή: χρονικό, *Το αρχαιολογικό έργο στη Μακεδονία και στη Θράκη*, vol. 26, 2012, p. 447-456.

- NIXON, L. et PRICE, S., The Diachronic Analysis of Pastoralism Through Comparative Variables, *The Annual of the British School at Athens*, vol. 96, 2001, p. 395-424.
- PAPAKOSTAS, T., *Τοπική κεραμική αρχαϊκών χρόνων από το νεκροταφείο της Αγίας Παρασκευής*, Thèse de doctorat inédite, Université Aristote de Thessalonique, 2017.
- RUIZ-GÁLVEZ, M. et GALÁN, E., A Meal Fit for a Hero. On the Origins of Roasted Meat, Spits and the Male Ideal, dans AUBET, M. E. et SUREDA, P. (dir.), *Interacción social y comercio en la antesala del colonialismo*, Barcelone: Bellaterra, 2013, p. 43-69.
- SALIARI, K. et DRAGANITIS, E., Early Bronze Age Tubes from the Aegean: Archaeological Context, Use and Distribution, *Archeometriai Múhely*, vol. 10, n° 3, 2013, p. 179-192.
- SARIPANIDI, V., Το εξάλειπτρο στα ταφικά έθιμα της κεντρικής Μακεδονίας, dans KEFALIDOU, E. et TSIAFAKI, D. (dir.), *Κεραμέως Παιδες: Αντίδρομο στον Καθηγητή Μιχάλη Τιβέριο από τους μαθητές του*, Thessalonique: Ziti Publications, 2012, p. 283-288.
- SARIPANIDI, V., Constructing Continuities with a ‘Heroic’ Past: Death, Feasting and Political Ideology in the Archaic Macedonian Kingdom, dans TSINGARIDA, A. et LEMOS, I.S. (dir.), *Constructing Social Identities in Early Iron Age and Archaic Greece*, Bruxelles: CReA-Patrimoine, Université libre de Bruxelles, 2017, p. 73-135.
- SARIPANIDI, V., Macedonian Necropoleis in the Archaic Period: Shifting Practices and Emerging Identities, dans FRIELINGHAUS, H., STROSZECK, J. et VALAVANIS, P. (dir.), *Griechische Nekropolen: Neue Forschungen und Funde*, Möhnese: Bibliopolis, 2019a, p. 175-196.
- SARIPANIDI, V., Vases, Funerary Practices, and Political Power in the Macedonian Kingdom During the Classical Period Before the Rise of Philip II, *American Journal of Archaeology*, vol. 123, n° 3, 2019b, p. 381-410.
- SARIPANIDI, V., Dress and Social Identities in Archaic Macedonia: The Evidence of Garment Accessories From Funerary Contexts, dans FRIELINGHAUS, H. et STROSZECK, J. (dir.), *Textiles in Ancient Greece: Production, Design, Usage and Connotation*, Möhnese: Bibliopolis, à paraître.
- SISMANIDIS, K., Το αρχαϊκό νεκροταφείο της Αγίας Παρασκευής Θεσσαλονίκης, dans TIVERIOS, M., DROUGOU, S. et SAATSOGLOU-PALIADELI, C. (dir.), *Αμνητός: Τιμητικός τόμος για τον καθηγητή Μανόλη Ανδρόνικο 2*, Thessalonique: Université Aristote de Thessalonique, 1987, p. 787-803.
- SPENCER-WOOD, S.M., Gendering Power, dans SWEELY, T.L. (dir.), *Manifesting Power: Gender and the Interpretation of Power in Archaeology*, Londres et New York: Routledge, 1999, p. 175-183.
- TRIANTAPHYLLOU, S., Ανθρωπολογική μελέτη του αρχαϊκού πληθυσμού Αγίας Παρασκευής, dans GRAMMENOS, D.V. et TRIANTAPHYLLOU, S. (dir.), *Ανθρωπολογικές μελέτες από τη βόρεια Ελλάδα*, Thessalonique: Institut Archéologique d’Études Macédoniennes et Thraces, 2004, p. 89-136.
- XYDOPOULOS, I.K., Macedonians in Bottiaea. ‘Warriors’ and Identities in Late Iron Age and Archaic Macedonia, dans XYDOPOULOS, I.K., VLASSOPOULOS, K. et TOUNTA, E. (dir.), *Violence and Community: Law, Space and Identity in the Ancient Eastern Mediterranean World*, Abington et New York: Routledge, 2017, p. 72-98.

Les femmes et l'offrande d'étoffes dans les sanctuaires grecs.

Une enquête sur la participation des femmes à la vie religieuse des cités archaïques et classiques

Vicky Vlachou

Introduction

Le travail du textile et la préparation des étoffes constituaient une activité inséparable de la vie quotidienne des femmes et de l'éducation des jeunes filles pendant l'Antiquité. Étant donné qu'elles étaient chargées du filage et du tissage au sein de l'*oikos* (la maison), l'élaboration des textiles, des étoffes et des vêtements constituait la garantie de la qualité et de l'expertise de la jeune épouse, dont l'exemple type s'est cristallisé dans la figure de Pénélope. Selon les poèmes homériques, l'art du textile résume en soi les trois vertus féminines : la beauté, l'esprit et la compétence. De la même manière, les mythes qui, sous des formes variées, font allusion au tissage sont liés aux femmes mythiques d'origine aristocratique telles que Pénélope et Hélène, Circé et Calypso, ainsi qu'aux divinités féminines telles qu'Athéna et Héra entre autres exemples¹. Athéna, la déesse protectrice de toutes les activités manuelles et des travaux féminins, avait confectionné elle-même son *péplos* transparent, ainsi que celui d'Héra (*Iliade* V, v. 734-736 ; XIV, v.179-181).

Même si l'importance du travail du textile au sein de l'économie domestique dans les communautés de la période post-mycénienne, qui a suivi l'effondrement du système palatial, ne peut pas être contestée, l'emploi des tissus, des étoffes ou même des vêtements comme offrandes dans les contextes rituels de la même période reste peu documenté². Une des premières références apparaît dans l'épopée homérique : Hécube, l'épouse

fidèle d'Hector, se rend en suppliante dans le temple où est conservé le *xoanon* (statue de culte) d'Athéna à Troie ; elle offre à la déesse le « *péplos le plus beau, le plus orné et le plus grand* » tissé par les femmes de Sidon (*Illiade*, 6.287-307). À partir du VII^e siècle av. J.-C., les textes littéraires offrent des informations sur les donatrices et les occasions de l'offrande ; à Sparte, Alcman fait référence à la procession de jeunes filles qui offraient une robe (le *pharos*) à Orthia (Alcman, *Partheneion* I, 60-63). À peu près à la même période, principalement dans l'iconographie attique et cycladique, les vêtements richement décorés soulignent l'origine aristocratique des figures représentées, ou servent comme identifiants des déesses, des dieux ou même des prêtres. En outre, parmi les catégories d'offrandes déposées dans les sanctuaires, les accessoires d'habillement, comme les épingles, les fibules, les ceintures destinées à attacher les vêtements et les maintenir en place, ou qui jouent un simple rôle décoratif, ainsi que les outils de filage et de tissage sont étroitement associés à l'offrande des étoffes et au travail du textile. À partir de la période classique (V^e-IV^e s. av. J.-C.), les inventaires sacrés recensent les offrandes déposées dans les sanctuaires et confirment ainsi ce lien étroit entre les femmes donatrices et l'offrande des textiles et des vêtements.

L'art du textile offre à des femmes d'âges variés des cités grecques l'occasion de participer aux fêtes religieuses à travers la préparation et l'offrande des étoffes. C'est ainsi que les étoffes, leur préparation et leur présentation auprès de la divinité deviennent le moyen d'approcher les relations entre les donatrices, la divinité et la communauté selon le schéma proposé par F. de Polignac (2009). Malgré la disparition presque totale des tissus archéologiques du contexte rituel et religieux en Grèce, cette étude traite de la documentation disponible sur leur préparation et leur offrande dans les sanctuaires grecs. Notre but est de placer cet aspect de l'activité féminine au centre de l'expression religieuse des cités grecques.

Préparer, offrir et porter des étoffes dans l'iconographie archaïque

C'est seulement à partir du VII^e siècle av. J.-C. que la représentation iconographique du travail du textile, du filage et du tissage s'est révélée comme un marqueur de l'activité féminine. Parmi les documents iconographiques qui font référence au tissage pratiqué par des femmes, les petites cruches d'Érétrie, en Eubée, occupent une place privilégiée³. Datant du début du VII^e siècle av. J.-C.,

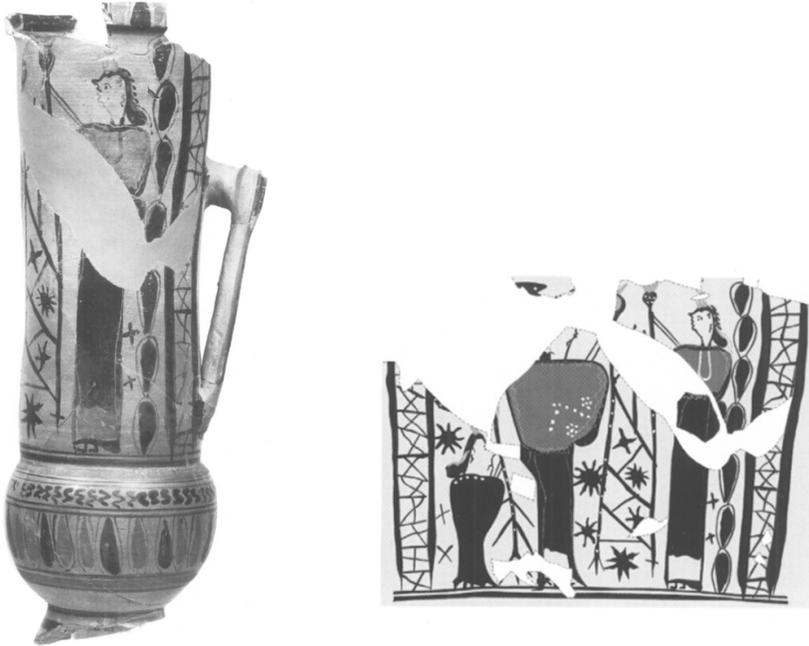


Fig. 1. a) Cruche à haut col décorée avec deux femmes travaillant devant un métier à tisser. Érétrie, Musée archéologique inv. C 41 (ht 37,5 cm), b). Dessin de la scène principale. D'après Huber, 2003 : pls. 23 et 28.

elles représentent des femmes, toujours en groupe de deux, devant des métiers à tisser verticaux d'une hauteur considérable (**Fig. 1a-b**). Ces cruches ont été déposées avec un ensemble de céramiques, surtout des hydries miniatures et quelques autres types d'objets votifs, dans l'aire sacrificielle nord, à proximité du sanctuaire d'Apollon à Érétrie. D'après l'étude détaillée du site et du matériel associé par Sandrine Huber, cette aire était dédiée au culte d'Artémis, la sœur d'Apollon, vénéré dans un temple situé quelques mètres plus au sud. Selon S. Huber, ces représentations de femmes devant les métiers à tisser pourraient être associées à une partie des rituels accomplis pour Artémis, probablement sous la forme de la préparation des étoffes ultimement offertes à la déesse.

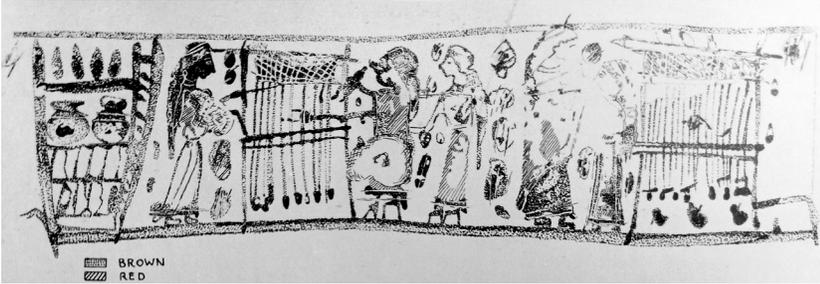


Fig. 2. Aryballe corinthien, Musée archéologique de Corinthe, inv. CP 2038 (Ht. 0,65 cm.). Dessin de la scène figurée représentant le concours entre la déesse Athéna et la jeune Arachné. D'après Weinberg-Weinberg, 1956.



Fig. 3. Stèle funéraire de Prinias, représentant une fileuse. D'après Lebessi, 1976 : 86-90, pl. 3 (stèle A1).

Le même sujet iconographique des femmes devant des métiers à tisser verticaux apparaît également sur un aryballe corinthien de la période archaïque⁴. Deux métiers à tisser verticaux sont représentés, devant lesquels travaillent les femmes. Celles-ci sont debout sur des tabourets, ce qui nous donne une indication de la hauteur du métier et de la taille du tissu en cours de préparation (Fig. 2). La scène est largement interprétée comme l'épisode du concours entre la déesse Athéna et Arachné. Selon le mythe, adapté par Ovide de

sources grecques et rapporté au livre VI des *Métamorphoses*⁵, Athéna n'hésita pas à transformer la jeune Arachné en araignée, lorsque celle-ci tenta de comparer son talent dans l'art de tissage à celui de la déesse. Le mythe de la jeune Arachné révèle des associations directes entre le tissage, les femmes et la divinité, et souligne le rôle du tissage comme marqueur de l'activité et de la compétence féminine, déjà à partir de la période archaïque. Dans un contexte différent, le motif de la fileuse est représenté sur les stèles funéraires de Prinias (**Fig. 3**), datant du milieu du VII^e s. av. J.-C.⁶. D'après l'analyse d'A. Lebessi, le sujet du filage, qui entre à cette période dans le répertoire iconographique, fonctionne comme un marqueur de l'activité et du rôle de la défunte dans la société crétoise de la période archaïque. Ainsi, le travail du filage est associé à l'économie de l'*oikos* et à l'activité des femmes mariées (Lebessi, 1976, 97-100). En outre, sur une rare représentation de la grande prêtresse d'Athéna à Troie, Théano tient d'une main la quenouille et le fil de l'autre (**Fig. 4**). La scène montre la mission des héros grecs (Ménélas, Ulysse et Talthylbius) au sanctuaire d'Athéna à Troie, qui a précédé les hostilités; ainsi, le motif de la fileuse est adopté pour signaler le rôle et le statut de Théano dans la narration⁷.



Fig. 4. La grande-prêtresse d'Athéna Théano représentée comme une fileuse, devant les héros grecs (Ménélas, Ulysse et Talthylbius) au sanctuaire d'Athéna à Troie. Détail du cratère corinthien à figures noires, aujourd'hui au Vatican (inv. 35525, Astarita Coll.), vers 560 av. J.-C.

L'offrande de tissus et de textiles à l'occasion d'un festival religieux reste peu représentée dans l'iconographie archaïque. Un *pithos* aux dimensions monumentales, aujourd'hui conservé aux États-Unis, présente une

telle iconographie, même si son interprétation a été légèrement contestée (Fig. 5)⁸. Sur le col, quatre femmes habillées de vêtements richement décorés sont représentées en procession vers le gauche ; elles portent des deux mains des objets de forme rectangulaire, interprétés soit comme des boîtes renfermant des objets probablement rituels, soit comme des



Fig. 5. Pithos provenant de Béotie. Boston, Museum of Fine Arts, inv. 99.506.

tissus pliés car leur décoration caractéristique est similaire à celle de leurs robes. Le contexte religieux est confirmé par la présence de la femme qui précède la procession ; elle est habillée avec une longue robe et un long manteau ou un *chiton* et elle tient dans la main droite un bâton ou même un sceptre, ce qui pourrait éventuellement indiquer qu'il s'agit d'une prêtresse. Sur l'épaule du *pithos*, cinq cavaliers se dirigent vers la droite. Ils sont nus, seulement coiffés d'un bonnet conique décoré d'une manière similaire aux robes des jeunes femmes ; ils tiennent à la main un arc et portent un carquois sur l'épaule. Le *pithos*, qui viendrait de Béotie, appartient à une catégorie distincte de *pithoi* à relief, que l'on trouve dans les Cyclades, en Béotie et en Eubée, et qui sont décorés de sujets inspirés de la mythologie, de la *théogonie* grecque, ainsi que de la vie religieuse de la période archaïque⁹.

Les sujets de l'offrande et de la manipulation rituelle des textiles sont aussi représentés sur les plaques en terre cuite datées de la première moitié du V^e siècle av. J.-C. de Locroi Epizephyrioi, la colonie grecque située en Calabre, en Italie du Sud¹⁰. Parmi les scènes représentées sur ces nombreuses plaques votives, on peut distinguer les donatrices qui apportent des tissus pliés, les femmes (prêtresses ?) qui viennent de placer soigneusement les tissus pliés dans des boîtes, les jeunes femmes qui portent une longue tunique probablement pour l'offrir à la déesse, et même la déesse assise devant une table d'offrandes, parmi lesquelles on peut voir les tissus pliés. L'iconographie assez variée des plaques de Locroi reste inextricablement liée au monde féminin, surtout aux rites nuptiaux et aux légendes mythiques associés à Perséphone et à Aphrodite, les déesses vénérées au sanctuaire de Locroi.

Un paramètre lié aux tissus et aux robes finement décorées à partir déjà la fin du VIII^e siècle av. J.-C. et dont il faut tenir compte est leur rôle comme marqueur du statut, de l'identité et parfois du rôle social des figures représentées. La représentation sur le col d'une amphore, aujourd'hui à New York, d'un homme, sans doute un membre de l'élite athénienne qui était aussi probablement prêtre, reste assez unique (**Fig. 6**). Il tient un sceptre des deux mains et porte un manteau long sur les épaules¹¹. Un peu avant le milieu du VII^e siècle av. J.-C., cinq figures masculines représentées en procession sur un support inscrit du nom de Ménélas, portent d'une manière similaire des *himatia* brodé par-dessus leur robes longues (*chiton*) et



Fig. 6. Figure d'un homme (prêtre ?) portant un manteau long et tenant un sceptre. Détail du col de l'amphore aujourd'hui au Metropolitan Museum of Art, New York, inv. 21.88.18 (Peintre de Passas). D'après CVA USA fasc. 37, MMA fasc. 5, 66-69, pl. 41 (M. Moore).

tiennent de la main droite ce qui ressemble à une lance. Leur posture répétitive, leur coiffure et leurs vêtements suggèrent un contexte cérémoniel. Le nom Ménélas introduit une référence homérique et, par conséquent, une identification des personnages au roi mycénien Ménélas et à d'autres chefs des Achéens a été suggérée¹². Presque un siècle plus tard, les manteaux finement décorés sont portés par les deux héros grecs, Achille et Ajax¹³. Le peintre Exékias souligne le statut de deux hommes, qui sont d'ailleurs identifiés par leurs noms en *dipinti*, à travers leur apparence et leurs manteaux minutieusement ornés.

D'ailleurs, l'iconographie attique et cycladique de la période archaïque présente à plusieurs reprises des figures de femmes et d'hommes habillés de vêtements richement ornés. Ce type de représentation iconographique semble souligner l'origine aristocratique des figures représentées, et servir comme identifiant des déesses, des prêtresses et/ou des femmes appartenant apparemment aux membres des élites régionales. Sur une petite cruche protoattique du Céramique d'Athènes, la décoration des *péploi* des pleureuses semble souligner leur destination rituelle ; ainsi il est possible de distinguer, parmi les motifs linéaires, une sphinge, un cheval et même une pleureuse¹⁴. Identifiée comme la déesse Aphrodite par le *dipinto* qui l'accompagne, la figure féminine dépeinte sur un vase, malheureusement assez fragmentaire, provenant de Naxos (**Fig. 7**) et daté de la deuxième moitié du VII^e siècle av. J.-C., présente une nouveauté : l'*himation*, porté par-dessus le *chiton* (sa robe longue) et couvrant la tête et les épaules de la déesse (Boardman, 1998 : 127, fig. 249). Un *himation* richement décoré couvre la tête et les épaules de la figure féminine identifiée comme Hélène sur le célèbre *pithos-amphore* de Mykonos (**Fig. 8**)¹⁵. Cette figure est intentionnellement différenciée des autres femmes de Troie, qui sont représentées face aux guerriers Grecs.



Fig. 7. Fragment représentant la déesse Aphrodite, identifiée par son nom en *dipinto*, provenant de Naxos. D'après Boardman, 1998 : 127, fig. 249.



Fig. 8. Pithos-amphore de Mykonos. Détail de la figure féminine identifiée comme Hélène. Mykonos, Musée archéologique, inv. 2240. D'après Giuliani, 2013 : 60, fig. 11e.



Fig. 9. Siphnos, Kastros. a) Figure féminine en terre cuite, fragmentaire (ht 40 cm). Siphnos, musée archéologique. D'après Brock, 1949 : pl. 7, b, et b) reconstruction possible de la statue de la déesse Athéna, d'après Moustaka 2002, 23 fig. 11.

Pendant la période archaïque, les figures féminines en terre cuite provenant des sanctuaires archaïques portent également des tuniques richement ornées, présentant parfois des frises et des panneaux comme on le voit d'ailleurs sur la céramique de la même période¹⁶. Dans un même temps, les premières statues féminines en pierre représentent, tout comme celles en terre cuite, des prêtresses, des donatrices ou les images des divinités vénérées¹⁷. Le type de vêtements représentés et leur décoration semble s'appuyer sur des choix régionaux, ainsi que sur le caractère de la déesse vénérée (Fig. 9a-b).

L'offrande d'étoffes dans les sanctuaires grecs

Les origines de l'offrande de vêtements et d'étoffes dans les sanctuaires de la mer Égée remontent à l'Âge du Bronze. D'après l'iconographie et les données des tablettes en linéaire B, les étoffes ainsi que les matières premières comme la laine constituaient des dons régulièrement offerts aux divinités masculines et féminines dans le cadre des fêtes religieuses¹⁸. Il est donc évident que les textiles et les matières premières pour le filage et le tissage figuraient parmi les objets de valeur accumulés dans les sanctuaires. Selon T. Boloti, il est probable qu'une partie de ces dons ait fait partie de la *garde-robe sacrée* de la divinité et qu'ils aient été portés de manière symbolique par l'image de culte pendant les festivals religieux (Boloti, 2018 : 94-95). Pour les périodes qui suivent l'effondrement des palais mycéniens, c'est-à-dire les périodes protogéométrique et géométrique, les données archéologiques disponibles sur la continuité d'une tradition religieuse similaire sont extrêmement rares¹⁹. Même si les similitudes entre l'offrande de tissus dans les sanctuaires archaïques et celle aux divinités de l'Âge du Bronze semblent plaider en faveur d'une continuité des pratiques rituelles, nous ne disposons pas de données suffisantes pour l'instant pour bien comprendre la continuité de ces pratiques religieuses assez distantes dans le temps et l'espace.

Pourtant, les quelques exemples datant de cette période de transition, qui dérivent exclusivement de contextes funéraires, attestent que les tissus pouvaient constituer des objets uniques et exclusifs. En dehors de l'aspect pratique de l'usage d'étoffes dans le contexte funéraire, les restes de tissus découverts dans la nécropole de Lefkandi en Eubée, datés du XI^e et IX^e siècles av. J.-C., illustrent ce caractère parfois exclusif et exceptionnel qui provient à la fois de leur taille, de leur forme, de leur couleur, des matériaux utilisés, ou encore du temps investi pour leur préparation. C'est le cas de la tunique en lin et de la ceinture qui l'accompagnait, trouvées dans la tombe à incinération à caractère princier située sous le bâtiment de Toumba à Lefkandi, et aussi d'un certain nombre de tombes de la même nécropole (Popham, Touloupa et Sackett 1982, 173, pl. 25 ; Popham, Sackett et Themelis, 1979-80 : 227-229, pl. 237a-b ; Barber, 1991 : 197 ; Moulherat-Spantidaki, 2016 : 127-130). Les rites funéraires de Lefkandi ont été comparés à plusieurs reprises aux rituels des funérailles de Patrocle ou d'Hector décrits dans les poèmes homériques ; les cendres des héros morts étaient recueillies dans un tissu souvent de pourpre, avant d'être placées dans un coffret en or et déposées dans une fosse recouverte de pierres et de terre.

Même si nous ne disposons pas d'assez de données pour placer l'utilisation des étoffes dans un contexte rituel pendant la même période, la découverte d'accessoires d'habillement, tels que des épingles, des fibules, des disques

ou des boutons et des ceintures destinées à attacher les vêtements, et ce dès la deuxième moitié du VIII^e siècle av. J.-C., représente un témoignage indirect de la présence d'étoffes et de tissus dans les sanctuaires grecs²⁰. Malheureusement, la plupart du temps, il s'agit de dépôts votifs issus de fosses remplies d'offrandes datant de différentes phases d'utilisation d'un sanctuaire, ou de couches de destruction des phases plus anciennes du sanctuaire. C'est le cas du sanctuaire d'Hyria à Naxos, du Délion à Paros et du bâtiment A du sanctuaire d'Apollon à Despotiko qui ont livré une variété de différents types d'accessoires d'habillement, toutefois hors de tout contexte archéologique spécifique²¹.

Par contre, le sanctuaire dédié au culte d'Apollon et d'Artémis et exploré plus récemment à Kythnos, sur le plateau médian de la ville haute, représente un cas rarissime et d'une richesse exceptionnelle par la disposition d'innombrables offrandes précieuses à l'intérieur de la petite chambre arrière, conventionnellement appelée « adyton » par son fouilleur A. Mazarakis Ainian.²² Parmi le mobilier surtout précieux composé de bijoux en or, en argent, d'objets en bronze, os, ivoire, corail, verre, ambre, faïence et pierres semi-précieuses, la présence de nombreuses fibules en bronze et en ivoire et de quelques épingles sont directement associées à l'offrande de tissus et de vêtements. La découverte de certaines fibules autour d'une base en argile, et même enfoncées verticalement dans la terre comme si elles étaient tombées d'en haut, a été associée par l'archéologue à la présence d'une statue de culte de petites proportions, en bois ou d'autres matériaux périssables, qui aurait été vêtue (**Fig. 10**). En effet, cette image de culte, appelée *xoanon* en grec, était souvent de proportions modestes, en bois ou d'autres matières périssables, surtout durant la période archaïque²³.

Il est assez tentant d'associer le cas du sanctuaire de Kythnos à la pratique de l'*ornement* cérémoniel de la statue de culte qui reste souvent assez vague et hypothétique. À partir du cas du festival d'Héra à Délos, le terme *kosmesis* (l'ornement) a été interprété comme une référence au sanctuaire, mais il est également possible que cette même expression ait été valable pour la statue, ce qui aurait consisté en sa purification et son ornement lors de la fête religieuse (Bettinetti, 2001 : 144-147 ; Sourvinou-Inwood, 2011 : 155). Les robes auraient pu être choisies parmi les offrandes les plus luxueuses, ou même être soigneusement préparées exclusivement pour la ou les divinité(s). Par ailleurs, la plupart de ces objets auraient aussi pu être associés aux étoffes et aux textiles stockés sur des étagères où même suspendus aux murs. Cette pratique a été proposée à partir des trouvailles archéologiques les plus récentes dans le sanctuaire géométrique (milieu VIII^e siècle av. J.-C.) d'Apollon à Kalapodi (**Fig. 11**)²⁴. Les épingles et les fibules récupérées en paires dans la zone de l'autel, pourraient, selon une hypothèse, avoir accompagné des étoffes offertes pendant les sacrifices.



Fig. 10. Kythnos. Vue de l'*adyton* pendant la fouille. Fibules tombées autour la base cylindrique en argile. (Photo : A. Mazarakis Ainian). Mazarakis Ainian, 2017 : 117, fig. 18.



Fig. 11. Abai Kalapodi, sanctuaire d'Apollon. Vue de la base en pierre et des restes brûlés de la statue de culte (temple sud 6, 1^{ère} moitié du VIII^e siècle av. J.-C.). D'après Niemeier, 2017 : 340, fig. 11.

De la même manière, les bijoux et les accessoires d'habillement (épingles, fibules et ceintures) surtout en or, en bronze, en ivoire et en ambre provenant du sanctuaire d'Artémis à Éphèse sont associés à l'*ornement du xoanon* et aux dons de valeur faits à la déesse par les jeunes femmes et les élites ioniennes (Engelmann, 2001 : 33-44 ; Muss, 2008 ; Klebinder-Gauss, 2015 : 115-117). Il est intéressant de noter que certains de ces objets ont été découverts à proximité d'une base rectangulaire placée à l'intérieur du temple archaïque et identifié à la base de la statue de culte. Il est fort probable que le festival religieux de *Daitis*, mentionné par les sources littéraires plus tardives, ait eu des origines beaucoup plus anciennes. Le festival comprenait, parmi d'autres manifestations religieuses, la procession cérémonielle de l'image sacrée de la déesse, l'offrande de tissus, de vêtements et de bijoux. Une femme, la *kosmeteira* –probablement une prêtresse– était responsable de l'ornement et de l'habillement de la statue d'Artémis pendant ce festival.

À Égine, l'inventaire des temples dédiés à Damia, ou Mnia, et Auxesia, daté de la deuxième moitié du V^e siècle av. J.-C., fait mention de 131 épingles entières ou non, rangées dans la chambre arrière du temple de Mnia à proximité des *péploi* en laine, et de 180 épingles rangées avec un seul *péplos* dans le temple d'Auxesia. En tout, 346 épingles étaient stockées avec les robes en laine, les *péploi*, dans les deux sanctuaires, probablement des offrandes accumulées pendant les périodes successives de l'occupation classique des deux temples²⁵. Le *péplos*, un simple tissu rectangulaire épinglé aux épaules et ceinturé à la taille, représente la robe de mariage par excellence en Grèce ancienne et ensuite à Rome d'après les sources littéraires. L'accumulation des épingles et des *péploi* pourrait être liée à l'âge et au statut social des donatrices, probablement des jeunes femmes, ou encore au caractère de deux divinités vénérées qui impliquait des offrandes liées au mariage et à la transition vers la vie adulte.

Dans la *Thébaïde* du poète latin Stace, les femmes d'Argos se sont rassemblées dans le temple d'Héra afin de demander à la déesse le retour de leurs proches sains et saufs. À leur retour, ceux-ci offrent à la déesse une tunique richement ornée (Stace, *Thébaïde* X, 49-73). Même si cette référence est beaucoup plus tardive, la dédicace des accessoires d'habillement au sanctuaire d'Héra est bien documentée dès les VIII^e et VII^e siècles av. J.-C., et offre un témoignage, même indirect, des offrandes d'étoffes et de robes faites pour la déesse. Parmi les offrandes, on compte environ mille exemplaires d'épingles datant des périodes géométrique et archaïque. Certaines portent des traces d'usage, ce qui indique probablement qu'elles ont été portées à plusieurs reprises par les femmes avant d'être finalement offertes à la déesse. En outre, un certain nombre d'épingles, de dimension plus larges et peu pratiques pour être portées, semblent représenter des dons

individuels et spécifiques à Héra (Waldstein, 1905 : 207-250 ; Baumbach, 2004 : 92-93 ; Brøns, 2017 : 425-426). Une seule épingle en argent porte une inscription dédicatoire à la déesse (*TAS HERAS*), une rare exception parmi les offrandes de ce type qui ne sont en général pas inscrites²⁶. Même si certains de ces accessoires devaient orner les étoffes portées par le xoanon de la déesse, nous ne disposons pas de données suffisantes pour reconstituer son image. Pourtant, il est tentant d'associer l'image présentée sur la petite fibule en plomb provenant du sanctuaire à celle de la déesse (**Fig. 12**). Il semble que trois fibules similaires ont été fabriquées avec un seul moule, et déposées aux trois sanctuaires d'Héra à Argos, à érachora, ainsi que dans un sanctuaire près de Nauplie (Alexandri, 1964 : 525-530 ; Strøm, 1998 : 65-66 ; Baumbach, 2004 : 87, fig. 4.32). Sur cette image, nous pouvons distinguer un homme et une femme, debout, l'un face à l'autre ; l'homme, comparé à Zeus, porte un chiton et un himation orné. La figure féminine, interprétée comme la déesse Héra, est habillée avec un péplos et, en tant que déesse, porte un *polos* haut sur la tête ; elle tient une grenade dans la main gauche et une quenouille dans la droite, probablement en référence à son statut de femme mariée.



Fig. 12. Fibule fragmentaire en plomb représentant probablement Héra et Zeus. La déesse est représentée en fileuse. Argos, Héraion. D'après Alexandri, 1964 : 527.

Vêtir la statue de la divinité

Même si l'offrande de textiles constituait une tradition ancrée dans la préhistoire, la préparation des *péploi* et des *chitons* ensuite offerts à la divinité lors des fêtes religieuses était un travail qui dépendait directement des traditions rituelles locales, de la ou des divinité(s) et de la nature des fêtes et des mythes qui leur étaient souvent associés. Selon les sources littéraires, l'offrande d'étoffes est principalement associée aux sanctuaires dédiés aux divinités féminines telle qu'Athéna, Héra et Artémis et plus rarement à Apollon. Au fil du temps, les divinités telles que Perséphone, Dionysos et Asclépios ont reçu des offrandes similaires (Brøns, 2017 : 153-159). Les sources beaucoup plus tardives mentionnent des groupes de femmes, prêtresses ou non, chargées de l'ornement de la statue du culte. Selon Hésychios, les prêtresses du sanctuaire d'Athéna à Argos (*gerairades*) avaient pour charge de vêtir la statue du culte²⁷. Pausanias fait référence à un groupe de seize femmes qui étaient chargées du tissage du *péplos* offert à Héra, à Olympie, et également de l'organisation des jeux, les *Heraea*, réalisés en l'honneur de la déesse (Pausanias, 5.16.2 ; Goff, 2004 : 52-53). Il semble que, pour la période archaïque, les familles aristocratiques de chaque cité aient joué un rôle essentiel dans l'organisation et l'accomplissement des fêtes religieuses annuelles. Pourtant, les données dont nous disposons concernant leur âge, leur origine ou même leur statut sont en général assez limitées. Le cas d'Athènes reste le mieux documenté et étudié²⁸.

À Athènes, le tissage du *péplos* pour le *xoanon* d'Athéna *Polias* était assigné à deux jeunes filles athéniennes, connues sous le nom d'*ergastines* ; la pose de la trame du voile sacré d'Athéna, qui avait eu lieu pendant la fête des *Chalkéia*, était effectué par les jeunes *arrhéphores*. Le travail était surveillé par les prêtresses de *Pandrosos* et d'Athéna *Polias* sur l'Acropole²⁹. Même si les sources dont nous disposons manquent de détails sur le nombre exact des jeunes athéniennes et leur âge, le travail du tissage du *péplos* semble plutôt constituer une initiation des jeunes filles. Chr. Sourvinou-Inwood a discuté de l'implication de femmes d'âges différents dans ce travail, âges qui auraient ainsi pu représenter les trois étapes dans la vie d'une femme athénienne et ainsi manifester la participation symbolique de toutes les athéniennes au service de la déesse (Sourvinou-Inwood, 2011 : 268). Deux mois avant la fête des *Panathénées*, la fête des *Plyntéria* impliquait d'enlever la statue d'Athéna de son temple pour la laver et la préparer. Le rituel de purification comprenait le déshabillage de la statue et son retour dans son ancien temple (*archaios naos*) (Simon, 1983 : 46-48 ; Holtzmann, 2000 : 20 ; Sourvinou-Inwood, 2011 : 135-224). Le lieu du bain rituel reste encore incertain ; selon Sourvinou-Inwood, le *xoanon* était transporté en procession vers la mer, au Phalère, tandis que Hollinshead propose de placer le rituel sur l'Acropole, dans la cour nord de l'Érechthéion (Sourvinou-Inwood, 2011 : 135-227, 246-262 ; Hollinshead, 2015). Le *genos*

athénien des Praxièrgides avait la charge prestigieuse de la chambre de la déesse, et il semble que les filles et femmes de ce genos aient été chargées du bain rituel de la statue et du *péplos* (Sourvinou-Inwood, 2011 : 214-216). La fête complémentaire des *Kallyntèria* a été associée à la fois avec la purification du temple et avec l'habillement de la statue avec le nouveau *péplos* et son ornement³⁰. Selon Mansfield, les *péploi* étaient offerts à la déesse à deux occasions différentes, lors de la fête annuelle des *Panathénées* et également à l'occasion des *Grandes Panathénées* qui se tenaient tous les quatre ans. Par ailleurs, la possibilité d'une offrande de *péplos* qui aurait uniquement eu lieu lors des *Grands Panathénées* reste encore ouverte, tout comme l'identification de la/des statue(s) de culte d'Athéna à laquelle les *péploi* étaient offerts à chaque occasion³¹.

La fête religieuse d'Héra à Samos présente des points de ressemblance avec les pratiques rituelles athéniennes. Selon la description du festival par Athénée, qui se réfère à Ménodote³², le *xoanon* de la déesse était sorti du temple, porté au bord de la mer et attaché aux branches d'un arbre *lygos*. Ensuite, la statue était détachée, purifiée dans la mer et ramenée au temple. Le festival, connu sous le nom de *Tonaia*, fait référence aux mythes et traditions locales qui portent sur la naissance de la déesse, son mariage sacré avec Zeus et son rôle comme protectrice de l'île. Selon les sources beaucoup plus tardives (Lactance, *Divinae Institutiones* 1.17.8), le type de *péplos* porté par le *xoanon* d'Héra pendant son festival faisait référence aux rites nuptiaux, tandis que des robes de mariage étaient également présentées à la déesse. Une image exceptionnelle, comparable à la statue de culte d'Héra, nous est offerte par une petite figurine en bois trouvée dans la fondation du temple II de la déesse (Fig. 13). Même si cette figurine faisait partie des nombreuses offrandes exceptionnelles du sanctuaire, son type semble reproduire celui de la statue de culte. Habillée de trois vêtements, elle porte un *chiton* long, un *péplos* orné et un *himation* comme *épiblema* autour ses épaules. Sur la tête, elle porte un *polos*, excessivement haut et soigneusement décoré, qui affirme son statut de déesse³³.



Fig. 13. Samos, Héraion. Petite figurine en bois trouvée dans la fondation du temple II. Vathy, Musée archéologique, inv. H 41. D'après Brøns, 2017 : 190, fig. 40.

Il semble logique de suggérer que l'habillement et l'ornement de l'image de culte aient constitué des actes rituels liés aux fêtes régionales, réservés à un certain nombre de personnes, probablement des femmes, de prêtresses de la déesse et/ou des membres des élites régionales. Puisque les femmes ont été identifiées comme les principales donatrices d'étoffes et de tuniques dans les sanctuaires grecs, et que les destinataires étaient principalement (mais pas exclusivement) des divinités féminines, il semble que cette partie des pratiques rituelles soit restée étroitement liée au monde féminin et à l'expression de l'identité féminine. En outre, une partie des étoffes dédiées par les femmes semble avoir servi pour l'habillement du *xoanon*. C'est ainsi que les tissus spécialement préparés pour la déesse sont mentionnés pour certains sanctuaires comme ceux d'Athéna à Athènes et à Tégée, et d'Héra à Argos et à Olympie.

La présence des outils de tissage et de filage dans les sanctuaires grecs

Outre les accessoires d'habillement, des outils de filage et de tissage, surtout des fusaïoles et des pesons, sont représentés parmi les catégories d'offrandes dans les sanctuaires grecs. Il est possible que ces petits objets aient initialement été attachés aux tissus offerts dans les sanctuaires. Il semble logique de considérer que l'offrande de ces petits objets ait pris une valeur importante en accompagnant les tissus soigneusement préparés afin de faire preuve de la compétence de la tisseuse. Les petites fusaïoles trouvées dans le sanctuaire d'Apollon Hyakinthos à Amyclées de Sparte sont parmi les plus anciennes dédicaces de ce type et sont datées des environs de la fin du X^e et du IX^e siècle av. J.-C. (Vlachou, 2017 : 31-38). Les nombreuses fusaïoles trouvées dans le sanctuaire de la Nymphé, au pied de l'Acropole d'Athènes, pourraient avoir initialement été utilisées de la même manière, c'est-à-dire accrochées aux tissus qui constituaient, eux, la véritable offrande. Le sanctuaire était étroitement lié au rite du mariage ; les jeunes athéniennes déposaient dans le sanctuaire les récipients ayant contenu l'eau du bain nuptial (les *loutrophoroi*) en espérant probablement la bonne fortune dans la vie conjugale, la fécondité, l'aide pendant le mariage et lors de l'accouchement.³⁴

Dans le sanctuaire d'Héra à Pérachora, en plus des fusaïoles et des pesons, on trouve un nombre impressionnant de paniers en argile, appelés *kalathoi* (Baumbach, 2004 : 34-40). Plus de mille paniers de petites dimensions ainsi que des miniatures datent d'une période comprise entre le VIII^e et la fin du VI^e siècle av. J.-C. L'iconographie et les textes nous informent que les paniers de ce type servaient à contenir la laine pendant le filage et ils sont

régulièrement représentés aux pieds des femmes dans les scènes de travail du textile. Même si les *kalathoi* peuvent également avoir servi comme récipients pour des denrées périssables comme des fruits, cette association entre le culte d'Héra et le travail du textile semble être lié à l'image de la déesse comme protectrice de l'agriculture. Parmi les objets votifs déposés dans le sanctuaire, un plat à figures noires représente une jeune femme debout, préparant un fil à l'aide d'une fusaïole (Dunbabin, 1962 : 195, n°1956 ; Baumbach, 2004 : 34 ; fig. 2.51). Par ailleurs, comme dans les autres sanctuaires d'Héra, les épingles et les fibules, qui ont été découvertes parmi les différentes catégories d'offrandes, pourraient avoir initialement accompagné la dédicace de textiles.

Placer le travail des textiles au sein des sanctuaires grecs

Les données dont nous disposons pour situer les espaces de travail dans l'espace d'un sanctuaire sont assez fragmentaires. Selon Pausanias, le tissage du célèbre *chiton* offert à Apollon à son sanctuaire d'Amyclées à Sparte avait lieu dans le sanctuaire d'Hilaeire et Phébé.³⁵ Les jeunes filles qui sont mentionnées comme prêtresses du sanctuaire, les *Leucippides*, étaient probablement chargées du tissage. Ce témoignage, bien qu'il soit plus récent que la période traitée dans cette étude, représente un cas rare car il précise l'emplacement exact du travail du tissage des vêtements sacrés à l'intérieur d'un sanctuaire. Mais, dans quelle mesure est-il possible de situer ces activités liées au travail du textile au sein d'un sanctuaire ?

Les registres des sanctuaires d'Artémis à Brauron et de l'Acropole d'Athènes font référence aux étoffes et aux vêtements, parfois déjà usés, parmi les catégories d'offrandes déposées dans le sanctuaire au cours du IV^e siècle av. J.-C. (Brøns, 2015 ; Brøns, 2017 : 36-37, 46-129). En outre, des paniers qui contenaient de la laine blanche et grise sont également mentionnés en tant que dons au sanctuaire. Il est envisageable que la laine déposée au sanctuaire ait été utilisée lors du travail du filage et du tissage dans le cadre de l'éducation de jeunes filles qui demeuraient au sanctuaire et étaient au service de la déesse. Il est ainsi possible de placer l'apprentissage du textile au sein des activités des jeunes filles, une activité qu'elles continuaient une fois mariées.

L'emplacement du travail du textile au sein d'un sanctuaire a été plus récemment discuté pour les sanctuaires de la Déesse à Este (Padoue), de Timpone della Motta en Calabre et d'Héra à Paestum (Sofroniew, 2011 ; Meyers, 2013). La grande quantité de poids de métiers à tisser, ainsi que d'autres outils de filage et de tissage, concentrée dans des espaces bien déterminés de chaque sanctuaire, permet la reconstruction des étapes successives de la préparation des étoffes. À Timpone della Motta, le travail du

textile était associé au bâtiment Vb dès le VIII^e siècle av. J.-C. (Saxkjær *et al.*, 2017). Au sanctuaire d'Héra à Paestum, l'activité féminine et le travail du textile ont été associés au Bâtiment Carré, qui se trouve à proximité des autels de la déesse. Grâce au nombre de pesons, à l'homogénéité de leur forme et de leur poids, et à leur disposition spatiale à l'intérieur du Bâtiment Carré, les fouilleurs ont pu reconstituer l'emplacement des métiers à tisser ; par ailleurs, la présence de fusaïoles et d'outils divers montre que les étapes successives du travail des textiles ont eu lieu dans le même espace pendant les deux phases d'occupation du bâtiment³⁶. G. Greco et plus récemment B. Ferrara et F. Meo ont associé le Bâtiment Carré avec la résidence et le travail des femmes. Il s'agissait probablement aussi du lieu de préparation du *péplos* sacré offert à la déesse, et de certains des *péploi*, des robes de mariage, des jeunes filles de la région. De même, dans le sanctuaire de la déesse Reitia à Este dans la région de Padoue, le grand nombre de pesons et d'outils de filage et de tissage attestent, qu'en dépit de l'offrande, ces objets pourraient avoir servi pour la préparation des tuniques offertes à la déesse ou même pour revêtir son image de culte pendant les VI^e et V^e siècles av. J.-C. (Gambacurta, 2017).

Par ailleurs, le nombre de pesons, de fusaïoles et d'autres outils de filage et de tissage provenant des sanctuaires grecs de la même période a plutôt été lié à la présence des femmes comme donatrices, à la mise en avant de leur rôle actif dans l'économie domestique de l'*oikos* et finalement aux rites associés au mariage et à la transition des jeunes femmes vers la vie de femme mariée. Au sanctuaire de Déméter et Korè à Corinthe, les quelques outils trouvés, comme les pesons, les fusaïoles et les bobines, ont été associés aux nombreuses figurines en terre cuite représentant des jeunes femmes mariées (Bookidis 2018). D'une manière plutôt symbolique, l'offrande des outils de travail du textile aux deux divinités semble représenter l'entrée dans la vie conjugale, leur nouveau rôle et les activités liées à l'*oikos* et son entretien.

Le Thesmophorion de Ténos

Dans ce cadre, le cas de Ténos offre une nouvelle perspective pour approcher le travail du textile dans un contexte religieux. Dès le VIII^e siècle av. J.-C., des poids de métiers à tisser de forme pyramidale ont été déposés dans des fosses à destination rituelle, dans les environs du mur archaïque. Cette zone rituelle, discutée par N. Kourou, semble avoir été destinée à la vénération des ancêtres et des divinités chthoniennes, culte étroitement associé aux petites communautés pastorales installées dans la région. Vers la fin du VIII^e/début du VII^e siècle av. J.-C., l'activité rituelle a été transférée quelques mètres plus au sud, vers la zone du *Thesmophorion*,

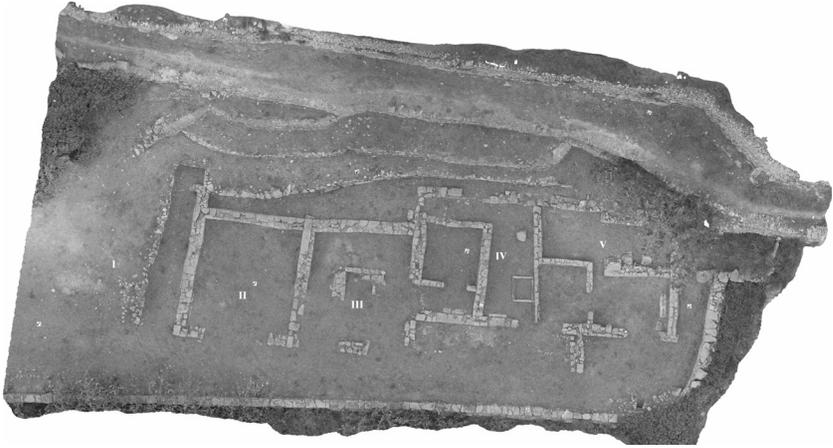


Fig. 14. Ténos, Xobourgo. Thesmophorion. Orthophoto

le sanctuaire dédié au culte de Déméter (**Fig. 14**). Même si, d’après son architecture, l’installation du sanctuaire dans cette zone ne peut pas être datée avant le V^e siècle av. J.-C., le matériel de la période géométrique et archaïque identifié dans toute cette zone atteste une activité qui remonte à des périodes plus anciennes.

Par ailleurs, un grand nombre de petits pesons et de fusaïoles qui ont été identifiés dans cette zone datent du V^e et IV^e siècles av. J.-C., et donc de la même période que les phases principales d’occupation du sanctuaire³⁷. Même si le site a été fouillé pendant les années 1950 et que la documentation archéologique est peu importante, nous disposons d’une grande quantité de pesons et de fusaïoles, de bobines, et encore d’autres outils liés au travail du textile (Vlachou, 2019 : 244-253). Parmi ceux-ci se distingue un large ensemble de pesons presque identiques, qui dépasse les 100 objets (**Fig. 15**). Cet ensemble est caractérisé par une grande homogénéité au niveau des types représentés, de leur forme presque ronde et bombée au centre, de la pâte, de la technique de fabrication et de leur poids, compris entre 38 et 42 grammes, permettant un travail avec des fils assez fins. D’un point de vue technique, ces séries de pesons uniformes permettent d’améliorer la régularité du tissage sur les métiers à tisser grâce à la tension équilibrée et homogène des trames³⁸. Il est ainsi possible d’associer cet ensemble provenant du *Thesmophorion* à la présence de métiers à tisser et à la préparation d’un type particulier ou d’une qualité spécifique d’étoffe.



Fig. 15. Ténos, Xobourgo. Thesmophorion: Pesons en terre cuite. (Photo de l'auteur)



Fig. 16a. Ténos, Xobourgo. Thesmophorion : Pesons pyramidaux en terre cuite (Photo de l'auteur)



Fig. 16b. Peson avec une estampille représentant un peson pyramidal ailé. (Photos de l'auteur)

En outre, les pesons pyramidaux représentent également un type assez fréquent pendant la période classique (**Fig. 16a-b**). Les pesons de ce type peuvent avoir un poids presque similaire à celui des pesons ronds et bombés, ou même un poids particulièrement élevé. Les poids circulaires pèsent près de 260-400 grammes. Au sein de chaque forme, plusieurs pesons peuvent être regroupés en lots particuliers qui permettent la fabrication de textiles variés. Les chercheurs s'accordent en général à dire que, pour dresser la trame sur un métier à tisser, il faut des dizaines de pesons³⁹. À Ténos, le nombre de pesons retrouvés permettait d'installer les trames sur plusieurs métiers à tisser complets.

En revanche, l'absence de données plus précises sur leur contexte de découverte ne permet pas d'associer le travail du textile aux pièces spécifiques du *Thesmophorion*. On peut envisager qu'une des deux larges pièces couvertes d'un toit pourrait avoir servi à ce travail. La pièce II consiste en un espace presque carré, probablement protégé par un toit, avec l'entrée au sud-ouest. Il est impossible de dire avec certitude si la pièce disposait d'un étage; à l'intérieur, aucune construction fixe n'a été identifiée. De plus, la pièce V présente quelques particularités dans sa forme, puisque c'est la seule qui était subdivisée en trois autres pièces. Celles-ci communiquaient entre elles et étaient probablement couvertes par un toit. Des fragments de *pithoi* de taille monumentale ont été découverts à l'intérieur de la pièce V.1, ce qui indique la destination sacrée et exclusive de la pièce

(Kourou, 2008 : 78-87). Un aspect distinct des poids de métier à tisser du *Thesmophorion* est la présence des estampilles qui représentent des sujets variés : un peson pyramidal ailé, des oiseaux et des animaux, des femmes assises tenant des quenouilles à la main et préparant le fil. Les sujets sont assez originaux et ceux qui ont été façonnés dans la même argile semblent avoir été réalisés par un même artisan.

Si on accepte cette suggestion de placer le travail du textile dans une des pièces de la zone du sanctuaire de Déméter à Xobourgo, on doit s'interroger sur le caractère et la destination de cette production. Il est possible qu'une partie de ce travail ait été offert à la déesse et utilisé pendant les fêtes annuelles. Toutefois, il est aussi possible de lier cette activité à la vie sociale et probablement aussi économique de la cité de Xobourgo. Si l'on suit les interprétations présentées pour le travail du textile dans les sanctuaires italiotes, les espaces spécifiques du sanctuaire de Xobourgo pourraient avoir accueilli la confection d'étoffes pour des occasions spéciales, nécessitant une spécialisation liée à la qualité du produit final. En outre, la présence possible de femmes d'âges variés pourrait également avoir servi à l'initiation des jeunes filles à l'art du textile, et ainsi à leur rôle et à leurs devoirs au sein de l'*oikos* et de la cité. On ne peut que regretter que les produits finaux de cette activité n'aient pas été conservés.

L'installation d'ateliers (surtout de céramique et de métallurgie) à caractère temporaire ou même durable dans les sanctuaires est documentée dans certains cas dès la deuxième moitié du VIII^e siècle av. J.-C. (Huber, 1991 ; Verdan, 2007). Pourtant, les données concernant le travail du textile sont rares ; il a lieu dans le *gynécée* (quartier des femmes), l'*histeôn* ou *histôn* (atelier de tisserand), l'*oikos talasiourgos* (atelier de tisserand), ce qui souligne l'importance du travail du textile au sein des contextes domestiques et professionnels, alors que son association aux espaces publics et sacrés reste peu documentée (Spantidaki, 2016 : 9-18 ; Sanidas, 2016 : 16-20, 26-27). À Tenos, il est possible de placer cette activité dans bâtiment E, au caractère à la fois domestique et public pour la période allant de la fin du VI^e au début du V^e siècle av. J.-C., et au sein du *Thesmophorion* à partir de la deuxième moitié du V^e et durant la première moitié du IV^e siècle av. J.-C.

Conclusion

La disparition presque totale des tissus archéologiques des contextes rituels et religieux en Grèce est certainement une conséquence du caractère périssable des matières organiques. Pourtant, on dispose aujourd'hui de plusieurs sources d'information sur la préparation et l'offrande des étoffes dans les sanctuaires grecs. Le *péplos*, le *chiton*, le *pharos* habillaient la statue de culte pendant les fêtes religieuses ou constituaient des offrandes à la

divinité qui étaient accumulées dans son sanctuaire. D'après les sources littéraires et épigraphiques, les femmes de presque tous les âges participaient à la confection des étoffes et à leur présentation à la divinité. Ainsi, il est logique de considérer ce travail des jeunes filles comme une partie de leur initiation à leur rôle final au sein de la *cité* grecque, soit dans le contexte domestique de l'*oikos* ou même dans un contexte religieux. En outre, la confection des étoffes représente en même temps une expression rituelle collective réservée aux femmes de la cité lors des fêtes religieuses. Qu'il s'agisse de jeunes femmes ou de femmes mariées, l'offrande des textiles et des outils de filage et de tissage dans les sanctuaires grecs matérialise l'attente des biens immatériels nécessaires aux étapes liminales de la vie humaine : entre autres le mariage, l'accouchement et la fécondité. Ainsi, la diversité des pratiques d'offrande dans les sanctuaires grecs reste dépendante de l'identité du donateur, de la nature de la divinité et également de la communauté (De Polignac, 2009).

À travers les cas discutés dans cette étude d'une manière sélective et non exhaustive, il apparaît que le *Thesmophorion* de Ténos constitue une source exceptionnelle d'information sur l'activité textile au sein de la zone du sanctuaire. Étant un lieu sacré réservé à l'expression religieuse et à l'activité des femmes, il est possible que le sanctuaire ait joué un rôle important lors de l'initiation des jeunes filles de la *cité* non seulement aux besoins et à l'entretien de l'*oikos* mais aussi aux pratiques religieuses. En outre, un tel aspect de la vie religieuse semble avoir été associé à certains sanctuaires et avoir été plutôt lié à des traditions régionales dont les origines remontent à des temps anciens, ou encore au caractère individuel de la divinité vénérée.

Notes

1. Dans les poèmes homériques, Pénélope (*Odyssée* 19,137-140 et 24.125-150) et aussi Hélène (*Iliade*, 3.125-130) sont fréquemment représentées devant le métier à tisser. Voir également, Muller-Dufeu, 2016.
2. Concernant des données archéologiques, voir Moulherat et Spantidaki, 2016. En faveur de la continuité de ces pratiques, voir Boloti, 2017 : 14 ; Vlachou, 2017 : 31-41.
3. Huber 2003, 129-133 C41, 134 C37, 141-142 ; Huber 2013, 87-89.
4. Aryballe corinthien, Musée archéologique de Corinthe inv. no. CP 2038 (Ht. 0,65 cm.). Voir, Weinberg-Weinberg, 1956.

5. *Métamorphoses* 6. 133-145. Voir Muller-Dufeu, 2016: 105-107.
6. Lebessi, 1976: 86-90, pl. 2-3 stèle A1, pl. 4-5 stèle A2-3, pl. 30-31 stèle B10, pl. 34-35 stèle B12.
7. Cratère corinthien à figures noires, aujourd'hui au Vatican (inv. 35525, Astarita Coll.), vers 560 av. J.-C.; Boardman 1998, 184, fig. 400.
8. Boston, Museum of Fine Arts inv. no. 99.506. Fairbanks, 1928: n°529 (de Thèbes); Brøns 2017, 22-23 fig. 1.
9. Pour l'iconographie sur les *pithoi* à reliefs, voir Simantoni-Bournia 2001; 2004; 2013, 98-122; 2017.
10. Dillon 2002, 222, 225-227; Larson 2007, 84; Prückner 1968, 39; MacLachlan 1995, 211-217; Brøns 2017, 25-30.
11. Amphore, New York, Metropolitan Museum of Art inv. no. 21.88.18 (vers 690-680 av. J.-C.; CVA USA fasc. 37, MMA fasc. 5, 66-69 pls. 39-41 (M. Moore). Une figure portant une longue mante similaire, cf. amphore fragmentaire provenant de Phalère aujourd'hui à Athènes (NAM 15958). Boardman 1998, 102 fig. 198.
12. Morris, 1984: 42-43, pl. 7; Giuliani, 2013: 97-98 fig. 18.
13. Amphore à figures noires, peinte par Exékias entre 540-530 av. J.-C., aujourd'hui à Rome, Musées du Vatican inv. 16757; Beazley, 1986: pl. 64.
14. Kerameikos VI, pl. 12-15 inv. 80 *Opferrinne* β; Rocco, 2008: 164, n° KMG 14; Haug, 2015: 197-198, fig. 93. Aussi, Rocco, 2008: 123, n° SV 3, pl. 18.7 cratère, Athènes NAM inv. no. 17762 (SV 3); Haug, 2015: 198-199, fig. 94.
15. Ervin-Caskey, 1976 (pour la figure, voir pl. 22); Giuliani, 2013: 57-70.
16. Siphnos: Brock et Mackworth-Young, 1949: 19-21, pls. 6-8; Kourou, 2000. Despotiko: Kourayios, 2005: 121 fig. 13; Alexandridou, 2018. Athènes: Moustaka, 2002; 2009. Amyclées: Langdon, 1998; Vlachou, 2015: 25-31. Lemnos: Kourou, 2002a: 27-28, 37, figs. 7-8, 38, fig. 9. Comparer la représentation des déesses sur le célèbre lébès signé par *Sophilos* daté vers 590 av. J.-C., aujourd'hui au British Museum à Londres inv. GR 1971.11-1.1. L'occasion de cette réunion est le mariage entre Thétis et Pelée cf. Williams, 1983.
17. La bibliographie sur le sujet est assez vaste. Plus récemment, voir Kokkorou-Alevras, 2017.
18. Nosch et Perna, 2001; Nosch, 2009: 31-32 (textiles comme offrandes Artémis); Boloti, 2017; Boloti, 2018.
19. Vlachou, 2017: 31-42. Pour les restes de textiles, voir Gleba, 2018
20. Pour un aperçu des des accessoires d'habillement parmi les bijoux trouvés dans les sanctuaires grecs, voir Andreou-Tselekas, 2017.
21. Hyria, Naxos: Simantoni-Bournia, 2001-2002: 142-148, pl. 6-8. Délion, Paros: Rubensohn, 1962: 67-81, pl. 12. Despotiko: Kourayios, 2005: 114-120, pl. 25-26. Pour les sanctuaires de Délos, voir Prêtre, 2012: 193-196.
22. Le sanctuaire se situe à l'extrémité nord du plateau médian de la ville haute de Kythnos. Voir Mazarakis Ainian, 2005: 96-99, pl. 19-20; Koukoulidou *et al.*, 2017: 193-196.

23. On dispose aujourd'hui seulement des références aux *xoanon*, fabriqués en matières périssables et ainsi ne sont pas conservés. Parmi les *xoana* les plus anciens dans la littérature ancienne sont ceux d'Héra à Samos (Pausanias 7.4.4) et Athéna *Polias* à Athènes (Hérodote 5.71), qui datent probablement du VIII^e siècle av. J.-C. Voir, Donohue 1988, 30-31 ; Scheer 2000, 54-57 ; Holtzmann, 2014 : 16, 19 ; Sourvinou-Inwood, 225-262.
24. Felsch 2007, 57-199, pl. 20-47 ; Niemeier 2017, 328-329, 340 fig. 11.
25. IG IV 1588, 11-12, 14-15, 26-27, 35-36 και 40-42. IG IV² 787 ; Jacobsthal, 1956 : 97-100 ; Polinskaya, 2013 : 280-284 ; Brøns, 2017 : 40, 44. Sur ce sujet, Hérodote 5.88.
26. British Museum, inv. 1888,1115.2. Une épingle inscrite, datant de la même période (fin VII^e - VI^e siècle av. J.-C.), a été trouvée au sanctuaire d'Artémis Orthia à Sparte. L'inscription *ELEYTHIA* fait probablement référence au nom de la divinité également vénérée dans le sanctuaire. Voir Brøns, 2017 : 422, fig. 127, 424.
27. Hésychios, s.v. *gererai* ; Robertson, 1996 : 51.
28. Palagia, 2008 ; Sourvinou-Inwood, 2011 : 135-224, 263-311, 340-353 ; Brøns, 2017 : 365-392.
29. Neils, 2009 ; Palagia, 2008 : 34. Pour le *Chalkéia*, voir plus récemment Clements, 2017 : 45-46.
30. Parker, 2005 : 474-475 ; Sourvinou-Inwood, 2011 : 155, 216-217 ; Brøns, 2017 : 367-368.
31. Mansfield, 1985 : 5-7, 16-17, 51, 55. *Contra* Robertson, 1983 : 276.
32. Athénée XV 672a-e, 673 b-c. Voir également, Baumbach 2004, 170-173 ; Brøns 2017, 240-241.
33. Samos, Archaeological Museum of Vathi inv. No. H 41. O'Brien 1993, 26-28 ; Brøns 2017, 189-190 fig. 40.
34. Pour le sanctuaire, voir Brouskari 2002 ; Greco 2010, 200-203 ; Pour les *loutrophoroi* du sanctuaire, voir Papadopoulou-Kannelopoulou 1997. Une partie de fusaïoles datant au VI^e et V^e siècle av. J.-C. est exposée au musée de l'Acropole à Athènes.
35. Pausanias, 3.16.1. Voir également, Vlachou, 2017 : 33-38.
36. Deux phases successives sont identifiées : a) fin VI^e - premier quart du IV^e siècle av. J.-C., b) deuxième moitié III^e - II^e siècle av. J.-C. Greco, 1997, 2003, 2010 ; Ferrara et Meo 2017.
37. Vlachou, 2019 ; Kourou, 2008 ; Kourou, 2019. Pour les fouilles plus anciennes, Kontoleon, 1953 : 259 ; Kourou, 2002b : 262-266, pl. 67B.
38. Mårtensson *et al.*, 2009 : 392. Pour les cas similaires, Davidson et Thompson, 1943 : 69-70 ; Cahill, 2002 : 106, 169-179, 250-252 (Olynthe) ; Ferrara et Meo, 2017 (Heraion, Foce del Sele, Salerno) ; Saxkjær *et al.*, 2017 (Timpone della Motta, Sibaris).
39. Cahill, 2002 : 170, 175 ; Mårtensson, Nosch et Andersson Strand, 2009 : 383. Pour une nouvelle suggestion, Martini, 2015 : 66-68.

Bibliographie

- ALEXANDRI, O., Une branche dédalique laconienne, *Bulletin de correspondance hellénique*, vol. 88, 1964, p. 525-530.
- ALEXANDRIDOU, A., The 'Lady of Despotiko' reconsidered: Cult image or cult utensil?, dans E. ANGLIKER, E. et TULLY, J. (dir.), *Cycladic archaeology and research. New approaches and discoveries*, Oxford, 2018, p. 87-100.
- ANDREOU, A. et TSELEKAS, P., Κοσμήματα στα αρχαία ελληνικά ιερά: οι επιγραφικές, φιλολογικές και αρχαιολογικές μαρτυρίες, dans LIAMPI, K., PAPAEVANGELOU-GENAKOS, C. et PLANTZOS, D. (dir.), *Coinage/Jewellery. Uses – Interactions – Symbolisms from Antiquity to the Present*, International Conference Proceedings Ios, 26-28 June 2009, Athènes, 2017, p. 179-196.
- BARBER, E. J. W., *Prehistoric Textiles: The Development of Cloth in the Neolithic and Bronze Ages, with Special Reference to the Aegean*, Princeton, 1991.
- BARBER, E. J. W., The Peplos of Athena, dans NEILS, J. (éd.), *Goddess and Polis. The Panathenaic Festival in Ancient Athens*, Hanover, 1992, p. 103-117.
- BAUMBACH, J. D., *The Significance of Votive Offerings in Selected Hera Sanctuaries in the Peloponnese, Ionia, and Western Greece*, *British Archaeological Reports International Series* 1249, Oxford, 2004.
- BEAZLEY, J. D., *The Development of the Attic Black-Figure*, Berkeley-Los Angeles, 1986.
- BETTINETTI, S., *La statua di culto nella pratica rituale greca*, Bari, 2001.
- BOARDMAN, J., *Early Greek Vase Painting*, Londres: Thames & Hudson, 1998.
- BOLOTI, T., Offering of cloth and/or clothing to the sanctuaries: A case of ritual continuity from the 2nd to the 1st millennium BCE in the Aegean?, dans BRØNS, C. et NOSCH, M.-L. (dir.), *Textiles et Cult in the Ancient Mediterranean*, Oxford-Philadelphie, 2017, p. 3-16.
- BOLOTI, T., Offering of Cloth/Clothing and Wool to Divinities: the Linear B Data, dans *Arachne. Occasional publication for the history of costume and textiles in the Aegean and Eastern Mediterranean* 5, 2018, p. 88-99.
- BOOKIDIS, N., Weaving and the Corinthian sanctuary of Demeter and Kore, *Arachne. Occasional Publication for the History of Costume and Textiles in the Aegean and Eastern Mediterranean* 5, 2018, p. 46-53.
- BRØNS, C., Textiles and Temple Inventories: Detecting an Invisible Votive Tradition in Greek Sanctuaries in the Second Half of the First Millenium BC, dans FEJFER, J., MOLTESEN, M. et RATHJE, A. (dir.), *Tradition. Transmission of Culture in the Ancient World*, *Acta Hyperborea* 14, Copenhagen, 2015, p. 43-83.
- BRØNS, C., *Gods and Garments: Textiles in Greek Sanctuaries in the 7th to the 1st Centuries BC*, *Ancient Textiles series* 28, Oxford: Oxbow Books, 2017.
- BROUSKARI, M. S., Οι ανασκαφές νοτίως της Ακροπόλεως. Τα γλυπτά, *Archaologiki Ephemeris*, vol. 141, 2002, p. 1-204.
- BROCK, J. K. et MACKWORTH-YOUNG, G., Excavations in Siphnos, *Annual of the British School at Athens*, vol. 44, 1949, p. 1-92.
- CAHILL, N., *Household and City Organization at Olynthus*, New Haven-Londres: Yale University Press, 2002.
- CLEMENTS, J. H., Weaving the Chalkeia: Reconstruction and Ritual of an Athenian Festival, dans BRØNS, C. et NOSCH, M.-L. (dir.), *Textiles et Cult in the Ancient Mediterranean*, Oxford-Philadelphie: Oxbow Books, 2017, p. 36-48.

- DAVIDSON, G. et THOMPSON, D.B., *Small objects from the Pnyx: I, Hesperia* Suppl. VII, Baltimore, 1943.
- DE POLIGNAC, F., Quelques réflexions sur les échanges symboliques autour de l'offrande, dans C. Prêtre (dir.), *Le donateur, l'offrande et la déesse. Systèmes votifs dans les sanctuaires de déesses du monde grec. Actes du 31e colloque international organisé par l'UMR Halma-Ipel (Université Charles-de-Gaule/Lille 3, 13-15 décembre 2007), Kernos supplément 23*, Liège, 2009, p. 29-37.
- DILLON, M., *Girls and Women in Classical Greek Religion*, Londres: Routledge, 2002.
- DONOHUE, A. A., *Xoana and the Origins of Greek Sculpture*, Atlanta: Scholars Press, 1988.
- ENGELMANN, H., Inschriften und Heiligtum, dans MUSS, U. (dir.), *Der Kosmos der Artemis von Ephesos*, Vienne: Österreichisches Archäologisches Institut, 2001, p. 135-150.
- ERVIN-CASKEY, M., A Relief Pithos of Mykonos, *Archaiologikon Deltion* 18 (Meletes), 1968, p. 37-75.
- FAIRBANKS, A., *Catalogue of Greek and Etruscan vases*, Cambridge, Mass., 1928.
- FELSCH, R.C.S., Die Bronzenfunde, dans FELSCH, R.C.S. (dir.) *Kalapodi II: Ergebnisse der Ausgrabung im Heiligtum der Artemis und des Apollon von Hyampolis in der antiken Phokis*, Mainz am Rhein: Philipp von Zabern, 2007.
- FERRARA, B. et MEO, F., Loom weights in sacred contexts: The Square Building of the Heraion near the Sele River, dans BRØNS, C. et NOSCH, M.-L. (éds), *Textiles and Cult in the Ancient Mediterranean, Ancient textiles series 31*, Oxford-Philadelphie, 2017, p. 112-125.
- GAMBACURTA, G., A Loom for the Goddess. Tools for Spinning and Weaving from the Sanctuary of the Goddess Reitia in Este (Padua), *Origini*, vol. 40, 2017, p. 211-226.
- GIULIANI, L., *Image and Myth. A History of Pictorial Narration in Greek Art* (J. O'Donnel trans.), Chicago-Londres: University of Chicago Press, 2013.
- GLEBA, M., Textile cultures in Europe 1200-500 BC: a view from Greece, *Arachne. Occasional Publication for the History of Costume and Textiles in the Aegean and Eastern Mediterranean* 5, 2018, p. 14-23.
- GOFF, B., *Citizen Bacchae: Women's Ritual Practice in Ancient Greece*, Berkeley: University of California Press, 2004.
- GRECO, E., *Topografia di Atene: sviluppo urbano e monumenti dalle origini al III secolo d.C.*, Athènes-Paestum, 2010.
- GRECO, G., Des étoffes pour Héra, dans DE LA GENIERE, J. (dir.), *Hera. Images, espaces, cultes*. Actes du Colloque International du Centre de Recherches Archéologiques de l'Université de Lille III et de l'Association P.R.A.C. Lille, 29-30 novembre 1993, Naples, 1997, p. 185-99.
- HAUG, A., *Bild und Ornament im frühen Athen*, Regensburg, 2015.
- HOLLINSHEAD, M. B., The North Court of the Erechtheion and the Ritual of the Plynteria, *American Journal of Archaeology*, vol. 119, n°2, 2015, p. 177-190.
- HOLTZMANN, B., Statues de culte et figures associées d'Athéna sur l'Acropole d'Athènes, dans ESTIENNE, S., HUET, V., LISSARRAGUE, F. et PROST, F. (dir.) *Figures de dieux. Construire le divine images*, Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2014, p. 13-25.

- HUBER, S., Un atelier de bronzier dans le sanctuaire d'Apollon à Érétrie ?, *Antike Kunst*, vol. 34, 1991, p. 137-154.
- HUBER, S., *L'aire sacrificielle au nord du Sanctuaire d'Apollon Daphnéphoros. Un rituel des époques géométrique et archaïque, Eretria: fouilles et recherches XIV*, Athènes-Gollion: École suisse d'archéologie-Infolio Éditions, 2003.
- HUBER, S., Le cratère, l'hydrie et la cruche à haute col. Des céramiques au service des premiers rituels à Érétrie (Grèce), dans DENTI, M. et TUFFREAU-LIBRE, M. (dir.) *La céramique dans les contextes rituels. Fouiller et comprendre les gestes des anciens, Actes de la table ronde de Rennes (16-17 juin 2010)*, Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2013, p. 75-93.
- KLEBINDER-GAUSS, G., Interpreting votive offerings from early archaic deposits at the Artemision of Ephesos, dans PEKKANEN, P. et BOCHER, S. (dir.), *Cult Material from Archaeological Deposits to Interpretation of Early Greek religion, Papers and Monographs of the Finnish Institute at Athens 21*, Helsinki, 2015, p. 107-121.
- KOKKOROU-ALEVRAS, G., The Birthplace of Greek Monumental Sculpture Revisited, dans CHARALAMBIDOU, X. et MORGAN, C. (dir.), *Interpreting the 7th century BC. Tradition and Innovation*, Oxford: Archaeopress, 2017, p. 24-30.
- KOUKOULIDOU, Chr. et al. 2017. Small finds from the sanctuary of Kythnos, dans MAZARAKIS AINIAN, A. (dir.), *Les sanctuaires archaïques des Cyclades*, Rennes: Presses Universitaires Rennes, 2017, p. 193-256.
- KOUROU, N., Τα είδωλα της Σίφνου. Από τη Μεγάλη Θεά στην Πότνια Θηρών και την Αρτέμιδα, dans *Πρακτικά Α' Διεθνούς Σιφναϊκού Συμποσίου, Σίφνος 25-28 Ιουνίου 1998*, vol. I, Athènes, 2000, p. 351-370.
- KOUROU, N., 2002a. Aegean and Cypriot Wheel-made Terracotta Figures of the Early Iron Age. Continuity and Disjunction, dans BRAUN-HOLZINGER, E. A. et MATTHÄUS, H. (dir.), *Die nahöstlichen Kulturen und Griechenland an der Wende vom 2. zum 1. Jahrtausend v. Chr.: Kontinuität und Wandel von Strukturen und Mechanismen kultureller Interaktion; Kolloquium des Sonderforschungsbereiches 295 'Kulturelle und sprachliche Kontakte' der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, 11.-12. Dezember 1998*, Mainz, 2000, p. 11-38.
- KOUROU, N., Tenos-Xobourgo. From a Refuge Place to an Extensive Fortified Settlement, dans STAMATOPOULOU, M. et YEROULANOU, M. (dir.), *Excavating Classical Culture. Recent archaeological discoveries in Greece*, BAR International Series 1031, Oxford, 2002b, p. 255-268.
- KOUROU, N., The Dawn of Images and Cultural Identity: The case of Tenos, στο E. Greco (επιμ.), *Alba della citta, alba delle immagini?*, Tripodes 7, 2008, p. 63-90.
- KOURAYIOS, Y., Despotiko Mandra: A Sanctuary Dedicated to Apollo, dans STAMATOPOULOU, M. et YEROULANOU, M. (dir.), *Archaeology in the Cyclades: Papers in Honour of J. J. Coulton*, Oxford: Archaeopress, 2005, p. 105-133.
- LANGDON, S., Significant Others: The Male-Female Pair in Greek Geometric Art, *Hesperia*, vol. 102, 1998, p. 251-270.
- LARSON, J., *Ancient Greek Cults. A Guide*, New York: Routledge, 2007.
- LEBESSI, A., *Οι στήλες του Πριονιά*, Athènes, 1976.
- MACLACHLAN, B., Love, War and the Goddess in Fifth-Century Locroi, *Ancient World*, vol. 25-26, 1995, p. 205-223.
- MANSFIELD, J. M., *The Robe of Athena and the Panathenaic Peplos*, Berkeley: University of California, Berkeley, 1985.

- MÄRTENSSON, L., NOSCH, M.-L. et ANDERSSON STRAND, E., Shape of Things : Understanding a Loom Weight, *Cambridge Journal of Archaeology*, vol. 28, n°4, 2009, p. 373-398.
- MARTINI, C., Pesons et fusaiöles sur le site grec d'Érétrie, *Antike Kunst*, vol. 58, 2015, p. 61-77.
- MAZARAKIS AINIAN, A., Inside the Adyton of a Greek Temple. Excavations on Kythnos (Cyclades), dans STAMATOPOULOU, M. et YEROULANOU, M. (dir.), *Archaeology in the Cyclades : Papers in Honour of J. J. Coulton*, Oxford : Archaeopress, 2005, p. 87-103.
- MEYERS, G. E., Women and the Production of Ceremonial Textiles : a Reevaluation of Ceramic Textile Tools in Etrusco-Italic Sanctuaries, *American Journal of Archaeology*, vol. 117, 2013, p. 247-274.
- MORRIS, S. P., *The Black and White Style. Athens and Aigina in the Orientalizing period*, New Haven, 1984.
- MOUSTAKA, A. Προώμα πύλινα παλλάδια, dans *Αρχαία Ελληνική γλυπτική. Αφιέρωμα στη μνήμη του γλύπτη Στέλιου Τριάντη, Μουσείο Μπενάκη 1^ο παράρτημα*, Athènes, 2002, p. 17-29.
- MOUSTAKA, A. 2002. 9. Disiecta Membra : Early Terracotta Images on the Athenian Acropolis, dans KALTSAS, N. (dir.) *Athens-Sparta : Contributions to the Research on the History and Archaeology of the Two City-states : Proceedings of the International Conference in Conjunction with the Exhibition 'Athens-Sparta' Organized in Collaboration with the Hellenic Ministry of Culture and the National Archaeological Museum, Athens, Saturday, April 21, 2007, Onassis Cultural Center*, New York, 2009, p. 41-50.
- MOULHERAT, Chr. et SPANTIDAKI, Y., Textiles de l'Age du Bronze à l'époque romaine conservés en Grèce, dans BLONDE, F. (dir.), *L'artisanat en Grèce ancienne*, Villeneuve d'Ascq/Athènes, 2016, p. 119-144.
- MULLER-DUFEU, M. 2016. Le tissage, un art oublié, dans F. BLONDE (dir.), *L'artisanat en Grèce ancienne. Filières de production : bilans, méthodes et perspectives*, Villeneuve d'Ascq-Athènes, 2016, p. 101-118.
- MUSS, E., *Die Archäologie der ephesischen Artemis : Gestalt und Ritual eines Heiligtums*, Vienne, 2008.
- NEILS, J., Textile Dedications to Female Deities : The Case of the Peplos, dans C. PRETRE (dir.), *Le donateur, l'offrande et la déesse. Systèmes votifs dans les sanctuaires de déesses du monde grec*. Actes du 31^e colloque international organisé par l'UMR Halma-Ipel (Université Charles-de-Gaule/Lille 3, 13-15 décembre 2007), *Kernos supplément 23*, Liège, 2009, p. 135-147.
- NIEMEIER, W.-D., The oracle sanctuary of Apollo at Abai/Kalapodi from the Bronze to the Iron Age, dans MAZARAKIS AINIAN A., ALEXANDRIDOU, A. et CHARALAMBIDOU, X. (dir.), *Regional stories. Towards a New Interpretation of the Early Greek World. Acts of an International Symposium in Honour of Professor Jan Bouzek, Volos 18-21 June 2015*, Volos, 2017, p. 323-342.
- NOSCH, M.-L., Approaches to Artemis in Bronze Age Greece, dans FISCHER-HANSEN, T. et POULSEN, B. (dir.), *From Artemis to Diana. The Goddess of Man and Beast, Acta Hyperborea 12*, Copenhagen, 2009, p. 21-39.
- NOSCH, M.-L. et PERNA, M., Cloth in the Cult, dans LAFFINEUR, R. et Hågg, R. (dir.), *Potnia. Deities and Religion in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the 8th International Aegean Conference Göteborg, Göteborg University, 12-15 April 2000, Aegeum 22*, Liège, 2001, p. 371-477.

- PALAGIA, O., Women in the Cult of Athena, dans KALTSAS, N. et SHAPIRO, H.A. (dir.), *Worshipping Women: Ritual and Reality in Classical Athens*, Athènes: Alexander S. Onassis Public Benefit Foundation, 2008, p. 30-37.
- PAPADOPOULOU-KANELLOPOULOU, C., *Ιερό της Νύμφης, μελανόμορφες λουτροφόροι*, Athènes, 1997.
- PARKER, R., *Polytheism and Society at Athens*, Oxford: Oxford University Press, 2005.
- POLINSKAYA, I., *A Local History of Greek Polytheism: Gods, People, and the Land of Aigina, 800-400 BCE*, Leiden: Brill, 2013.
- POPHAM, M.R., SACKETT, L.H. et THEMELIS, P.G. (éds), *Lefkandi I: The Iron Age, the Settlement, the Cemeteries*, British School at Athens, Supplementary volume 11, Londres, 1979-1980.
- POPHAM, M.R., TOULOUPA, E. et SACKETT, L.H., The Hero of Lefkandi, *Antiquity*, vol. 56, 1982, p. 169-174.
- PRETRE, Cl. *Kosmos et kosmema. Les offrandes de parure dans les inscriptions de Délos*, *Kernos Suppl.* 27, Liège, 2012.
- PRÜCKNER, H., *Die lokrischen Tonreliefs: Beitrag zur Kultgeschichte von Lokroi Epizephyrioi*, Mainz am Rhein: Von Zabern, 1968.
- ROBERTSON, N., The Riddle of the Arrephoria at Athens, *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 87, 1983, p. 241-288.
- ROBERTSON, N., Athena's Shrines and Festivals, dans NEILS, J. (dir.), *Worshipping Athena. Panathenaia and Parthenon*, Madison, Wis.: The University of Wisconsin Press, 1996, p. 27-77.
- ROCCO, G., *La ceramografia protoattica. Pittori e botteghe (710-630 a. C.)*, Rahden/Westf, 2008.
- RUBENSOHN, O., *Das Delion von Paros*, Wiesbaden: F. Steiner, 1962.
- SANIDAS, G., Artisanat en Grèce et espace économique: le textile et la métallurgie, dans BLONDE, F. (dir), *L'artisanat en Grèce ancienne. Filières de production: bilans, méthodes et perspectives*, Villeneuve d'Ascq-Athènes, 2016, p. 15-30.
- SAXKJÆR, S.G., KINDBERG JACOBSEN, J. et MITTICA, G.P., Building V and ritual textile production at Timpona della Motta, dans BRØNS, C. et NOSCH, M.-L. (dir.), *Textiles and Cult in the Ancient Mediterranean, Ancient Textiles Series 31*, Oxford-Philadelphie, Oxbow Books, 2017, p. 91-103.
- SCHEER, T. S., *Die Gottheit und ihr Bild. Untersuchungen zur Funktion griechischer Kultbilder in Religion und Politik*, Munich, 2000.
- SHELMERDINE, C.W., Shining and Fragrant Cloth in Homeric Epic, dans CARTER, J. B. et MORRIS, S. P. (dir.), *The Ages of Homer: A Tribute to Emily Townsend Vermeule*, Austin: University of Texas Press, 1995, p. 99-107.
- SIMANTONI-BOURNIA, E., Ξόμπουργο Τήνου: Ο ανάγλυφος πθαμφορέας της Γεννήσεως. Έκδοση δεύτερη, βελτιωμένη, dans ALEXANDRI-I. LEVENTI, A. (dir.), *Καλλίστευμα. Μελέτες προς τιμή της Όλγας Τζάχου-Αλεξανδρή*, Athènes, 2001, p. 69-84.
- SIMANTONI-BOURNIA, E., Κοσμήματα από το ιερό των Υρίων Νάξου, *Archaïognosia/Αρχαιογνωσία*, vol. 11, 2001-2002, p. 141-153.
- SIMANTONI-BOURNIA, E., *La céramique grecque à reliefs, ateliers insulaires du VIII^e au VI^e siècle av. J.-C.*, Paris: Librairie Droz, 2004.
- SIMANTONI-BOURNIA, E., Η ανάγλυφη περαμική, dans R. Étienne – N. Κούρου – E. Σημαντώνη-Μπουρνιά (dir.), *Η αρχαία Τήνος*, Athènes, 2013, p. 98-122.

- SIMANTONI-BOURNIA, E., On Women and Lions, dans CHARALAMBIDOU, X. et MORGAN, C. (dir.), *Interpreting the 7th century BC. Tradition and Innovation*, Oxford: Archaeopress, 2017, p. 31-37.
- SIMON, E., *Festivals of Attica. An Archaeological Commentary*, Madison, Wis.: University of Wisconsin Press, 1983.
- SOFRONIEW, A., Women's Work: The Dedication of Loom Weights in the Sanctuaries of Southern Italy, *Pallas. Revue d'études antiques*, vol. 86, 2011, p. 191-209.
- SOURVINOU-INWOOD, Chr., *Athenian Myths and Festivals: Aglauros, Erechtheus, Plynteria, Panathenaia, Dionysia*, Oxford: Oxford University Press, 2011.
- SPANTIDAKI, S., *Textile production in Classical Athens*, Oxford-Philadelphie: Oxbow Books, 2016.
- STRØM, I., The Early Sanctuary of the Argive Heraion and its External Relations (8th – early 6th cent. B.C.). Bronze imports and archaic Greek bronzes, *Proceedings of the Danish Institute at Athens II*, 1998, p. 37-126.
- VAN HEES, H., Clothes, Class and Gender in Homer, dans CAIRNS, D. (éd.), *Body Language in the Greek and Roman Worlds*, Swansea-Oakville: Classical Press of Wales, 2005, p. 1-36.
- VERDAN, S., Eretria: Metalworking in the sanctuary of Apollo Daphnephoros during the Geometric period, dans A. MAZARAKIS AINIAN (dir.), *Oropos and Euboea in the Early Iron Age, acts of an international round table, University of Thessaly June 18-20, 2004*, Volos, 2007, p. 345-359.
- VLACHOU, V., From Mycenaean cult practice to the *Hyakinthia* festival of the Spartan polis. Cult images, ritual textiles and ancestral cult at Amykles: An archaeological perspective, dans LEMOS, I. S. et TSINGARIDA, A. (éds), *Constructing Social Identities in Early Iron Age and Archaic Greece, Etudes d'archéologie 12*, Bruxelles: Centre de Recherches en Archéologie et Patrimoine, 2017, p. 11-42.
- VLACHOU, V., Aspects de l'art du tissage à Ténos (Cyclades): les outils et les espaces de la production et du dépôt, dans FOSKOLOS, M. (dir.), *II^e colloque historique, Aspects de Ténos classique*, Ténos, 2019, p. 233-269 (en grec).
- WALDSTEIN, Ch., *The Argive Heraeum*, Boston: Houghton, 1905.
- WILLIAMS, D., Sophilos in the British Museum, dans *Greek Vases in the J. Paul Getty Museum*, Malibu, 1983, p. 9-34.

Une préhistoire du sein en Mésomérique : entre fertilité, vie domestique et maternité

Estelle Praet

Introduction

Les seins font partie intégrante de notre vie quotidienne. Depuis la fonction nutritive de l'allaitement aux diktats de la beauté et de la sexualité qui nous encouragent à arborer un décolleté ferme mais pas trop plongeant. Symbole de féminité mais aussi de révolte au travers des Femens, le sein a été commercialisé, politisé, divinisé... Mais quelle a été sa place au sein de contextes culturels distincts ? Cet article revient sur l'étude d'un élément corporel symbolique en Mésomérique¹, comparant les représentations des civilisations aztèque et maya.

Le corps, en tant que réalité tangible persistante (Houston et McAnany, 2003), laisse des traces physiques et iconographiques. Étudier la représentation socio-historique du corps est une tâche ardue, surtout lorsqu'il s'agit de sociétés anciennes et non-occidentales. Le travail se complexifie si l'accent est mis sur une partie spécifique du corps, dont le choix est probablement biaisé par les intérêts modernes et occidentaux. Cependant, les fonctions vitale et symbolique de certaines parties du corps, telles que la poitrine, rendent leur étude et leur comparaison dans différents contextes culturels pertinentes. Il est aussi nécessaire de s'éloigner de ces associations culturelles afin de comprendre le sein dans sa diversité symbolique en Amérique précolombienne. En combinant iconographie, anthropologie, ethno-histoire, études de genre et approches scientifiques, j'espère démontrer le potentiel de l'étude du sein en Mésomérique.

Comprendre le sein passe par une mise en contexte du système de sexe et de genre en Mésomérique, et ce avant même de présenter ses modalités de représentation. Son importance iconographique est davantage comprise

grâce à son étymologie et à son importance discursive dans les mondes aztèque et maya. Afin de poursuivre cette comparaison inter-culturelle, l'étude iconographique mettra respectivement en parallèle les codex Laud et de Dresde. Finalement, des pistes seront proposées pour une étude du sein en archéologie.

Sein, sexe et genre

Les seins, caractères sexuels secondaires, servent de support matériel à la distinction de genre. Comme le mentionne Butler (1993), la différence sexuelle ne devrait pas seulement être liée à ces différences matérielles mais inclure les différences discursives. Dans cette perspective, cette recherche dépasse les différences matérielles visibles dans l'iconographie et adopte une approche multidisciplinaire.

L'analyse iconographique pense souvent le genre comme un reflet de la division basée sur le sexe biologique. Cependant, la complémentarité assignée au contexte mésoaméricain n'implique pas forcément une perspective duale (Monaghan, 2006) et ne devrait en aucun cas être réduite à un schéma binaire. La différenciation de genre en Mésoamérique ne relève pas de la représentation de caractères sexuels puisque les parties génitales semblent considérées comme tabou (Monaghan, 2006). Il semble que les déesses soient davantage identifiées par leur jupe (Klein, 2000 ; Sigal, 2010) et dans une moindre mesure par la présence de seins. Différencier les dieux des déesses pose également question en Mésoamérique puisque le nom *teotl* (dieu en nahuatl²) ne possède pas de préfixe genré (Sigal, 2010). Cette association univoque entre iconographie et sexe biologique est menacée par l'existence d'une fluidité de genre des divinités aztèques telles que Cihuacoatl, associée à la fertilité et à la guerre, et Tlazolteotl, symbolisant l'excès sexuel dans les sphères masculine et féminine et représenté à la fois avec une jupe et avec un symbole phallique tel qu'un serpent ou un pagne (Sigal, 2010).

La représentation du sein

L'iconographie est essentielle dans la compréhension du rôle que joue la poitrine dans la société, bien qu'il faille tenir compte des biais existant dans l'interprétation individuelle et dans la distance existant entre représentation et réalité sociale (Pergo, 2007).

Avant de rentrer dans l'étude du corpus, il est nécessaire de présenter les différentes catégories de représentation du sein en Mésoamérique. Le sein peut être ostentatoirement exposé, soigneusement caché, ou inhabituelle-

ment absent, ces configurations nous offrant des pistes d'interprétation de sa signification culturellement construite.

Sein exposé

Les seins nus sont représentés de deux façons. D'une part, ils sont exposés dans des scènes représentant des femmes nues. Dans l'art maya, la nudité semble principalement associée à des scènes surnaturelles et à la représentation de déesses. Par exemple, les peintures murales de San Bartolo dépeignent une scène divine où le dieu maïs est entouré de quatre femmes, correspondant à la division quadripartite du monde selon les Mayas (Urquizu et Hurst, 2011). Cette représentation de femmes dénudées aux côtés du dieu maïs –communément représenté avec une jupe dans ce type de scène (Houston et McAnany, 2003)– illustre l'association sein-fertilité-maternité. Dans le monde aztèque, la nudité est associée, d'après Sigal (2010), à l'excès sexuel. Cependant, la situation semble plus nuancée dans le cas de la représentation de la déesse terrestre dite « monstreuse » Tlatecuhtli du Templo Mayor³, qui apparaît la poitrine découverte, les mains et pieds pourvus de griffes, et le ventre dilaté suite à de nombreuses grossesses. L'association entre maternité et monstruosité voire dangerosité est renforcée par les figures des Cihuateteo, ces femmes mortes en couche qui représentent un véritable danger pour la société aztèque car elles attaqueraient d'autres membres de la société aux croisements de rues (Clendinnen, 1995). Tout comme la Coyolxauhqui⁴, ces entités féminines sont représentées la poitrine dénudée avec des seins qui semblent loin d'évoquer la sexualité. Sein et sexualité n'ont d'ailleurs été associés que récemment en Occident (Yalom, 1997) questionnant les interprétations systématiquement produites lors de l'analyse de déesses nues dans l'iconographie mésoaméricaine.

D'autre part, les seins sont également visibles sur des représentations de femmes partiellement habillées. Les femmes mayas portant des jupes ont parfois la poitrine dénudée mais cette représentation semble se limiter aux figurines et aux céramiques décorées (Stone, 2011). Les figurines *Jaina*⁵ sont dotées de deux types de poitrine : 1) des seins modelés si elles ont le torse découvert et portent une jupe, 2) des tétons en appliqué si elles portent des robes dont le décolleté tombe juste sous la poitrine (Stone, 2011). Les techniques de modelage offrent un aspect davantage pratique à la représentation du sein comme un trait indépendant (Stone, 2011). Dans la tradition maya, être torse nu était toléré même pour les femmes et était d'usage parmi toutes classes et âges (Stone, 2011). Néanmoins, la tendance du torse nu semble être davantage associée à la vie domestique de femmes plus âgées, en particulier dans les classes sociales plus basses (Stone, 2011).

Même si les modifications corporelles, renforçant le concept de « social skin » développé par Turner (1980), étaient communes en Mésoamérique, les seins semblent plutôt vierges d'ornements et de décorations. Seules les céramiques mayas présentent des peintures corporelles, bien que ce soit limité au haut du torse et aux parties situées sous les seins, dès lors exempts de décoration (Stone, 2011). Cependant, certaines figurines des cultures de l'ouest du Mexique semblent mettre l'accent sur les seins décorés et mis en valeur par la posture.

Sein caché

Certaines silhouettes de femmes sont représentées avec de nombreuses courbes, leurs seins dessinés sous leurs vêtements. C'est notamment le cas d'un personnage portant un *huipil*⁶ transparent sur une peinture du VII^e siècle retrouvée à Calakmul, une des cités mayas les plus importantes durant la période classique (250-900 ap. J.-C.) (**Fig. 1a-b**) (Carrasco Vargas et Corderio Baqueiro, 2012). L'aréole est délimitée exactement comme sur le glyphe du sein. Il semble que les peintures murales de Calakmul soient assez inhabituelles vu la représentation surprenante de scènes de la vie quotidienne incluant un enfant et une femme âgée. Les peintures murales mayas sont, en général, réservées à des scènes de propagande affirmant la supériorité de la noblesse et illustrant son pouvoir comme c'est le cas à Bonampak.



Figure 1a: Scène SE-S1 de du coin sud-est de la structure Sub 1-4 de Chi'ik Nahb, Calakmul (Photographie de Rogelio Valencia Rivera, Proyecto Arqueológico Calakmul).



Figure 1b: Coin sud-est de la structure Sub 1-4 de Chi'ik Nahb, Calakmul (photographie de Rogelio Valencia Rivera, Proyecto Arqueológico Calakmul).

La sculpture aztèque suggère également la présence des seins des déesses telluriques sans pour autant représenter le sein et le mamelon en entier. C'est le cas de la Coatlicue du Templo Mayor (**Fig. 2**) représentée avec des seins pendants cachés derrière le collier de mains et de cœurs. Leur présence reflète l'importance de la mention du caractère âgé de la déesse ayant déjà donné naissance (Boone, 1999) et la range dès lors dans la catégorie de divinités perçues comme non fertiles.



Figure 2 : Coatlicue. Archivo Digital de las Colecciones del Museo Nacional de Antropología. INAH-CANON.

Sein absent

Une compréhension exhaustive de la représentation de la poitrine passe également par la considération de son absence, rendant sa présence davantage révélatrice. Cette approche s’inspire de l’archéologie de l’absence, la considération d’espaces vides entourant les artefacts (Owen, 2015).

Dans le monde aztèque, les déesses féminines ne semblent pas identifiées par la représentation de seins. Les Tzitzimeme, des divinités stellaires menaçant d’attaquer l’équilibre du monde aztèque durant les éclipses solaires (Granziera, 2008), ne présentent pas systématiquement de poitrine, ce qui a mené les Espagnols à les associer au diable, une figure profondément masculine (Klein, 2000). Cependant, cette comparaison relève davantage de

la mécompréhension résultant de la rencontre entre deux systèmes de genre. D’autres représentations, telles qu’une femme enceinte dénudée (**Fig. 3**) dans le codex Laud, sont dépourvues de poitrine malgré le lien théorique entre maternité et poitrine.



Figure 3 : Codex Laud (p. 46). Femme enceinte en face de Mictlantecuhtli recevant un esprit de destin glorieux. D’après <http://www.famsi.org/research/pohl/jpcodices/laud/>

La sculpture maya monumentale, représentant des hommes et des femmes de la noblesse, omet souvent, pour les personnages féminins, la représentation de la poitrine voire même de son galbe sous le vêtement⁷. Les femmes sont davantage identifiées par leurs vêtements que par la forme de leur corps. L'art maya représente souvent les femmes avec un corps revêtu et ornementé auquel il manque les caractères sexuels (Perego, 2007). Selon Joyce (2001), ces modalités de représentation ont poussé certain·e·s auteur·e·s à associer cette iconographie avec une suppression de la sexualité des femmes par la présence de vêtements alors que les hommes ont souvent un corps plus découvert. Cela renforce l'argument de Looper (2009) estimant que l'omniprésence de caractéristiques esthétiques masculines reflète leur domination politique.

L'identification des femmes, dans l'iconographie maya et aztèque, ne semble pas dépendre de la représentation de seins comme caractères sexuels secondaires. Cette représentation non-systématique des seins contraste avec l'identification très genrée que l'art occidental associe à sa présence. Par ailleurs, d'après Stone (2011), une absence inattendue de seins pourrait indiquer la présence d'autres catégories de genre grâce à la représentation de caractéristiques mixtes. Déconstruire ces associations systématiques est essentiel afin de dépasser cette binarité de genre (Brumfiel, 2006 ; Geller, 2004) et de comprendre les différents niveaux de complexité sociale (Joyce, 2006).

Le symbolisme du sein

Le sein exposé reflète différentes associations révélatrices, qui peuvent être divisées en deux catégories en Mésoamérique.

Le sein nourricier et fertile

Le sein nourricier est caractérisé par sa transformation en ressource nutritive. L'allaitement apparaît comme une pratique-clé dans le développement d'un·e enfant·e (O'McKinney *et al.*, 2016) permettant sa survie avant l'arrivée, au XX^e siècle, du lait de vache pasteurisé (Yalom, 1997). Cependant, les pratiques d'allaitement ne sont pas facilement interprétables ni ne sont universelles, bien qu'une inquiétude commune pour l'abondance et la stabilité du lait existe et soit renforcée par l'usage de galactagogues dans différentes civilisations au travers de l'histoire (Baumslag et Michels, 1995) comme, par exemple, avec la consommation de fenugrec en Égypte (Mohamed Abdou et Fathey, 2018). Le lait maternel, conséquence directe de la grossesse, possède des propriétés particulières (Baumslag et Michels, 1995) ainsi qu'un symbolisme indéniable.

Les pratiques d'allaitement vont au-delà du fait de nourrir son propre enfant. D'une part, le recours aux nourrices pour l'allaitement était monnaie courante au sein de l'aristocratie occidentale tandis que, dans d'autres cultures, des femmes allaitaient les malades et les vieillards, leur lait étant valorisé pour ses propriétés anti-bactériennes (Baumslag et Michels, 1995). D'autre part, des preuves d'allaitement inter-espèces ont été découvertes (Baumslag et Michels, 1995). Par exemple, certains enfants recevaient du lait d'ânesse au Pérou tandis que des femmes d'Amazonie allaitaient des porcelets et des chiots (Baumslag et Michels, 1995). La spécificité du lait maternel se retrouve également dans de nombreux mythes où les serpents seraient attirés par le lait maternel et s'accrocheraient au téton d'une femme allaitante (Casas Andreu, 2000). Physiologiquement impossible, les origines de ce mythe commun au Mexique sont malheureusement inconnues (Casas Andreu, 2000). Ce lien entre sein et animal existait également dans le Mexique préhispanique puisque le codex précolonial Borgia (p.16) représente un animal, identifié comme un poisson symbolisant le dieu mais (Westheim, 1990), allaité par la déesse Mayahuel.

Tout comme la grossesse, l'allaitement est rarement représenté en Mésoamérique et est clairement absent des œuvres monumentales. Quelques figurines mayas représentent des femmes allaitant, ce qui est probablement davantage lié à un contexte domestique (Meskell et Joyce, 2003). Cependant, les codex aztèques représentent quelques scènes d'allaitement dans un contexte divin. Ces tendances contrastent fortement avec l'Occident où il s'agit d'un thème essentiel des représentations religieuses du XIV^e siècle, suivi par l'érotisation et la sexualisation du sein durant la Renaissance (Yalom, 1997).

Le lait maternel est aussi particulièrement symbolique en Mésoamérique au vu de son association avec le sang et le pulque, une boisson alcoolisée fermentée réalisée à base de sève d'agave. Premièrement, l'association du lait et du sang est toujours présente dans la région mixtèque à Oaxaca où on pense que le sang alimente l'enfant dans l'utérus et continue à le nourrir au travers du lait maternel (Monaghan, 2006). Celle-ci apparaît également au XVII^e siècle en Hollande où le lait maternel provenait supposément du sang transmis dans l'utérus (Héritier, 1995 ; Yalom, 1997). En Mésoamérique, les femmes mayas qui sont enceintes ou en période de menstruation ont un niveau de température corporelle oscillant (Stone, 2011), ce qui leur donne un statut différent.

Deuxièmement, l'association du lait maternel et du pulque est observable à deux niveaux et est juxtaposé au symbolisme de la fertilité. D'une part, Mayahuel, la déesse de la fertilité et de l'agave, est souvent représentée avec une bobine de fil, illustrant son lien avec les techniques de tissage,

ainsi qu'avec des nourrissons ou des créatures aviformes pendant à son sein, ce qui constitue peut-être une métaphore des fleurs d'agave dont se nourrissent les oiseaux (Radding, 2012). Dans le codex Vaticanus A, elle est décrite comme une créature aux 400 seins, sa nature fertile justifiant sa transformation en plante d'agave (Granziera, 2008). Les femmes aux multiples seins, un thème existant dans d'autres cultures, illustreraient « l'association persistante entre le corps féminin, la nature et l'alimentation » (Yalom, 1997 : 16). Dans cette perspective, Mayahuel aurait allaité d'innombrables enfant·e·s, comme l'illustrent les représentations des codex Rios et Chimalpopoca (Rhapsody Lopez, 2017). D'autre part, une association directe a été mise en évidence par Taube (1993) dans son analyse du vase Bilimek⁸ (aztèque) représentant une déesse du pulque sous les traits d'une Titzimitl dont les seins produisent des jets de liquide, en l'occurrence du pulque (**Fig. 4**). Le récipient renforce ainsi l'association commune entre le pulque et le lait maternel au Mexique central, deux substances similaires de par leur couleur blanche et leur texture visqueuse. Le pulque est aussi associé à la fertilité et aux divinités monstrueuses puisque les premières Tzitzimitl ont donné naissance à 1600 enfant·e·s, dont certain·e·s sont devenu·e·s des divinités du pulque et d'autres des tzitzimeme (Klein, 2000). Dans la région maya, le lait maternel est toujours actuellement associé à la sève des plantes (Castillo Zapata, 2020 com. pers.).



Figure 4 : Bas-relief du récipient Bilimek. D'après Seler, 1902-1923, vol. II : 932-933, 944.

En résumé, dans le monde mésoaméricain, les trois liquides sont intrinsèquement liés à la fertilité alors que, dans le même temps, de plus amples associations entre le sang et la fertilité sont mises en évidence via l'importance de l'auto-sacrifice et du sacrifice humain pour assurer les récoltes et le mouvement du soleil (López Austin and López Luján, 2008 ; Taube, 2012).

La poitrine tombante

La poitrine âgée et pendante est souvent associée aux sages-femmes, à la vie domestique et aux déesses menaçantes. L'iconographie offre une fenêtre unique sur l'étude des femmes âgées, une tâche ardue en raison du manque d'intérêt de l'archéologie pour les questions liées au vieillissement et à la vieillesse (Appleby, 2018).

Tout d'abord, les seins pendants ne sont pas vus négativement en Mésoamérique car ils représentent le statut de leurs détentrices et, par conséquent, leur expérience pour des activités domestiques, telles que le tissage (Stone, 2011). Par ailleurs, le corps marqué par l'expérience des femmes âgées, identifiées par leur poitrine pendante, les a transformées en candidates idéales pour le rôle de sage-femme. Elles acquièrent un statut spécifique, entre prestige et obligation communautaire, lorsqu'elles acceptent cette responsabilité en tant que spécialistes rituels (Paul et Paul, 1975).

Dans le monde aztèque, les sages-femmes, dont la patronne Cihuacoatl était la fille d'une Tzitzimitl, avaient un rôle très important (Klein, 2000). Cette importance est probablement liée à l'association entre la naissance et le champ de bataille, mise en évidence par le cri de guerre poussé par les sages-femmes au moment de la naissance (Olsen Bruhns et Stothert, 1999). Cette association fait partie d'un système de pensée aztèque où guerre et maternité sont métaphoriquement liés (Dodds Pennock, 2008). Cihuacoatl était associée à la grossesse et aux Cihuateteo, les femmes mortes en couches (Klein, 2000). Le rôle de Cihuacoatl était ainsi lié à la fertilité et à la guerre, oscillant entre deux genres (Sigal, 2010). Les femmes sont associées à la guerre dans d'autres contrées, comme les amazones du Dahomey (Alpern, 1998) et les légendaires amazones d'Asie mineure (Guliaev, 2003). Ces dernières font l'objet d'un mythe aussi tenace qu'incorrect : afin d'améliorer leur maîtrise du tir à l'arc, elles auraient coupé leur sein droit, se transformant en guerrières menaçantes dont l'asymétrie corporelle construite était conçue comme monstrueuse (Yalom, 1997).

Les divinités monstrueuses liées à l'inframonde dans le panthéon aztèque ont également des seins tombants. Les Tzitzimeme, qui font partie du programme du Temple Mayor selon Boone (1999), sont parfois représentées

le torse dénudé avec une poitrine tombante typique des femmes âgées ayant déjà donné naissance. La Coatlicue (**Fig. 2**) serait même plutôt une représentation de Tzitzimeme selon l'auteure. Les figures monstrueuses avec des seins tombants sont souvent liées à la mort, identifiable par la présence d'yeux de la mort au niveau des articulations (Boone, 1999). Ce modèle spécifique reflète une rigidité morbide, exactement comme la représentation de Tlathcutli (Baquedano, 2018).

Les seins tombants contrastent donc avec les seins « utiles » et fertiles des jeunes déesses. Ils sont davantage perçus comme « froids » et « inutiles » puisqu'ils ne produisent plus de lait (Stone, 2011). Loin d'être seulement une caractéristique des vieilles déesses, le sein plat indique l'expérience domestique et l'absence de fertilité de sa détentrice.

Sein, fertilité et discours

En ce qui concerne l'écriture et la représentation dans le monde maya préhispanique, il existe un glyphe maya qui représente le sein, tout comme il en existe un pour le pénis. Il est principalement utilisé dans des mots composites plutôt que pour faire référence à cette partie spécifique du corps (Stone, 2011). Ce glyphe isole la poitrine comme une partie du corps indépendante, bien que ce soit extrêmement rare dans l'histoire de l'art⁹, renforçant l'intérêt de son étude dans ce contexte culturel.

Dans le monde aztèque, les seins sont désignés par le mot nahuatl *chichihualli*. La racine est partagée avec le mot *chichihualayotl* désignant le lait. Par ailleurs, le *Chichihualcuauhco* désigne l'arbre aux fruits en forme de seins au paradis des nouveau-nés qui sont morts avant de goûter le maïs (López Austin, 1996). Le mot « chichis » est d'ailleurs toujours utilisé dans le langage courant au Mexique pour faire référence aux seins. Son origine nahuatl est intrinsèquement liée au lait et au processus d'allaitement. Ces associations sont également présentes dans la langue maya yucatèque où le sein est désigné par le mot *iim* et le lait par le terme *u k'aab iim*, *k'aab* signifiant le jus. Par extension, le lait maternel se traduit littéralement par « jus de sein »¹⁰. À l'exception du sang (*k'i'ik*), les fluides corporels sont souvent perçus selon leur substance et comparés à certains liquides : les larmes sont de l'eau d'yeux (*u ja'il ich*), la salive est le bouillon de la bouche (*u k'aab chi'*) et le sperme est l'*atole* (une boisson faite à base de maïs) du pénis (*u sa'il keep*) (Castillo Zapata 2020, com. pers.). Le lait maternel est perçu de manière très similaire à la sève (Castillo Zapata 2020, com. pers.), une comparaison qui fait sens vu l'absence, dans le monde préhispanique, de consommation de lait d'origine animale.

Les discours coloniaux ont aussi influencé la façon dont les seins étaient perçus, comme le démontre la description de Diego Durán (1588) des femmes torse nu pendant la bataille entre Mexicas et Tlatelolcos. Le chapitre 34 revient sur la victoire d’Axayacatl, qui dut faire face à une stratégie inhabituelle de ses opposants : ceux-ci tentèrent de le distraire en envoyant des femmes nues. Selon Durán, elles auraient exposé des parties honteuses et leur poitrine en exprimant leur lait. Il faut noter que les femmes sont identifiées par leurs vêtements et non par leur forme corporelle ou la présence de seins dans le reste des planches de l’ouvrage.

Étude iconographique

La brièveté de l’étude et l’ampleur du thème m’ont amenée à sélectionner deux codex afin de comparer leurs modalités de représentation des seins : a) le codex de Dresde¹¹, et plus particulièrement l’almanach de la déesse lunaire ; b) le codex Laud¹² dont nous étudierons principalement les pronostics de mariage.

Codex de Dresde

Ce codex préhispanique, daté du XI^e siècle, est une copie postclassique (900-1521 ap. J.-C.) d’un exemplaire classique. L’origine du codex classique est identifiée grâce au contenu astronomique, à l’antériorité des dates mentionnées et à la présence de porteurs d’années spécifiques au Péten, dans les basses-terres mayas. Ce codex classique serait ensuite arrivé à Chichen Itza où une copie a été réalisée à la période postclassique, copie qui nous est parvenue sous le nom de codex de Dresde. Le document analysé ici est composé de 39 feuilles (9 cm x 20,4 cm) sur une longueur de 3,5 m. Les feuilles du codex sont peintes des deux côtés, sauf quatre feuilles qui sont vierges (Davoust, 1997). L’analyse proposée ici se base sur les interprétations de Davoust (1997).

Le contenu de ce codex comporte quatre parties principales : des almanachs divinatoires (c’est-à-dire une méthode divinatoire basée sur le calendrier de 260 jours¹³), des tables astronomiques, des prophéties de l’année et une scène de déluge associée au cycle de 52 ans¹⁴. La majorité des pages sont subdivisées en deux ou trois parties qui sont séparées par des lignes rouges. La différence de genre en iconographie maya est principalement indiquée par les vêtements, une jupe pour les femmes et un pagne pour les hommes, et l’éventuelle représentation de seins sur laquelle nous nous attarderons ici.

Vu le caractère sacré du codex, la représentation de seins est principalement associée aux déesses, en particulier la déesse lunaire (déesse I) et la

déesse du tissage (déesse O). La déesse lunaire, appelée Zac Ixic ou Uh Ixic, est caractérisée par sa jeunesse et sa coiffure tressée. Les variations dans l'iconographie de la déesse lunaire la représentent assise ou debout, portant divers objets sur le dos (la tête de divinité, un glyphe, des oiseaux symbolisant des maladies) (Davoust, 1997). La déesse du tissage, Ixic Chel ou Chac Chel, apparaît sept fois au sein du codex : elle est représentée sous les traits d'une femme âgée et a pour coiffure un serpent enroulé. Elle est étroitement associée à Chac car, au-delà du tissage, elle est la déesse du déluge et de la destruction. Elle apparaît, par exemple, dans une scène où elle répare un filet avec la divinité Kuk Can (Davoust, 1997).

L'analyse se concentre sur la déesse lunaire, représentée 54 fois dans le codex et faisant l'objet d'almanachs qui lui sont entièrement consacrés entre les pages 16 et 23 (Davoust, 1997 ; **Fig. 5**). Ce travail consiste en une étude systématique des modalités de représentation des seins chez un même personnage féminin : la déesse lunaire.



Figure 5 : Codex de Dresde. Représentation de la déesse lunaire (p. 20) : 20a scènes « d'accouplement », 20b déesse lunaire portant le dieu H, 20c scène du destin. D'après <http://www.famsi.org/mayawriting/codices/dresden.html>

La déesse lunaire est représentée 47 fois dans les almanachs qui lui sont consacrés et, dans 7 cas, ses seins ne sont pas visibles. Les 40 représentations de la poitrine se divisent en différentes modalités: le galbe du sein (40) avec l'aréole du mamelon indiquée (24) et avec le téton noirci (7). Le téton noirci apparaît seulement lorsque le mamelon est délimité. La déesse lunaire est représentée assise, portant des divinités, glyphes ou offrandes évoquant la présence de maladies ou représentant le destin de l'homme envoyé par la déesse elle-même. Elle fait aussi l'objet de 16 scènes dites « d'accouplement » avec différentes divinités (Davoust, 1997 ; p. 19b, 20a-21a). Il est important de noter que la nature sexuelle de ces scènes, si avérée, n'engendre aucune variation dans la représentation des seins. Par ailleurs, ces scènes d'accouplement ne semblent corroborées par aucun détail. La traduction des glyphes semble plutôt indiquer des scènes de fiançailles (Davoust, 1997). Un seul couple prête à confusion, il s'agit de la figure 1 sur la page 21c : la divinité I tend clairement la main vers l'entre-jambe de son partenaire.

Bien que la déesse lunaire soit toujours représentée torse nu, ses seins sont absents – ou non visibles – dans 15 % des représentations. Les différences de représentation du sein posent question puisque sa présence engendre parfois des positions peu anatomiques, par exemple une main placée entre le sein et le cou sur la représentation de la déesse de profil comme à la page 21a. Il ne semble y avoir aucune relation systématique entre les modalités respectives de représentation du sein et les caractéristiques suivantes : la coiffe, la posture, le thème de l'almanach et la position des mains. L'importance de la déesse lunaire est indéniable dans ce codex puisqu'elle apparaît même dans la partie réservée à la planète Vénus. Elle y est représentée trônant et coiffée comme Kawil, un coquillage et un serpent à la main (Davoust, 1997, 28 ; **Fig. 6**).



Figure 6 : Déesse lunaire du Codex de Dresde (p. 28).
D'après <http://www.famsi.org/mayawriting/codices/dresden.html>

Le reste du codex ne contient que peu de femmes¹⁵. Néanmoins, deux scènes attirent notre attention. D'une part, la scène en page 70b représente les divinités d'Itzamnaj (portant la coiffe de la déesse O) et la divinité de la mort (portant une jupe avec des ossements croisés) les seins nus, portant peut-être un *atole* de maïs, sous leur aspect féminin (Davoust, 1997). D'autre part, une scène d'allaitement, à la page 70b, représente le dieu Chac donnant le sein à la déesse lunaire (**Fig. 7**). Même si le sein est généralement absent des représentations masculines, il n'est pas pour autant systématiquement associé aux femmes. Ces images confirment la fluidité de genre dont bénéficient les divinités mayas. La majorité des attributs sont, en effet, interchangeables mais devrions-nous considérer le sein comme tel ?



Figure 7 : Divinité masculine (Chac) allaitant la déesse lunaire dans le Codex de Dresde (p. 70b).
D'après <http://www.famsi.org/mayawriting/codices/dresden.html>

Vu le thème de ce codex, les seules femmes représentées sont des divinités et n'appartiennent pas à la sphère domestique. Dans les scènes divines et surnaturelles, la nudité des femmes semble même être encouragée, ce qui n'est pas le cas dans la représentation des souveraines sur les sculptures monumentales. Il ne semble toutefois pas y avoir de lien direct entre le sein et la sexualité, ce qui confirme la sexualisation construite du sein (Yalom, 1997) et les biais existant dans l'interprétation de sa représentation.

Codex Laud (ou Codex Mictlan)

Long de 4 mètres, le codex Laud se compose de 24 feuilles de 16,5 cm sur 17,5 cm et est exceptionnellement bien conservé. Il doit son nom à son dernier propriétaire, William Laud (Durand-Forest, 1968). Cette façon très coloniale de nommer les Codex selon leur propriétaire ou endroit de conservation –le plus souvent européen– est plus que problématique comme cela a été mis en évidence par Jansen et Pérez Jiménez (2004) qui proposent de le nommer Codex Mictlan en référence à la représentation des divinités de la mort dès les premières pages. En accord avec la réappropriation des codex par les cultures autochtones proposée par Jansen et Pérez Jiménez (2004), nous utiliserons ici le nom Codex Mictlan. De nombreux débats ont divisé les chercheurs quant à l'origine géographique du codex postclassique, qui reste difficile à déterminer vu la faible quantité de codex qui nous sont parvenus (Anders et Jansen, 1994). Néanmoins, le style «codex» de l'œuvre semble typique de la seconde moitié du postclassique (1200-1521 ap. J.-C.) (Anders et Jansen, 1994).

Le codex Mictlan, qui appartient aux codex divinatoires et rituels du groupe Borgia¹⁶ (Anders et Jansen, 1994), se différencie par l'importance qu'il accorde aux divinités associées à la mort, et par la présence de pronostics des étapes de la vie, offrant des remèdes, rituels et agissant comme un oracle consulté lors de la mort d'un proche, d'un mariage... Vu leur particularité et le peu d'études qui y ont été consacrées, nous nous intéresserons ici aux pronostics de mariage. L'analyse proposée ici se base sur l'interprétation et le commentaire d'Anders et Jansen (1994).

Les pronostics de mariage se basent sur la compatibilité du jour de naissance des époux-ses. Celle-ci est calculée sur base du calendrier divinatoire par l'addition du numéro (de 1 à 13) des jours de naissance des futur-e-s épou-x-ses. Il existe 26 combinaisons possibles dont l'issue oscille entre une union heureuse, accompagnée de symboles positifs tels que le quetzal (noblesse), l'arbre (lignée) ou les bijoux (richesse), ou malheureuse, ce qui est mis en évidence par les symboles négatifs tels que le scorpion ou le *coralillo* représentant le conflit et l'adultère.

Les pronostics de mariage (**Fig. 8**) représentent des femmes de la société aztèque, ce qui contraste avec la nature divine des femmes représentées dans le codex de Dresde, où la nudité est davantage tolérée. Si le sein était une caractéristique permettant l'identification des personnages en tant que femmes, sa présence serait systématique dans les pronostics de mariage puisqu'il s'agit ici d'unions hétérosexuelles (mais l'identification se fait par d'autres éléments tels que les vêtements et les peintures corporelles). Or, seules 9 des 26 épouses ont la poitrine découverte. Par ailleurs, la représentation de la poitrine se fait sous quatre modalités différentes : un sein sans blouse (5), un sein sous une blouse (2), deux seins de part et d'autre du corps avec (1) ou sans blouse (1). Il semble

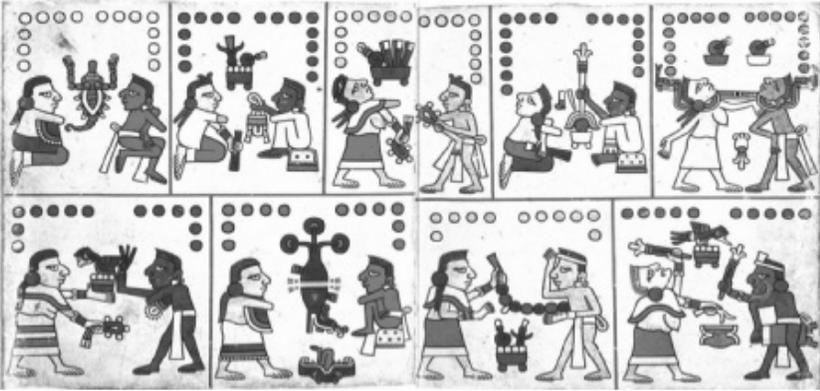


Figure 8 : Pronostics de mariage, Codex Laud. D'après <http://www.famsi.org/research/pohl/jpcodices/laud/>

que les femmes portant une blouse grise, ressemblant davantage à un «bavoire», ont toujours les seins couverts. La différence de vêtements est intéressante et pourrait être le reflet de caractéristiques spécifiques comme par exemple le statut social ou l'origine géographique. La représentation de seins semble majoritairement associée aux pronostics positifs même s'il ne s'agit pas d'une association univoque. La présence de la poitrine semble davantage associée avec les champs sémantiques de la fertilité et de la richesse. Dès lors, la visibilité de seins est-elle caractéristique ou émane-t-elle d'une décision de l'artiste ?

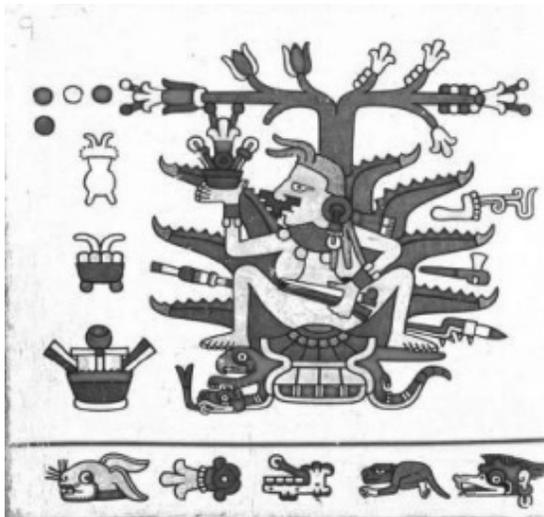


Figure 9 : Mayahuel, Codex Laud (p. 9).
D'après <http://www.famsi.org/research/pohl/jpcodices/laud/>

Les pronostics de mariage sont un thème qui apparaît également dans les codex Borgia et Vaticanus B (Anders et Jansen, 1994). Ce dernier partage de nombreuses caractéristiques stylistiques avec le codex Mictlan. Cependant, les vêtements semblent plutôt indiquer une représentation de personnes venant des régions chaudes telles que la Costa Mixteca, la Mazateca Baja, la Chinantla et la côte du Golfe, impression renforcée par la représentation de la mer et par la présence d'animaux tels que le perroquet et la tortue (Anders et Jansen, 1994).

La représentation de seins n'est cependant pas limitée aux pronostics de mariage. Elle est aussi présente dans l'iconographie des divinités telles que Tlazolteotl et Mayahuel (**Fig. 9**). L'association du sein représenté avec ces divinités renforce le symbolisme liant fertilité, guerre, naissance et agave. La représentation de divinités monstrueuses inclut souvent un torse nu avec les seins pendants et un ventre distendu marqué par des bourrelets. Ces caractéristiques renforcent le rapprochement entre les seins, l'infertilité due à l'âge et l'expérience de la vie domestique.

Loin de servir de caractère sexuel secondaire dans l'iconographie, les seins ne doivent pas être représentés pour identifier le personnage comme féminin. Cette caractérisation se fait principalement sur base de la tenue, se limitant à une jupe et potentiellement une blouse pour les femmes, ce qui contraste avec le pagne des hommes.

La liberté artistique du scribe, un lien avec l'expérience domestique que possède l'épouse, ou encore l'indication que la femme a déjà donné naissance pourraient expliquer la présence de femmes dotées de seins dans le codex Mictlan. Tout d'abord, la liberté artistique permettrait de comprendre l'absence d'association systématique entre des éléments des pronostics et l'absence/la présence de seins. Cependant, la représentation de femmes aux seins exposés va au-delà de la présence d'une blouse. Cela questionne la liberté esthétique de l'artiste puisqu'il semble peu naturel de représenter la poitrine et la blouse. Le placement peu réaliste d'un point de vue anatomique – en admettant que le réalisme soit loin d'être la caractéristique première des représentations mésoaméricaines – de la poitrine indique également qu'il s'agit d'un trait davantage significatif que dépendant du bon gré de l'artiste. Ensuite, l'association des seins avec la nature domestique du personnage fait écho aux représentations sculpturales des divinités telluriques mentionnées précédemment. Ce rapprochement pourrait différencier les femmes associées au milieu domestique de celles qui ont un autre office. Enfin, le sein pourrait servir à représenter une femme ayant déjà donné naissance. Cette caractéristique est cependant difficile à mettre en évidence dans le cadre de l'analyse iconographique d'un codex. En ce qui concerne les pronostics de mariage, les seins pourraient repré-

senter un moment dans le couple où la femme a déjà donné naissance. Une étude systématique, comparant différents codex, serait nécessaire afin de comprendre si les seins servent plutôt d'indicateur de statut – à travers l'expérience de la domesticité – ou d'expérience de la maternité.

Une archéologie du sein : entre iconographie, isotopes et ostéologie

L'archéologie du sein passe par une recherche sur sa représentation et son symbolisme, sur son rôle dans d'allaitement et le sevrage, ainsi que sur la modification physique du sein dû à des mutilations ou des maladies. L'iconographie nous a permis d'étudier le premier aspect en comparant les codex Mictlan et de Dresde.

Comprendre la poitrine passe également par l'étude des pratiques d'allaitement et de sevrage, ce qui est possible via l'archéologie biomoléculaire. L'étude des isotopes retrouvés dans les dents et les os a révolutionné l'archéologie en permettant aux chercheur-e-s de répondre à des questions sur l'alimentation, la mobilité et le climat (Britton, 2019 ; Richards, 2019). Les isotopes permettent notamment d'étudier la consommation de lait maternel, et donc de manière plus large les pratiques d'allaitement. Différentes méthodes existent, chacune apportant des informations complémentaires quant à l'allaitement et au sevrage (**Tableau 1**). Depuis l'étude de Katzenberg *et al.* (1993), on utilise de manière récurrente l'isotope d'azote ($\delta^{15}\text{N}$) afin de déterminer les modalités d'allaitement ou de sevrage d'un enfant en se basant sur le niveau trophique supérieur de l'enfant comparé à celui de sa mère durant la période d'allaitement (Stantis *et al.*, 2019). L'utilisation de l'isotope d'azote en archéologie repose sur un ratio d'azote constant tout au long de la période d'allaitement (Herscherr *et al.*, 2019) qui permet la détermination d'un niveau trophique associé supérieur. Cependant, il semble qu'une variation individuelle soit à considérer ainsi qu'une différence moins élevée dans le ratio d'azote (2‰) que dans la majorité des publications archéologiques (3-5‰) (Herscherr *et al.*, 2019). L'absence de paires mère/enfant dans le registre archéologique (et la nécessité d'utiliser des valeurs de femmes adultes comme point de comparaison) et la faible différence de ratio remettent en question l'utilisation de cette méthode pour préciser la pratique de l'allaitement. Par ailleurs, d'autres méthodes, comme les isotopes d'oxygène ou de soufre et les éléments traces tels que le calcium et le baryum (Tsutaya et Yoneda, 2013, 2015), ont permis de mieux cerner les différents aspects de l'allaitement, du sevrage et de la prise de nourriture supplémentaire, toutefois sans atteindre le succès du ratio d'azote. Par exemple, Tacail *et al.* (2017) ont révélé que l'étude des isotopes de calcium issus de l'émail dentaire des dents de lait ($\delta^{44/42}\text{Ca}$), qui reflètent la consommation de lait, permettrait de reconstituer plus précisément les pratiques d'allaitement.

Isotopes/ éléments traces	Matière	Information	Sources	Dent	Os
$\delta^{13}\text{C}$	Protéine	Protéine du lait maternel (et parfois lipides)	Tsutaya et Yoneda, 2013, 2015	dentine	collagène
	Apatite	Macronutrim-ent de la nourriture de sevrage		émail	hydroxyapatite
$\delta^{15}\text{N}$	Protéine	Protéine du lait maternel	Tsutaya et Yoneda, 2013, 2015	dentine	collagène
$\delta^{14}\text{S}$	Protéine	Protéine marine ou d'eau fraîche de la nourriture de sevrage	Tsutaya et Yoneda, 2013, 2015	dentine	collagène
$\delta^{18}\text{O}$	Apatite	Eau du lait maternel et eau potable	Tsutaya et Yoneda, 2013, 2015	émail	hydroxyapatite
Sr/Ca	Apatite	Consommation de nourriture de sevrage	Tsutaya et Yoneda, 2013, 2015	émail	hydroxyapatite
Ba/Ca	Apatite	Consommation de lait maternel	Tsutaya et Yoneda, 2013, 2015	émail	hydroxyapatite
$\delta^{44/42}\text{Ca}$	Apatite	Consommation de calcium	Tacaïl <i>et al.</i> , 2017	émail	hydroxyapatite

Tableau 1 : Isotopes et éléments traces permettant l'étude de l'allaitement et du sevrage. Adapté (et traduit) de Tsutaya et Yoneda (2013, 2015: 3) et Tacaïl *et al.* (2017).

De manière générale, les pratiques d'allaitement peuvent ainsi nous informer sur la santé, la fertilité, la reproduction et les pratiques culturelles des populations passées (Tsutaya et Yoneda, 2013). Ces analyses pourraient en outre illustrer l'impact sociétal de la durée du sevrage. De plus amples études sont indispensables afin de caractériser plus précisément ces pratiques.

La réalité tangible des modifications du sein, qu'elles aient une cause naturelle ou soient la conséquence d'une intervention humaine, n'apparaît pas de manière univoque en anthropologie physique. Qu'il s'agisse des mutilations ou de maladies, les traces des mutilations ne sont pas systématiques. Le cancer du sein, par exemple, n'est détectable que via des tumeurs osseuses secondaires (Waldron, 2009). Ces dernières apparaissent également dans le cas d'autres cancers, ce qui complique l'identification d'individus atteints de cette maladie en archéologie funéraire.

Conclusions

La représentation de la poitrine ne nous permet donc pas uniquement d'identifier des personnages féminins. Au-delà de la complémentarité du système de pensée en Mésoamérique, le sein possède un riche symbolisme lié à la fertilité, à la vie domestique et à la maternité. Par ailleurs, l'étude de la représentation du sein implique de prendre en considération le type de support artistique et les variations intra- et inter-culturelles.

D'une part, les seins exposés semblent davantage apparaître sur des objets de petite taille plutôt que sur les productions monumentales représentant des femmes maya nobles (Stone, 2011). En ce qui concerne les objets de petite taille, les variations peuvent être considérables puisque les figurines représentaient majoritairement la reproduction et le travail domestique tandis que les plats de céramique étaient le support de scènes rituelles et de cours royales (Stone, 2011). La représentation explicite du sein, à travers l'allaitement, ou une indication claire du sein, semble se limiter à l'art de petite taille et/ou aux scènes surnaturelles. C'est le cas des fameux couples « amoureux » de Jaina qui représentent un vieil homme touchant le sein d'une jeune femme portant une jupe. Ce thème nous rappellera, par ailleurs, les thèmes occidentaux de *Susanne et les vieillards*, quintessence de la culture du viol et du *male gaze*, et de la *Charité romaine*, où Péro allaite son père emprisonné, Cimon, afin d'éviter qu'il ne meure de faim.

D'autre part, les cultures maya et aztèque diffèrent grandement par leur cosmologie et leur considération de la sexualité et de l'importance du sein. Le lien entre guerre, déesse monstrueuse et nudité est réservé aux aztèques tandis que les mayas favorisent l'association entre vie domestique et seins apparents dans les représentations à petite échelle. Au-delà des similarités regroupant ces deux sociétés mésoaméricaines, il est essentiel de reconnaître l'étendue spatiale et temporelle de ces deux cultures afin de ne pas généraliser notre propos. L'art monumental maya n'identifie pas ses protagonistes femmes par la représentation de seins. Les femmes des lin-teaux et des stèles sont identifiées par leur nom et par leur vêtement. L'art monumental aztèque diffère par l'omniprésence de divinités dont l'aspect « monstrueux » implique parfois la représentation de seins.

En tenant compte de ces considérations, cette étude a mis en évidence un élément important : la présence du sein ne constitue ni une caractéristique sexuelle, ni une décision artistique aléatoire. Trois pistes d'analyse, non-exclusives, sont envisagées.

Premièrement, le sein peut indiquer l'état propice de fertilité d'une femme, si l'on se base sur la différenciation très fonctionnelle, et non sans problème essentialiste, entre sein fertile et sein non fertile. La naissance constitue

ainsi un événement pivot, séparant le sein nourricier du sein plat ayant déjà expérimenté l'allaitement. La grossesse et la naissance sont aussi métaphoriquement associées au tissage (Brumfiel, 2006), à l'agriculture et à la production artisanale (Monaghan, 2006), ce qui explique le lien symbolique entre l'expérience de la vie domestique et les seins plats.

Deuxièmement, le sein peut être associé à des représentations contextuelles d'activités domestiques. Cela pourrait être le cas des représentations de femmes issues de différentes classes sociales dans le codex Mictlan. Dans l'art maya, les stèles monumentales représentant des femmes issues de la noblesse les montrent toujours couverte d'un huipil. Par contre, les femmes ont souvent les seins nus dans les scènes de la vie domestique, par exemple de mouture, comme c'est le cas pour les figurines en céramique le plus souvent trouvées en contexte domestique¹⁷.

Troisièmement, le sein peut être considéré comme un attribut associé à la fertilité divine. En effet, le sein est représenté chez les divinités, peu importe le sexe puisque le concept même de divinité est non genré en Mésoamérique. De plus, le sein ne semble pas systématiquement associé aux divinités identifiées comme féminines : des divinités « masculines » sont pourvues de seins et interviennent dans des scènes d'allaitement.

Loin d'être un symbole sexuel, le sein représente une ressource fertile, comparé au sang et au pulque, plutôt qu'une caractéristique genrée. Le symbolisme abondant du sein en Mésoamérique préhispanique offre une perspective prometteuse pour des études pluri-disciplinaires intégrant les concepts de vie domestique, de fertilité et de maternité. Davantage d'études devraient également démontrer la diversité de l'importance et la représentation du sein de manière diachronique et inter-culturelle en Mésoamérique.

Notes

1. Région culturelle englobant le Mexique, le Costa Rica, le Salvador, le Honduras, le Belize, le Guatemala et le Nicaragua. Ce concept a été inventé par Kirchoff (2000).
2. La langue parlée par les Aztèques.
3. Monolithe de la Tlaltecuhtli, Museo del Templo Mayor, Mexico City.
4. La Coyolxauhqui est au cœur de la création de la divinité aztèque la plus importante, Huitzilopochtli. L'histoire raconte que la Coatlicue s'est retrouvée miraculeusement enceinte de Huitzilopochtli, ce qui a fortement déplu à sa fille, Coyolxauhqui, et ses 400 frères qui ont comploté pour tuer leur mère. Au moment où ils la décapitent, Huitzilopochtli sort tout en armes du ventre de sa mère pour tuer ses frères et démembrer sa soeur Coyolxauhqui. Le monolithe représentant Coyolxauhqui démembrée a été retrouvé aux pieds du Templo Mayor et est actuellement conservé au Musée du Templo Mayor.
5. Le style Jaina, éponyme de l'île où ce style maya s'est développé, date du Classique Récent et Terminal (600-900 ap. J.-C./750-1050 ap. J.-C.) (McVicker, 2012).
6. Un huipil, appelé hipil dans la région maya, est une longue blouse décorée.
7. Comme, par exemple, sur le linteau 24 de Yaxchilán
8. Weltmuseum, Vienne, n° inv. 6069 ; <https://www.weltmuseumwien.at/object/438052/?offset=1&lv=list#object-data>
9. Certaines gravures préhistoriques sur os, retrouvées en Suisse, sembleraient représenter des seins selon Clutton-Brock (1991).
10. Le vocabulaire maya yucatèque cité dans cet article est issu du Diccionario Maya Cordemex de Alfredo Barrera Vásquez (1980).
11. Codex de Dresde, scr.Dresd.R.310, Sächsische Landesbibliothek, Dresde
12. Codex Laud, MS. Laud Misc. 678, Bodleian Library, Oxford.
13. Il faut noter que les Mayas utilisaient deux calendriers : le calendrier solaire de 365 jours divisé en 18 mois de 20 jours à laquelle une période de 5 jours (le wayeb) est ajoutée ; le calendrier rituel de 260 jours divisé en 20 noms de jours et 13 chiffres (13 x 20 jours = 260).
14. La division des 76 almanachs en douze chapitres par Davoust, 1997 : a) divers almanachs, b) la déesse lunaire, c) planète Vénus, d) tables d'éclipses solaire et lunaire, e) les multiples de 78, f) prophéties du Katun 11 Ahau, g) nombres serpent et les almanachs 7x260, h) scène du déluge, i) cérémonies de la nouvelle année, j) almanachs de Chahc, k) table du monstre céleste, l) multiples de 364.
15. Les femmes sont présentes aux pages 46a, 47b, 53, 55b, 67a, 68b, 70b, et 71a.
16. Le groupe Borgia, nommé groupe Teoamoxtli par Jansen et Pérez Jiménez (2004), contient les Codex Borgia (Bibliothèque apostolique, Vatican), le Codex Vaticanus B (Bibliothèque apostolique, Vatican), le Codex Cospi (Bibliothèque de l'Université de Bologne), le Codex Fejérváry-Meyer (Musée Public et Libre, Liverpool), le Codex Laud (Bibliothèque Bodleian, Oxford), le Codex Profirio Díaz (Bibliothèque Nationale d'Anthropologie, Mexico), le Manuscrit Fonds Mexicain 20 (Bibliothèque Nationale de France) et le Codex Borbonicus (Assemblée Nationale, Paris). Ce groupe contient majoritairement des codex préhispaniques qui possèdent tous une partie dédiée au calendrier de 260 jours.

17. Les figurines Jaina sont retrouvées en contexte funéraire et représentent également des femmes torse nu dans des scènes de vie domestique.

Bibliographie

- ALPERN, S.T., On the Origins of the Amazons of Dahomey, *History in Africa*, n° 25, 1998, p. 9-25.
- ANDERS, F. et JANSEN, M., *Pintura de la muerte y de los destinos. Libro explicativo del llamado Códice Laud*, Mexico City : Fondo de Cultura Económica, 1994.
- APPLEBY, J., Ageing and the Body in Archaeology, *Cambridge Archaeological Journal*, vol. 28, n° 1, 2018, p. 145-163.
- BAQUEDANO, E., Frogs and Toads : Symbolism among the Aztecs, Conférence donnée au séminaire d'archéologie des Amériques à l'University College London le 1^{er} décembre 2018.
- BARRERA VÁSQUEZ, A. (DIR), *Diccionario Maya Cordemex*, Mérida : Cordemex, 1980.
- BAUMSLAG, N. et MICHELS, D.L., *Milk, Money and Madness : The Culture and Politics of Breastfeeding*, Goa : The Other India Press, 1995.
- BOONE, E.H., The "Coatlícuēs" at the Templo Mayor, *Ancient Mesoamerica*, vol. 10, n° 2, 1999, p. 189-206.
- BRITTON, K., Isotope Analysis for Mobility and Climate Studies, dans RICHARDS M. P. et BRITTON, K. (eds), *Archaeological Science : an Introduction*, Cambridge : Cambridge University Press, 2019, p. 99-124.
- BRUMFIEL, E. M., Methods in Feminist and Gender Archaeology : A Feeling for Difference and Likeness, in NELSON, S.M. (dir.), *Handbook of Gender in Archaeology*, Lanham : Altamira Press, 2006, p. 31-58.
- BUTLER, J., *Bodies that Matter : On the Discursive Limits of Sex*, Londres : Routledge, 1993.
- CARRASCO VARGAS, R. et CORDERIO BAQUEIRO, M., The Murals of Chiik Nahb Structure Sub 1- 4, Calakmul, Mexico, in GOLDEN, C., HOUSTON, S. et SKIDMORE, J. (dir.), *Maya Archaeology 2*, San Francisco : Precolumbian Mesoweb Press, 2012, p. 8-59.
- CASAS ANDREU, G., Mitos, leyendas y realidades de los reptiles en México, *Ciencia Ergo Sum* vol 7, n° 3, 2000, p. 286-291.
- CLENDINGEN, I., *Aztecs : an Interpretation*, Cambridge : Cambridge University Press, 1995.
- CLUTTON-BROCK, J., Representation of the Female Breast in Bone Carvings from a Neolithic Lake Village in Switzerland, *Antiquity*, vol. 65, 1991, p. 908-910.
- DAVOUST, M., *Un nouveau commentaire du Codex de Dresde : Codex hiéroglyphique maya du XIV^{ème} siècle*, Paris : CNRS éditions, 1997.
- DODDS PENNOCK, C., *Bonds of Blood : Gender, Lifecycle and Sacrifice in Aztec Culture*, Hampshire : Palgrave MacMillan, 2009.
- DURÁN, D., *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*, México : Editorial Porrúa, 1588.
- DURAND-FOREST, J., Codex Laud : compte-rendu, *Journal de la Société des Américanistes*, n° 57, 1968, p. 179-181.

- GELLER, P.L., Skeletal Analysis and Theoretical Complications, *World Archaeology* vol 37, n° 4, 2004, p. 597-609.
- HÉRITIER, F., *Masculin/féminin : La pensée de la différence*, Paris : Odile Jacob, 1995.
- HERRSCHER, E., GOUDE, G. et L. METZ, Longitudinal Study of Stable Isotope Compositions of Maternal Milk and Implications for the Palaeo-diet of Infants, *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, vol. 29, n° 3-4, 2017, p. 131-139.
- JANSEN, M. ET PÉREZ JIMÉNEZ, A. G., Renaming the Mexican Codices, *Ancient Mesoamerica*, vol. 15, n° 2, 2004, p. 267-271.
- KATZENBERG, M. A., SAUNDERS, S. R., et FITZGERALD, W. R., Age Differences in Stable Carbon and Nitrogen Isotope Ratios in a Population of Prehistoric Maize Horticulturists, *American Journal of Physical Anthropology*, vol. 90, n° 3, 1993, p. 267-281.
- KIRCHHOFF, P. Mesoamérica, *Dimensión Antropológica*, vol. 19, 2000, p. 15-32.
- LÓPEZ AUSTIN, A., *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México : Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.
- LÓPEZ AUSTIN, A., et LÓPEZ LUJÁN, L., Aztec Human Sacrifice, dans BRUMFIELD, E. et FEINMAN, G. (eds), *The Aztec World*, New York : Abrams, 2008, p. 137-152.
- MOHAMED ABDOU, R. et FATHEY, M., Evaluation of Early Postpartum Fenugreek Supplementation on Expressed Breast Milk Volume and Prolactin Levels Variation, *Egyptian Pediatric Association Gazette*, vol. 66, 2018, p. 57-60.
- MCVICKER, D., Figurines are Us? The Social Organization of Jaina Island, Campeche, Mexico, *Ancient Mesoamerica*, vol. 23, n° 2, 2012, p. 211-234.
- O'MCKINNEY, C.O., HAHN-HOLBROOK, J., CHASE-LANSDALE, P.L., RAMEY, S.L., KROHN, J., REED-VANCE, M., RAJU, T.N.K. et SHALOWITZ, M.U., Racial and Ethnic Differences in Breastfeeding, *Pediatrics*, vol. 138, n° 2, 2016, p. 1-11.
- PAUL, L. et PAUL, B.D., The Maya Midwife as Sacred Specialist: A Guatemalan Case, *American Ethnologist*, vol 2, n° 4, 1975, p. 707-726.
- PEREGO, E., Women's Voices in a Male World: Actions, Bodies, and Spaces among the Ancient Maya, *Papers from the Institute of Archaeology*, n° 18, 2007, p.70-83.
- RADDING, C., The Children of Mayahuel, *Environmental History*, n° 17, 2012, p. 84-115.
- RHAPSODY LOPEZ, F., Case Study for Development of a Visual Grammar : Mayahuel and Maguey as Teotl in the Directional Tree Pages of the Codex Borgia, *Revista : A Multimedia, Multi-genre e-Journal for Social Justice*, vol 5, n° 2, 2017 (en ligne) <https://scholarship.org/uc/item/4gm205sx>
- RICHARDS, P. R., Isotope Analysis for Diet Studies, RICHARDS M. P. et BRITTON, K. (eds), *Archaeological Science: an Introduction*, Cambridge : Cambridge University Press, 2019, p. 125-144.
- SELER, E., *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Alterthumskunde*. 5 vols, Berlin : A. Asher, 1902-1923.
- SIGAL, P., Imagining Cihuacoatl : Masculine Rituals, Nahua Goddesses and the Texts of the Tlacuiclos, *Gender & History*, vol 22, n° 3, 2010, p. 538-563.
- STANTIS, C., SCHUTKOWSKI, H. et A. SLTYSLAK, Reconstructing breastfeeding and weaning practices in the Bronze Age Near East using stable nitrogen isotopes, *American Journal of Physical Anthropology*, vol. 172, 2020, p. 58-69.

- STONE, A. J., Keeping Abreast of the Maya : A Study of the Female Body in Maya Art, *Ancient Mesoamerica*, vol. 22, 2011, p. 167-183.
- TACAÏL, T., THIVICHON-PRINCE, B., E. MARTIN, J.E., CHARLES, C., VIRIOT, L., et BALTER, V., Assessing Human Weaning Practices with Calcium Isotopes in Tooth Enamel, *PNAS*, vol. 114, n° 24, 2017, p. 6268-6273.
- TAUBE, K.A., The Bilimek Pulque Vessel: Starlore, calendrics, and cosmology of Late Postclassic central Mexico, *Ancient Mesoamerica*, n° 4, 1993, p. 1-15.
- TAUBE, K.A., Creation and Cosmology: Gods and Mythic Origins in Ancient Mesoamerica, in NICHOLS, D.L. (dir.), *The Oxford Handbook of Mesoamerican Archaeology*, Oxford : Oxford University Press, 2012, p. 741-751.
- TSUTAYA, T. et YONEDA, M., Quantitative Reconstruction of Weaning Ages in Archaeological Human Populations Using Bone Collagen Nitrogen Isotope Ratios and Approximate Bayesian Computation, *PLOS ONE*, vol. 8, n° 8, 2013, p. 1-10.
- TSUTAYA, T. et YONEDA, M., M., Reconstruction of Breastfeeding and Weaning Practices Using Stable Isotope and Trace Element Analyses : A Review, *Yearbook of Physical Anthropology*, n° 1562, 2015, p. 2-21.
- TURNER, T.S., The Social Skin, *HAU : Journal of Ethnographic Theory*, vol. 2, n° 2, 1980, p. 486-504.
- URQUIZÚ, M. et HURST, H., The Murals of San Bartolo : A Window into the Art and Cosmology of Precolumbian Man, *PARI Journal*, vol. 12, n° 2, 2011, p. 8-13.
- WESTHEIM, P., *Obras maestras del México antiguo*, Mexico : Ediciones ERA, 1990.
- WALDRON, T., *Palaeopathology*, Cambridge : Cambridge University Press, 2009.
- YALOM, M., *A History of the Breast*, Londres : Harper Collins, 1997.

Le genre au haut Moyen Âge : une approche par l'objet

Justine Audebrand

Le genre est un des axes importants de la recherche en histoire du haut Moyen Âge depuis le début des années 2000. Les études de genre poussent les historien-ne-s à envisager les rapports sociaux sous un angle nouveau, à poser un nouveau regard sur le monde social (Rennes, 2016 : 13). Ce décentrement du regard suppose d'avoir une approche critique vis-à-vis des documents habituels, et de redonner leur place à des sources jusque-là délaissées car associées aux femmes et/ou considérées comme mineures. C'est en particulier le cas des objets¹ créés ou modifiés par des femmes : ici, des broderies, des croix liturgiques, un sceau et des manuscrits portant des inscriptions de la main de femmes. Ils permettent d'investiguer l'*agency* – entendue au sens de capacité d'action autonome – et les marges de manœuvre de quelques femmes de pouvoir des IX^e et X^e siècles. L'insistance sur les femmes de pouvoir est rendue nécessaire par le peu de documentation qui existe sur les femmes des classes sociales inférieures pour la période. Ces femmes de pouvoir étant pour la plupart reines, il s'agira donc aussi de mener quelques réflexions sur le *queenship*, c'est-à-dire sur le statut et la fonction des reines, qui est l'un des axes féconds de la recherche en histoire des femmes.

L'approche se veut donc interdisciplinaire et cherche à croiser les données matérielles et textuelles. Il est nécessaire, pour bien comprendre les objets étudiés et la démarche entreprise ici, de brosser d'abord à grands traits la nature des rapports de genre au haut Moyen Âge, puis de décrire chacun des objets retenus, avant d'analyser la manière dont les femmes utilisent ces objets pour créer des discours spécifiques.

Les rapports de genre au haut Moyen Âge : cadre interprétatif

Le haut Moyen Âge, une période particulière pour les rapports de genre ?

Depuis Georges Duby, le haut Moyen Âge (qui court de la fin de l'Empire romain à l'an mil) est considéré comme une période relativement faste pour les femmes de l'aristocratie, ce qui changerait à la fin de cette même période avec l'émergence de la société féodale. Mais cette vision a récemment été remise en cause : les femmes du haut Moyen Âge auraient moins de possibilités qu'on a pu le penser et il semble y avoir davantage de continuités que de changements entre cette période et le XI^e siècle (Bennett et Mazo Karras, 2013 : 4).

La société du haut Moyen Âge se caractérise par la fusion d'héritages romains, germaniques et chrétiens. Dans cet univers syncrétique, les femmes sont doublement dominées, à la fois par les hommes et par les institutions religieuses (Bodarwé, 2005 : 111) qui les excluent de la célébration du culte. Les hommes, comme les femmes, ont la possibilité de se marier ou d'entrer dans les ordres (séculiers ou réguliers pour les hommes, uniquement réguliers pour les femmes). Le pouvoir royal est détenu presque exclusivement par les hommes², mais les femmes ont des sphères de pouvoir qui leur sont dédiées : la lente consolidation de l'office de reine mène, en particulier en Germanie ottonienne (au X^e siècle), à un pouvoir qui inclut pleinement les femmes de la famille. Il faut d'emblée souligner l'exceptionnalité du cas ottonien, d'autant que plusieurs des objets du corpus retenu ici sont des créations ottoniennes : les historien·ne·s ont noté depuis longtemps que les femmes vivant dans l'Empire ottonien (919-1024) étaient actives et puissantes, en particulier les abbesses et les moniales³.

Car c'est en définitive des monastères que vient la vision moderne d'une certaine autonomie des femmes au haut Moyen Âge : les nombreux monastères féminins sont de véritables centres de pouvoir et de culture. Les abbesses participent aux assemblées et sont proches de la cour ; elles ne sont jamais totalement coupées du monde. Leurs monastères polarisent les territoires de l'aristocratie en ce qu'ils sont des communautés qui conservent la *memoria* – la mémoire liturgique – des familles nobles, qui y envoient aussi leurs enfants pour y être éduqués. Les monastères masculins sont quant à eux plutôt des centres de mission et de pèlerinage (Bodarwé, 2005 : 120).

L'autre aspect qui explique la situation particulière des rapports de genre au haut Moyen Âge tient à la place des femmes dans la famille. Les familles altomédiévales sont bilatérales, c'est-à-dire que les enfants héritent des capitaux, matériels et symboliques, de leurs deux parents. De ce fait, et du fait qu'elles possèdent des biens en propre, les femmes mariées jouissent d'une certaine autonomie, même si elles sont sous la tutelle de

leur mari. Une fois veuves, elles sont relativement indépendantes et ont la possibilité de se remarier, de demeurer dans le monde séculier ou d'entrer au monastère.

Le genre ne peut cependant se comprendre comme seul paramètre de la domination sociale. Au Moyen Âge, la distinction entre hommes et femmes n'est pas la plus importante : c'est la condition sociale qui prime. La société est divisée entre les libres, dominés par l'aristocratie, et les non-libres, qui seront connus sous le nom de serfs dans la deuxième moitié du Moyen Âge. Or, il y a plus de différences entre un libre et un non-libre qu'entre un homme et une femme d'un statut social équivalent. Cela explique en partie l'amplitude d'action des femmes dans la très haute aristocratie. Il faut garder cette nuance en tête lorsque l'on étudie les objets associés aux femmes de pouvoir.

Sources et tendances historiographiques actuelles

L'historiographie actuelle du haut Moyen Âge est marquée par une volonté de retour à l'aspect matériel. Pendant longtemps, les historien-ne-s ont travaillé sur des œuvres éditées – en particulier par la gigantesque entreprise allemande des *Monumenta Germaniae Historica* (MGH) – et n'ont pas vraiment eu accès aux manuscrits anciens, souvent fragiles, produits entre les VI^e et X^e siècles. Une tendance récente consiste donc à retourner voir ces manuscrits, et à utiliser la culture matérielle pour éclairer les textes sur lesquels les études se fondent. Cela est vrai aussi en histoire du genre, et permet par exemple de mettre en évidence la participation des femmes à la conception et à la diffusion des livres (Ganz, 2019 : 46 ; Stofferahn, 1999 : 72).

Ce regain d'intérêt pour la culture matérielle est également visible dans l'attention récente portée aux broderies médiévales, en particulier dans l'historiographie anglo-saxonne⁴. Si l'étude des textiles est ancienne⁵, c'est seulement depuis les années 1990 que les broderies sont étudiées en détail. Pour le haut Moyen Âge, qui a laissé très peu de traces de ces productions, les travaux sont encore plus récents, dans le sillage des recherches d'Elizabeth Coatsworth. Ces broderies, presque essentiellement produites par des femmes, ont jusque-là été peu étudiées en raison de biais sexistes : on les considérait comme insignifiantes, comme un simple travail féminin sans grand intérêt pour l'histoire (Schulenburg, 2009 : 84).

Pour bien comprendre les broderies altomédiévales, mais aussi les autres objets dont il sera question, il faut prendre en compte les réflexions théoriques des anthropologues sur les objets. Les objets ne sont pas des choses inertes, sans effets : la méthode de la biographie d'objets invite à interroger la manière dont ils interagissent avec le social. Un objet qui modifie une situation donnée devient en quelque sorte un acteur de cette situation, par les

changements qu'il induit dans l'existence des individus. Ainsi, si les objets ne déterminent pas l'action, ils la rendent parfois possible ou la modifient, et c'est dans ce sens que Bruno Latour en vient à parler d'une véritable *agency* des objets (Bonnot, 2015 et 2018). Cette approche suppose en particulier de se montrer sensible aux changements de sens, aux réinterprétations et aux « conversions » d'objets, selon l'expression de Philippe Buc⁶ : il faut les envisager en interaction avec leurs destinataires, supposés ou réels, et prendre en compte les donations et les circulations, qui donnent en quelque sorte un « *surcroît d'identité* » (Bonnot, 2015 : 20) aux objets⁷.

Ces renouvellements historiographiques, qui n'affectent pas uniquement les études de genre, poussent aussi à décentrer le regard sur la documentation traditionnelle. Les sources familières à l'historien·ne du haut Moyen Âge sont aussi bien narratives que diplomatiques. Dans leur immense majorité, elles sont écrites par des hommes, et par des ecclésiastiques – avec des exceptions notables d'auteurs laïcs, comme Nithard, ou d'autrices, comme Dhuoda, Hrotsvita ou encore les femmes hagiographes. Les actes diplomatiques sont par ailleurs conservés essentiellement dans des monastères masculins (Bodarwé, 2005 : 115). La question de l'existence d'une écriture spécifiquement féminine a été débattue pour certaines œuvres (Nelson, 1990 ; Le Jan, 2007) mais reste délicate ; dans l'ensemble, les textes écrits par des femmes reprennent majoritairement le discours masculin malgré une plus grande insistance sur l'activité féminine. L'approche par les objets permet d'éviter cette problématique : la broderie est considérée durant les premiers siècles du Moyen Âge comme une activité féminine, et même comme un idéal féminin. Broder est pour les femmes un signe de piété, de vertu et d'humilité (Schulenburg, 2009 : 84). La broderie est donc par excellence un médium d'expression féminine. Les autres objets dont il sera question sont moins clairement genrés : les croix liturgiques et les manuscrits peuvent être commandité·e·s indifféremment par les hommes et les femmes ; les sceaux conservés pour cette période sont essentiellement possédés et utilisés par des hommes, mais des sceaux de femmes sont attestés⁸. Il s'agit donc ici d'envisager l'expression féminine et de montrer en quoi elle est genrée et comment des femmes, issues d'un même milieu social, peuvent s'emparer de ces moyens pour délivrer un discours spécifique sur leur position et leur statut.

Sélection et présentation d'inscriptions et artefacts « féminins »

On peut avoir une idée de l'intérêt de l'approche par l'objet en évoquant l'un des artefacts les plus connus du haut Moyen Âge, la chasuble de la reine franque Bathilde⁹. En lin, brodée de soie, elle a longtemps été interprétée non seulement comme le signe du renoncement au monde de

Bathilde à la fin des années 660 (période au cours de laquelle elle entre au monastère de Chelles), mais aussi comme un souvenir de son ancien statut. Des études plus récentes, qui s'inscrivent dans les renouvellements historiographiques sur l'étude textile, tendent toutefois à remettre en cause son appartenance à Bathilde elle-même. Il ne s'agirait pas tant de la chasuble de Bathilde que d'un objet liturgique postérieur destiné à tisser une généalogie de saintes femmes et à exalter le monastère de Chelles (Gajewski et Seeberg, 2016 : 39-43).

La réinterprétation actuelle des textiles brodés par des femmes permet donc d'approfondir la question des rapports de genre au haut Moyen Âge. Toutefois, il semble nécessaire d'élargir l'analyse à d'autres artefacts réalisés ou commandités par des femmes, et parfois même à de simples traces laissées par elles sur d'autres objets (en particulier des manuscrits), afin d'obtenir un panorama plus large de l'action féminine et de son inscription dans l'espace. C'est ce à quoi s'attache la sélection de huit objets présentés ci-dessous. Présentés chronologiquement (du milieu du IX^e au début du XI^e siècle) et provenant de divers espaces, ils ont la particularité d'être tous associés à des femmes de familles royales, filles ou épouses de souverains. Cela permet de conserver une certaine homogénéité malgré les différences possibles de statuts (certaines sont reines, d'autres religieuses) : ces femmes ont accès à des richesses importantes qui leur permettent de créer et de donner des objets de luxe. Ces objets comportent tous des inscriptions permettant d'identifier les femmes dont il est question.

La sélection ne prétend aucunement à l'exhaustivité : de nombreux objets auraient pu être ajoutés, dont on trouvera les références ailleurs¹⁰. Les artefacts retenus ont déjà tous été étudiés, voire ont fait l'objet d'articles monographiques, mais n'ont jamais été mis en série.

Enfin, une précision méthodologique s'impose. Il est difficile de faire la distinction, dans l'art médiéval, entre patronage et participation active à la réalisation (Gajewski et Seeberg, 2016 : 27) : le verbe latin *facere*, qui figure sur de nombreux objets, peut aussi bien vouloir dire « a réalisé » que « a fait réaliser ». On se gardera donc bien de distinguer avec trop d'empressement les commanditaires des créatrices, d'autant que les commanditaires ont pu participer activement à la conception des objets, en supervisant le travail des brodeur-se-s ou des orfèvres. La question est sensiblement la même pour les inscriptions dans les manuscrits : il est impossible de prouver si elles sont autographes ou bien si elles ont été faites par des scribes au service des femmes dont il est question. Ces considérations amènent à s'interroger sur ce qu'est véritablement un objet « féminin » : comme le montre Chloé Belard ailleurs dans ce volume, il n'est pas simple de genrer des objets. Leurs identités sont mouvantes et dépendent de l'interaction dans

laquelle ils s'inscrivent. Ici, le terme d'objets féminins désignera des objets « réalisés » – au sens latin – par des femmes, mais aussi des objets modifiés par des femmes (en l'occurrence des manuscrits). Les objets « féminins » ne sont donc pas des objets qui n'impliquent que des femmes : des hommes peuvent intervenir dans le processus de création, en particulier pour les manuscrits et les croix ; plusieurs objets sont par ailleurs destinés à des hommes. Il s'agira donc d'objets utilisés par des femmes afin de mettre en scène leur identité ou leur pouvoir et qui sont, pour l'historien-ne, révélateurs de l'image d'elles-mêmes (la *Selbstverständnis*, pour reprendre le terme allemand consacré par l'historiographie) qu'elles cherchent à véhiculer.

Coussin d'Alpaïde (854)

Le coussin d'Alpaïde a été découvert en 1646 lors de l'ouverture de la tombe de saint Remi ; il est aujourd'hui conservé au musée Saint-Remi de Reims mais n'est pas visible en raison de sa fragilité¹¹. Il s'agit d'une pièce de 63,5cm x 26cm, en soie byzantine ou persane, qui porte une inscription rouge sur fond or sur son pourtour (Coatsworth, 2007 : 189 ; Garver, 2012 : 156-157). L'inscription, endommagée depuis, a été relevée au moment de la découverte : « *Ce modeste ouvrage, c'est le très illustre évêque Hincmar qui a donné à Alphéide l'ordre de le réaliser ; c'est aussi lui qui lui a ordonné de l'offrir ; mais c'est Alphéide qui sans attendre l'a joyeusement exécuté et le lui a remis : c'est son œuvre que tu contemples. Elle a confectionné aussi, nouvel honneur, ce moelleux coussin lui-même, pour qu'y repose le chef de saint Remi. Que ses mérites et ses prières aident en toute circonstance Alphéide et l'entraînent jusqu'au ciel!* » (traduction Isaïa, 2010 : 421). Les analyses ont montré que la bande de soie brodée en lettres d'or qui porte cette inscription avait été décousue d'une autre pièce et ajoutée ultérieurement sur ce coussin (Garver, 2013 : 142).

Cette inscription est la clé permettant d'identifier – quoique sans certitude absolue – la réalisatrice du coussin : il s'agit d'Alpaïde, fille illégitime de l'empereur Louis le Pieux (814-840) et demi-sœur de Charles le Chauve (840-877). Le coussin est commandé par le puissant archevêque Hincmar de Reims (845-882) en 852, à l'occasion de la translation des reliques de saint Remi. Alpaïde est alors, peut-être depuis la mort de son mari Bégon en 816, abbesse de Saint-Pierre de Reims¹³ : elle est donc proche du milieu de l'archevêque.

Ceinture de la reine Emma (858-860)

La ceinture de la reine Emma¹⁴, conservée à Augsbourg, est une ceinture de soie qui comporte une inscription en lettres d'or : « *La brillante et très sainte reine Emma a donné cette ceinture à Witgar, emplî du soufflé sacré* »¹⁵. La

partie centrale de la ceinture est manquante. L'objet a été conservé car il est en lien avec des reliques, en l'occurrence celles de la Vierge, qui se trouvaient dans la ceinture jusqu'au XVI^e siècle au moins. Les personnages mentionnés sont Emma, l'épouse du roi Louis le Germanique (840-876), et Witgar, chancelier du même roi entre 858 et 860, puis évêque d'Augsbourg (Goldberg, 2006 : 80). Emma a probablement fait don de la ceinture à Witgar pendant la période durant laquelle il est chancelier, et il est possible que ce soit elle qui ait fait inclure les reliques de la Vierge dans la ceinture (Goldberg, 2006 : 81 et 76).

Évangélaire de Gandersheim (fin du IX^e siècle, inscription des années 920)

L'évangélaire de Gandersheim, produit à Metz dans les années 860, a été conservé à Gandersheim du X^e siècle jusqu'en 1810¹⁶. Il porte au bas du dernier folio l'inscription suivante : «*Eadgifu, reine ; Athelstan roi des Anglo-Saxons et des Merciens*» («*+ eadgifu regina :- apelstan rex angulsaxonum / 7 mercianorum :-*»). Le roi est Athelstan, qui règne sur les Anglo-Saxons de 924 à 939. Mais la reine Eadgifu est plus difficile à identifier, sans parler de l'itinéraire du manuscrit entre Metz, les îles britanniques et le monastère saxon de Gandersheim. Il est communément admis que l'inscription a été ajoutée dans les années 920 par quelqu'un qui n'est pas familier des normes diplomatiques anglo-saxonnes, car le titre de «*roi des Anglo-Saxons et des Merciens*» est inhabituel (Keynes, 1985 : 190). L'hypothèse la plus récente est que cette Eadgifu est la demi-sœur d'Athelstan : elle a épousé le roi des Francs Charles le Simple (898-922) à la fin des années 910 ; lorsque Charles est déposé et fait prisonnier, elle emmène leur fils, le futur Louis IV, en Angleterre, à la cour de son frère ; il semble qu'elle continue à jouer un rôle d'intermédiaire entre les îles britanniques et le continent (MacLean, 2015). Eadgifu – connue sous le nom d'Ogive dans les sources franques – aurait donc acquis l'évangélaire du vivant de Charles le Simple et par son intermédiaire, et l'aurait emmené ensuite avec elle en Angleterre, où elle aurait fait ou fait faire cette inscription. Pour expliquer l'échange avec la Germanie, une hypothèse mérite d'être exploitée : Eadgifu a pour sœur Édith, qui épouse vers 929 le futur roi et empereur Otton I^{er}. Eadgifu pourrait tout à fait avoir donné le manuscrit – qui est un ouvrage de luxe, avec une couverture en ivoire (Puhle et Köster, 2012 : 548-549) – à sa sœur à l'occasion de son mariage. Gandersheim étant un des monastères choyés par les Ottoniens, Otton ou Édith pourrait en avoir fait don à l'institution par la suite.

Bannière de la reine Gerberge (vers 960)

Comme le coussin d'Alpaïde, la «*bannière*» de Gerberge a été découverte avec des reliques : elle enveloppait jusqu'en 1864 les restes de Grégoire

de Spolète, conservés dans l'autel des Rois Mages de la cathédrale de Cologne¹⁷. Elle a été considérée, à tort, comme une bannière de guerre au moment de sa découverte.

La bannière de Gerberge est un carré de soie de 33cm de côté, brodé de soie et d'or¹⁸. Au centre, on reconnaît un Christ vainqueur, identifiable par les lettres XPS, surmonté de la main de Dieu. Le Christ est entouré, en haut, des archanges Michel et Gabriel. En bas figurent les saints Hilaire (« *scs [I]larius* ») et Bason (« *scs [B]aso* »). Entre les saints et les archanges, des bustes représentent le soleil et la lune. Aux pieds du Christ, le personnage au sol est le comte Régnier (« *Ragenarius comes* »). Sous Régnier, on lit « *c'est Gerberge qui m'a fait / m'a fait faire* » (« *Gerberga me fecit* »). Enfin, le pourtour de la bannière comporte une inscription qui part du coin supérieur gauche et qui correspond au début du psaume 143 : « *Béni soit le Seigneur mon Dieu qui entraîne mes mains à la bataille et mes doigts à la guerre*¹⁹ ». L'ouvrage a probablement été réalisé à Laon, où sont vénérés Hilaire et Bason (Oediger, 1957 : 89).

Gerberge est l'épouse du roi des Francs Louis IV (936-954) et la sœur de l'empereur Otton I^{er} (936-973), ainsi que de l'archevêque de Cologne Brunon (953-965). Elle exerce à la fin des années 950 une forme de régence pour son jeune fils Lothaire (954-986). C'est dans ce contexte qu'elle doit affronter le comte Régnier, qui s'empare de plusieurs de ses possessions à la fin des années 950 : Gerberge finit par l'emporter avec les troupes de son fils et le soutien, en dernier recours, de son frère Brunon. La bannière commémore probablement cet événement et aurait été envoyée par Gerberge à Brunon après la victoire contre Régnier. Brunon fait venir les reliques de Grégoire de Spolète à Cologne à la même époque, et demande dans son testament à ce que soit érigé un autel pour ce saint²⁰ ; c'est donc sans doute lui qui fait envelopper les reliques avec la bannière envoyée par sa sœur, même si nous ne connaissons pas l'emplacement initial des reliques (et de la bannière) avant leur insertion dans l'autel des Rois Mages au XII^e siècle (Kemper, 2007 : 66).

Sceau d'Édith de Wilton (entre 975 et 984/987)

Trois chartes de l'abbaye anglaise de Wilton, datant des XIII^e, XV^e et XVI^e siècles (Douce, 1817 : 41 ; Keynes, 2018 : 73), conservent l'empreinte d'un même sceau aujourd'hui perdu²¹. Ce sceau représente une femme voilée, portant dans la main gauche un objet (un livre ?) et levant la main droite. L'inscription qui entoure l'image identifie la propriétaire du sceau : « *SIGILL. EADGYÐE. REGAL. ADELPHÉ* » (« *sceau d'Édith, sœur royale* »). Le tout est surmonté de feuilles d'acanthe, un symbole royal en Angleterre (Karkov, 2004 : 114). L'ambiguïté du terme grec *adelphe*,

«sœur», est volontaire : il fait référence aussi bien au statut d'Édith, qui est moniale, qu'à sa parenté. Édith est en effet la fille du roi anglo-saxon Edgar (959-975) et la demi-sœur des rois Édouard le Martyr (975-978) et Æthelred (978-1016). Édith entre au monastère de Wilton dès son enfance. Elle meurt entre 984 et 987. Le sceau date donc d'entre 975, date de la prise de pouvoir d'un des frères d'Édith, et 984/987 ; même si la matrice du sceau est perdue, les critères stylistiques et la comparaison avec des matrices conservées confirment cette datation²². Ce sceau personnel a ensuite été utilisé par le monastère de Wilton jusqu'à sa dissolution en 1539 (Heslop, 1980 : 4 ; Keynes, 2018 : 73).

Croix de Mathilde d'Essen (après 982)

Mathilde, abbesse d'Essen de 971/973 à sa mort en 1011, apparaît sur trois des quatre croix du trésor de la cathédrale d'Essen²³. On ne retiendra pour notre propos qu'une seule de ces croix, la plus ancienne, dite croix de Mathilde et d'Otton²⁴. Malgré sa richesse, ce n'est pas tant ce crucifix en lui-même qu'il s'agit ici d'étudier, mais plutôt l'émail au pied de la branche principale. Cet émail de 4,4cm x 2,6cm représente à gauche Mathilde («*Mahthild abba[tissa]*») et à droite son frère Otton, duc de Souabe («*Otto dux*»), mort en 982. Le frère et la sœur tiennent ensemble une croix grecque et portent des habits de cour. Une interprétation ancienne de cette croix en faisait une donation conjointe de Mathilde et d'Otton au monastère d'Essen. Il est cependant plus probable que l'objet ait été fabriqué après la mort d'Otton : il s'agit pour Mathilde d'entretenir la *memoria* de son défunt frère, dans un contexte où elle est la dernière représentante de sa lignée (Beuckers, 2002) (Mathilde et Otton sont les petits-fils d'Otton I^{er} et d'Édith, la sœur d'Eadgifu dont il a été question plus haut).

Manuscrit des œuvres de Térence (années 980)

Un manuscrit des œuvres de Térence conservé à Oxford mais copié à Gandersheim²⁵ porte au folio 112v : « Adélaïde, Hedwige, Mathilde, jeunes femmes de la cour unies par l'amitié » («*Adelheit, Hedwich, Matthilt, curiales adulescentulę unum par... amicitie*»). Ces prénoms sont typiquement ottoniens et, au vu de la date de l'inscription, à la fin du X^e siècle, on peut identifier assez aisément de qui il s'agit : Adélaïde et Mathilde sont les filles de l'empereur Otton II et de Théophano, tandis qu'Hedwige est une cousine d'Otton II, fille d'Henri de Bavière et sœur de l'abbesse Gerberge de Gandersheim (Villa, 1984 : 103-104). Les deux premières, nées respectivement en 977 et 978, sont élevées au monastère de Gandersheim, haut lieu de culture ottonienne ; Hedwige est plus âgée et fréquente sans doute régulièrement le monastère de sa sœur. L'inscription, empreinte de tour-

nures latines classicisantes, témoigne du haut degré de culture des monastères ottoniens, par ailleurs bien connu²⁶.

Croix de Gisèle de Hongrie (après 1007)

Enfin, une autre croix liturgique, en plus de celle de Mathilde, complète ce corpus : il s'agit de la croix que Gisèle, première reine de Hongrie par son mariage avec le roi Étienne (1000-1038), envoie au Niedermünster de Ratisbonne peu après la mort de sa mère Gisèle de Bourgogne, vers 1006/1007. Conservée à Munich depuis 1811²⁷, cette croix mesurant 44,5cm x 32cm représente un Christ triomphant au pied duquel se trouvent deux femmes en prières, l'une couronnée, l'autre voilée (Boshof, 2015 : 108-109). Elles sont identifiées par les inscriptions qui se trouvent à la droite du Christ et en-dessous des deux femmes : « *afin d'assurer le salut de son âme et de celle de sa mère, la reine Gisèle a ordonné de faire réaliser cette croix*²⁸ ». Au dos du crucifix, une autre inscription exprime la même idée²⁹.

Les objets comme traces des discours féminins

L'approche par les objets féminins permet de mettre au jour avec plus de clarté les rapports de domination et les manières qu'ont les agent·e·s de les reconnaître, de les utiliser et parfois de les contourner en partie (même s'il serait anachronique d'envisager une subversion de ces rapports). Le recours à des médiums aussi genrés que la broderie ne signifie pas pour autant que les femmes acceptent passivement leur rôle : elles participent à le définir, elles portent elles-mêmes des discours sur celui-ci, quitte à entrer parfois en contradiction avec ceux des sources masculines.

Éclairer les biographies : textes d'hommes, objets de femmes

Tout d'abord, la prise en compte des discours féminins permet d'éclairer l'action des femmes dont il est question : la plupart – à l'exception notable des reines Gerberge et Gisèle – sont des figures assez évanescences dans les sources écrites. Alpaïde et Édith n'apparaissent pas dans les sources contemporaines et ne sont présentes que chez des auteurs qui écrivent plus d'un siècle après leur mort³⁰. D'autres font des apparitions fugaces dans la documentation contemporaine : malgré sa longévité, Emma est rarement mentionnée dans les sources (Goldberg, 2006 : 58) ; Eadgifu est surtout connue pour avoir envoyé son fils Louis IV en Angleterre au moment de la déposition de Charles le Simple, et pour revenir avec lui sur le continent en 936, mais entre ces deux dates on ne peut faire que des conjectures sur sa carrière.

Pourtant, les objets qu'elles réalisent ou font réaliser offrent un éclairage sur leur action. C'est particulièrement le cas d'Alpaïde, qui est sans aucun doute la femme la moins bien connue du corpus. Le coussin permet de déterminer qu'elle est restée à Reims après son veuvage et qu'elle demeure proche des milieux de la cour : elle a des liens avec Hincmar (qui est le principal conseiller du roi Charles le Chauve, demi-frère d'Alpaïde), puisque c'est lui qui, selon l'inscription, lui demande de réaliser le coussin ; de plus, les fils d'or et la soie venue d'Orient supposent l'accès à des richesses considérables, qui sont l'un des signes distinctifs de la famille régnante. Ce coussin offre donc un indice sur la carrière des veuves des familles royales : même si elles perdent leur rôle d'intermédiaire privilégiée entre leur famille d'origine et leur famille d'orientation, elles peuvent en quelque sorte réintégrer leur famille de naissance et participer de nouveau, sous une forme différente, à leurs stratégies de pouvoir et de représentation.

Ce décentrement du regard par l'objet permet donc de compléter les biographies féminines par une documentation nouvelle, mais aussi d'investiguer des champs de recherche mal connus, notamment sur les relations entre femmes au sein de la famille. Ces relations sont difficiles à distinguer dans les sources écrites, à l'exception des textes hagiographiques³¹. Plusieurs des objets retenus permettent toutefois de montrer que des femmes de la même famille ont entretenu des relations étroites. Ainsi, si l'évangélaire de Gandersheim est bien un cadeau d'Eadgifu à sa sœur au moment de son mariage, on peut imaginer qu'elles ont été proches lors du retour d'Eadgifu à la cour anglo-saxonne, ce qu'aucune source écrite ne suggère : on sait simplement que la sœur d'Eadgifu, se trouve à la cour jusqu'à son mariage en 929, ce qui rend probable cette proximité (Hrotsvita, *Gesta Oddonis* : vers 74-82). La croix de Gisèle illustre aussi le lien privilégié entre deux femmes de la même famille : Gisèle assure la *memoria* de sa mère, tandis que son frère Henri II semble assurer la *memoria* de leur père (Boshof, 2015 : 128-129) ; par ailleurs, cette croix permet de supposer que Gisèle de Bourgogne (sa mère) a fini sa vie comme moniale, au vu de la manière dont elle est représentée, ce qui n'est attesté par aucun texte (Boshof, 2015 : 118). La croix permet donc ici de reconstituer la biographie de celle qui est commémorée, sinon de la donatrice. Mais elle semble aussi être une piste pour reconstituer l'économie du salut de l'âme au sein de la famille et illustrer la permanence des liens entre mère et fille, malgré l'éloignement consécutif au mariage. On peut d'ailleurs noter que des exemples textuels ottoniens vont dans le même sens : Gerberge, en plus de la bannière, envoie un manteau brodé pour la tombe de sa mère en 968, alors même que leurs relations ont été, au mieux, épisodiques depuis plusieurs décennies³² ; l'impératrice Adélaïde fonde vers 961, pour le salut de l'âme de sa mère, le monastère de Payerne (Odilon de Cluny, 9 : 36), dans le royaume de

Bourgogne avec lequel elle a gardé des liens mais où elle ne vit plus. Les dons d'objets permettent de corroborer ces textes et de leur donner une dimension matérielle.

Enfin, les liens familiaux sont visibles dans l'inscription de Gandersheim : le manuscrit de Térence permet d'éclairer l'enfance de deux princesses ottoniennes, Adélaïde et Mathilde, qui sont élevées auprès de la cousine de leur père (où se trouve aussi leur sœur Sophie, mais qui n'est pas mentionnée dans l'inscription car elle est destinée à une autre carrière qu'elles³³) ; on ne saurait pas où elles ont été éduquées sans cette inscription, même si l'on sait que les femmes destinées au mariage sont souvent élevées dans les monastères familiaux. Ce monastère semble régulièrement fréquenté par Hedwige, la sœur de l'abbesse, qui figure aussi sur l'inscription : l'entrée au monastère ne rompt absolument pas les liens familiaux. Cette inscription est aussi particulièrement intéressante en ce qu'elle éclaire la culture et l'amitié féminines, notamment dans le cas de très jeunes femmes alors que celles-ci sont à peu près absentes des sources écrites.

Ainsi, les objets permettent de suppléer aux silences des chroniques et des annales, souvent peu sensibles aux devenir féminins ; ils nous font également entrer dans les relations familiales entre femmes, elles aussi rarement abordées par les auteurs masculins. Il n'est pas possible, pour le haut Moyen Âge, de faire une véritable histoire de l'intimité et de l'amitié féminines, mais le détour par l'objet constitue une approche stimulante qui pallie en partie les silences des textes³⁴.

Réinterpréter les évidences : une autre histoire du pouvoir au féminin

Les non-dits des auteurs masculins peuvent donc être mis en évidence par les objets féminins, mais ces derniers permettent aussi de considérer l'*agency* des femmes et de donner à voir un autre discours sur l'action féminine et ses conséquences. Il faut pour cela rappeler que tous les objets en question ont une fonction publique, au moins pour un temps³⁵ : ils sont destinés à être vus et véhiculent donc un message spécifique – qui peut du reste changer en cas de reconversion de l'objet. En confrontant ces objets aux discours écrits, il est ainsi possible d'offrir une lecture moins linéaire du *queenship* aux IX^e et X^e siècles : la prise en compte systématique des objets permet donc de revoir non seulement les rapports de genre, mais également l'histoire politique de la période. Il suffit, pour s'en convaincre, de considérer le cas des trois femmes qui se donnent le titre de *reginae*, reines, sur leurs objets : il s'agit d'Emma, Eadgifu et Gisèle.

Pour Emma, la ceinture qu'elle offre à Witgar est un discours circonstanciel qui éclaire les luttes de pouvoir et la vulnérabilité aussi bien de la reine que du chancelier (Goldberg, 2006 : 81-87). Emma se donne ostent-

siblement le nom de *regina* sur la ceinture, alors que son mari Louis le Germanique et ses conseillers prennent bien soin de ne pas utiliser ce titre pour elle et de ne la considérer que comme « épouse du roi » afin de circonscrire ses prétentions politiques (Goldberg, 2006 : 75). Les textiles et les inscriptions sont donc un moyen pour les reines de porter sur leur statut un discours qui diffère parfois du discours officiel : les femmes ont ainsi une marge de manœuvre et savent s'en saisir pour définir par elles-mêmes certains aspects de leur *queenship*.

C'est particulièrement vrai pour Eadgifu. Elle se qualifie de *regina* sur l'évangélaire de Gandersheim, et c'est en définitive cela qui permet de l'identifier de manière certaine. Le titre de reine n'est pas attesté dans le royaume anglais de Wessex (dont est originaire Eadgifu) au début du X^e siècle : il ne se répand que quelques décennies plus tard³⁶. En revanche, Eadgifu a bien porté le titre de *regina* pendant son mariage sur le continent, ainsi que l'atteste une source franque contemporaine (Folcuin, chap. 101 : 626). L'inscription est ici le signe du changement de statut d'Eadgifu, et du fait qu'elle est détentrice d'un pouvoir et d'une légitimité spécifiques : en ayant été mariée au roi des Francs, elle a acquis un office, qu'elle n'entend pas abandonner même si son époux n'est plus roi. En outre, sur l'inscription, le nom d'Eadgifu est précédé d'une croix (ce qui n'est pas le cas du nom d'Athelstan) et il apparaît avant celui d'Athelstan : la reine se met en avant, l'association avec Athelstan est secondaire. Eadgifu, en retournant en Angleterre, semble ainsi conserver son titre acquis sur le continent, voire l'« importer » et le populariser en Angleterre. Un poème de la fin des années 920 semble aller dans ce sens (Lapidge, 1981 : 86) : l'auteur évoque, au palais d'Athelstan, la présence d'une *regina* et d'un *clito* (nom latin de l'*atheling*, désignant un fils de roi). Simon MacLean a suggéré, puisqu'Athelstan n'est pas marié, d'identifier la *regina* à Eadgifu et le *clito* à son fils, le futur Louis IV (MacLean, 2015 : 32). En l'absence de reine à la cour anglo-saxonne, Eadgifu, par le statut qu'elle a acquis pendant son temps sur le continent, et sans doute en vertu de son rôle politique, participe à la représentation du pouvoir de son frère. Elle soutient aussi de cette manière les prétentions au trône franc de son fils : la légitimité des princes est plus grande s'ils sont des fils de reine que s'ils ne sont que les enfants d'une épouse de roi. L'inscription de l'évangélaire invite donc à réécrire en partie l'histoire du *queenship* anglo-saxon et de l'émergence du titre de reine en Angleterre.

Quant à Gisèle, elle est surtout connue par des sources du milieu du XI^e siècle, et certaines ont tendance à faire d'elle un bouc émissaire pour les troubles survenus en Hongrie à cette époque (Boshof, 2015 : 127). La croix a l'avantage d'être contemporaine, et date même du début de la carrière de Gisèle. La représentation de Gisèle sur la croix est le signe qu'elle a bien

reçu une couronne (Zsoldos, 2019 : 21). En outre, Gisèle se fait appeler *regina*, ce qui est le signe que la souveraine de la nouvelle royauté hongroise reçoit un titre et un office spécifiques, et qu'elle met cet aspect en avant dans ses relations avec son royaume d'origine, où son frère Henri est lui aussi roi. Il s'agit peut-être d'une rivalité adelphique, ou bien d'une manière pour Gisèle de souligner la revanche de sa branche : en effet, le grand-père d'Henri et de Gisèle avait été exclu du pouvoir en 936 et ses descendants n'ont eu de cesse de revendiquer le trône et de souligner l'injustice dont ils ont été victimes. Gisèle, en affirmant son statut de reine, porte donc un discours politique aussi bien dans le royaume de son mari, en Hongrie, que dans le duché d'origine de sa famille. Ces messages sont particulièrement frappants dans un monde où le symbolisme de la croix est aussi fort³⁷.

Dans les trois cas, ces reines mettent en avant un discours public, destiné à être vu par le roi et par les détenteurs du pouvoir. Elles prennent donc pleinement part aux débats politiques sur leur rôle, au moment même où se constitue et se formalise l'office de reine.

D'autres femmes développent ce type de discours public et « officiel ». Cette mise en scène de soi vaut aussi pour Mathilde d'Essen : bien qu'elle soit désignée sur l'émail de la croix comme *abbatissa*, abbesse, elle porte des habits de cour et non le voile des nonnes, et elle fait la même taille qu'Otton (Beuckers, 2002 : 63). Elle se montre donc comme un double de son frère et, en l'occurrence, comme son héritière, en tant que dernière représentante de leur lignée (Beuckers, 2002 : 63). Sa main droite levée manifeste sans doute l'acceptation de cette charge. Cette représentation de la transmission qui s'effectue entre Otton et Mathilde permet aussi de mieux comprendre pourquoi Mathilde, à la même époque, commande une adaptation de la *Chronique anglo-saxonne* à un lointain cousin anglais : c'est pour mettre en avant son rôle de dernière descendante de cette branche de la famille (Beuckers, 2002 : 55 ; Van Houts, 1992 : 66). L'approche par l'objet permet de contextualiser et de réinterpréter les textes relatifs aux femmes qui les produisent.

La distinction entre les moniales et les laïques n'est pas forcément la plus pertinente ici : Mathilde d'Essen utilise les mêmes stratégies de pouvoir et de représentation que les reines. Cet exemple invite à relire plus largement la question du pouvoir au féminin dans les familles royales, et à prendre en compte les femmes qui ne règnent pas directement mais qui ont été élevées dans un même imaginaire du pouvoir.

L'approche par l'objet doit donc inclure un jeu d'échelle : il convient certes d'étudier chaque objet pour sa singularité et ce qu'il dit de sa commanditaire, mais la mise en série permet également d'éclairer des phénomènes

politiques et d'en avoir une compréhension moins monolithique, qui laisse leur place aux premières concernées.

Réceptions, conflits et conversions d'objets

Il s'agit donc de redonner une place aux discours produits par des femmes, mais il ne faudrait pas en avoir une vision statique : les objets – et les messages qu'ils portent – sont toujours reçus par des destinataires. La relation entre les donatrices et les destinataires est un pan essentiel de la réflexion. Les réinterprétations et les conversions ultérieures doivent également être envisagées, mais cela n'est pas possible pour tous les objets du corpus. Ainsi, Alpaïde insiste presque avec orgueil (malgré l'affirmation d'humilité) sur son rôle dans la réalisation du coussin et souligne son *agency* dans cette opération. C'est d'autant plus vrai que le coussin a dû être montré lors de la cérémonie de translation des reliques de Remi (Gajewski et Seeberg, 2016 : 45) : Alpaïde se met en scène aussi bien devant l'audience aristocratique de l'événement que devant Dieu et ses saints (Garver, 2010 : 47). Mais il n'existe aucune trace de la réception de ce discours par l'archevêque Hincmar ou bien par les personnes qui ont assisté à la cérémonie et ont pu lire ce discours. C'est la même chose pour l'inscription du manuscrit de Térance : si les trois princesses ottoniennes ont tenu à souligner leur union – peut-être dans un contexte de division au sein de la famille ottonienne entre différentes branches, et entre laïques et religieuses (Audebrand, 2021) –, il n'est pas possible de connaître la réception qui a été faite à cela au sein du monastère de Gandersheim. En revanche, on peut cerner la réception et les récupérations de la bannière de Gerberge et du sceau d'Édith.

Gerberge est bien connue des historien-ne-s mais, à l'exception de deux diplômes, son action n'est envisagée que par le prisme masculin, qu'il s'agisse de personnes favorables à son pouvoir, comme les historiens Flodoard et Richer, ou d'auteurs plus hostiles, comme les annalistes du royaume de Germanie. La bannière permet d'avoir accès à un discours de Gerberge sur elle-même, qui plus est dans un contexte militaire : loin d'être un cadeau diplomatique de remerciement pour l'aide apportée par Brunon, la bannière est en réalité un message relativement transgressif sur son propre pouvoir et sur son implication politique et militaire dans les luttes en Lotharingie, d'où vient son adversaire Régnier et où elle a des droits, et que les Ottoniens revendiquent (MacLean, 2017 : 84-86). Gerberge prend donc position dans les luttes de pouvoir entre sa famille d'origine et celle de son mari et de son fils, et le fait en utilisant le textile, moyen approprié et privilégié pour les femmes pour faire passer un discours politique. Le message est d'autant plus frappant que le psaume 143 qui est inscrit sur les bordures de la bannière fait référence aux mains des guerriers mais peut-être aussi, en creux, aux doigts des brodeuses

(MacLean, 2017 : 86). Il est toutefois curieux que le titre de *regina* de Gerberge, qui lui est pleinement reconnu par ses contemporains, ne figure pas aux côtés du nom de la réalisatrice.

Ainsi, comme la célèbre « tapisserie » de Bayeux, la bannière a pour but de commémorer une victoire militaire et est sans doute destinée à être accrochée pour être vue. Le nom de Gerberge brodé sur la bannière en fait un sujet énonciatif, un objet parlant (Mariaux, 2012 : 412), destiné à assurer la présence de la donatrice dans la mémoire collective et dans les prières des vivants (Mariaux, 2012 : 426). Pourtant, Brunon fait (probablement) entourer les reliques de Grégoire de Spolète avec la bannière de Gerberge : or pour ce type de broderies, un changement de contexte est un changement de sens (Gajewski et Seeberg, 2016 : 37 ; Buc, 1997 : 100). S'agit-il pour l'archevêque de rendre inoffensif le message de pouvoir de sa sœur, en réutilisant la bannière à son profit ? Au moins un cas de neutralisation de cette sorte est connu au X^e siècle³⁸. Un message subversif ou, du moins, dangereux pour Brunon est donc reconverti à son profit, ce qui montre bien que les objets ont une agency : ils suscitent des réactions de la part de ceux qui les voient et les reçoivent. Il est donc nécessaire de garder à l'esprit, quand des broderies sont découvertes en contexte religieux, qu'elles n'y étaient pas forcément destinées à l'origine (Lester-Makin, 2019 : 15).

Le sceau d'Édith est également l'objet de réinterprétations, mais d'un type différent. Il faut tout d'abord l'envisager dans son contexte spécifique. Édith, au contraire de Gerberge, est mal connue, et la principale source sur elle est une *Vie* écrite un siècle après sa mort par le moine Goscelin. Il rapporte une anecdote à son sujet : à la mort de son frère Édouard en 978, une délégation d'aristocrates aurait proposé le trône à Édith (Goscelin, 19 : 84-86). Ce passage a longtemps été considéré avec légèreté par les historien-ne-s, pour qui il s'agissait d'une simple légende destinée à souligner l'humilité et le renoncement au monde de la sainte. Pourtant, le sceau d'Édith corrobore au moins une partie de cette histoire : en mettant en avant son appartenance à la famille royale et en adoptant une « identité épigraphique³⁹ » forte, aussi bien par l'inscription que par la présence des feuilles d'acanthé, elle s'inscrit clairement dans les luttes politiques de son temps, d'autant qu'elle semble concentrer autour d'elle un certain nombre de partisans (Yorke, 1998 : 108). Il n'est donc pas impossible qu'on lui ait, sinon proposé le trône, du moins proposé d'épouser un des candidats au trône pour lui apporter davantage de légitimité⁴⁰. On peut d'ailleurs noter que, comme Mathilde d'Essen, Édith lève la main droite : manifeste-t-elle, elle aussi, l'acceptation d'une charge qui lui serait proposée ? Mais les sources écrites contemporaines sont muettes à ce sujet, et c'est seulement le témoignage du sceau d'Édith, ainsi qu'une tradition ultérieure, qui permet de réécrire ainsi l'histoire des luttes fratricides des années 970.

Dans une société où le sceau a une si forte valeur identitaire (Vilain, 2014 : 16), cette mise en scène de soi est particulièrement signifiante. Ce sceau est bien, comme les autres objets, un discours public : son image a dû circuler sur les lettres d'Édith, représentant ainsi l'autorité de sa détentrice (Kornbluth, 2003 : 169), et il a même pu être porté en pendentif (Heslop, 1980 : 4). On ne sait toutefois pas vraiment comment cela a pu être interprété par les destinataires contemporains. En revanche, par la suite, le sceau d'Édith est utilisé comme sceau de l'abbaye de Wilton, ainsi qu'en témoignent les empreintes conservées. Il est malaisé de déterminer quand a lieu la conversion de l'objet en sceau abbatial, mais c'est probablement à la fin du XI^e siècle (Keynes, 2018 : 73), quand l'Angleterre passe sous domination normande et que l'abbaye de Wilton essaie d'asseoir sa position dans un nouvel environnement politique – c'est précisément dans cette période d'incertitudes que les moniales commandent à Goscelin la *Vie d'Édith* (Hollis, 2004 : 234). L'association de Wilton à Édith passe donc aussi bien par la commémoration littéraire que par l'appropriation de son sceau, marqueur de son identité. Symboliquement, c'est ce même sceau qui est utilisé sur la charte de 1539 entérinant la dissolution du monastère par le roi Henry VIII (Keynes, 2018 : 73) : Wilton s'identifie à Édith jusqu'à la fin. La conservation et la réutilisation du sceau d'Édith rendent ainsi visibles des pratiques mémorielles autour des sceaux, pratiques qui ne sont jamais attestées par la documentation écrite (Vilain, 2014 : 16).

Il semble donc y avoir des conflits autour des représentations d'elles-mêmes que donnent les femmes dans les objets qu'elles commandent : ces objets cristallisent des interprétations divergentes du pouvoir féminin, et la méthode de la biographie d'objets paraît ici particulièrement opérante pour les comprendre. Il faut toutefois rappeler que les messages portés par les inscriptions sur ces objets ne sont jamais des messages de transgression des normes de genre ou de résistance à celles-ci (Gajewski et Seeberg, 2016 : 49-50) : il s'agit plutôt de prises de position publiques dans les conflits politiques de l'époque, avec des moyens genrés, qui peuvent aller de pair avec la commande et la construction de récits mémoriels⁴¹.

En guise de conclusion

Les textes, justement, peuvent eux aussi être éclairés grâce au détour par les objets : l'interaction dynamique entre documents écrits et objets permet de revoir certaines interprétations habituelles. Là encore, il ne sera pas question d'exhaustivité mais seulement de quelques exemples et pistes de recherche.

Ainsi, dans les *Vies* de saintes du haut Moyen Âge, les donations féminines à des monastères sont souvent vues comme de simples manifestations de

piété : quand Wiborada (sainte recluse morte en 926) tisse, brode et réalise des couvertures de manuscrits pour Saint-Gall, l'hagiographe qui relate cela en fait un modèle à suivre pour les autres femmes (Ekkehard de Saint-Gall, 6 : 38-40). Pourtant, on peut aisément imaginer que ces réalisations sont aussi des moyens pour Wiborada de faire passer un message genré, peut-être similaire à celui d'Alpaïde. C'est là toute la force – et parfois l'ambiguïté – de ces donations à des églises : elles sont plébiscitées par les hommes qui y voient un moyen approprié pour les femmes de participer à la liturgie, mais elles sont aussi utilisées par ces femmes pour exprimer leur conscience d'elles-mêmes et pour pénétrer par ce biais dans des espaces qui leur sont interdits (Garver, 2013 : 134, 137, 143). L'exemple de la *Vie de sainte Maure* (milieu du IX^e siècle) résume parfaitement ce double aspect : Maure tisse un vêtement de lin pour Prudence de Troyes, que celui-ci porte pour célébrer la messe ; ce présent va jusqu'à faire pleurer l'évêque, dans un monde où le don des larmes est le signe d'un lien particulier avec Dieu⁴². On peut faire le même constat pour d'autres donations similaires, hors du monde ecclésiastique : ainsi, quand la veuve de l'*ealdorman* (représentant du pouvoir royal en Angleterre) Byrhtnoth, mort héroïquement en 991, fait réaliser une « tapisserie » pour commémorer ses hauts faits⁴³, elle exalte probablement sa propre *agency* par la même occasion et se fait sans doute représenter aux côtés de son époux.

Le détour par les objets permet aussi de reconsidérer la relative invisibilité de l'action féminine dans les sources (même si cela est moins vrai pour le monde ottonien que pour le monde carolingien ou anglo-saxon). Bien plus, il permet d'envisager une répartition genrée du travail mémoriel : aux femmes les objets, aux hommes les textes et l'écrit, ce qui permet de toucher une audience plus large⁴⁴, mais aussi de porter des messages légèrement différents.

Il faudrait également se demander ce qu'il en est pour les autres femmes qui produisent et utilisent de tels objets : les femmes serves réalisent aussi des textiles pour les monastères (Garver, 2013 : 140), mais nous n'en gardons aucune trace. En revanche, les données archéologiques donnent accès à des tissus féminins, mais aussi à des objets comme des anneaux. Comment les femmes utilisent-elles ces objets, quelles fonctions ont-ils pour elles⁴⁵ ? Peut-on les interpréter de la même manière que les objets de prestige des reines et princesses ?

Il convient enfin de repenser l'articulation entre le monde laïque et la sphère religieuse : alors même que les penseurs médiévaux font de la distinction entre laïc et clergé un critère central de différenciation des individus, les exemples d'Édith ou de Mathilde montrent que, dans les familles royales du moins, la frontière entre ces deux espaces est poreuse. Les reines et les

abbesses utilisent les mêmes types d'objets pour faire passer des messages similaires.

En définitive, l'approche par les objets produits ou modifiés par des femmes permet de réinterpréter de manière dynamique la question des rapports de genre et de pouvoir aux IX^e et X^e siècles : en confrontant les modèles féminins et de discours masculins, on arrive à une vision beaucoup moins monolithique du pouvoir des femmes et on peut percevoir les marges de manœuvre qu'elles savent se ménager. Le détour par les objets permet de considérer leur capacité d'action, de comprendre comment elles s'approprient les normes genrées du pouvoir et comment elles en viennent, parfois, à remettre en cause sa répartition et sa transmission habituelles (notamment pour Eadgifu et Édith). Cette approche permet en somme de repenser également l'histoire politique de la période, en sus de l'histoire des rapports de genre. Il est donc tout à fait nécessaire d'intégrer les objets dans les récits de la période et de ne pas les analyser seulement dans leurs aspects matériels et techniques, comme c'est encore souvent le cas.

Notes

- 1 Dans son sens le plus commun, l'objet est une «*chose matérielle destinée par l'homme à une utilité fonctionnelle, ornementale ou symbolique*» (Bonnot, 2015 : 4).
- 2 À deux exceptions près, en Angleterre : Seaxburg, reine en 672-673, et Æthelflæd, *Lady of the Mercians*, au début du 10^e siècle. Toutes deux semblent gouverner en leur nom propre après la mort de leur mari.
3. Voir par exemple Leyser, 1979 (en particulier le chapitre 2).
- 4 Lester-Makin, 2019, pour la synthèse la plus récente.
- 5 Elle naît dans le sillage de la révolution industrielle : Gajewski et Seeberg, 2016 : 27.
- 6 Buc, 1997 : quand les objets sont donnés à des églises, ils subissent une conversion qui change leur signification et qui laisse des traces matérielles.
- 7 Pour des exemples de biographies d'objets du haut Moyen Âge, voir Moreland, 1999 ; Cartron, 2010 ; Lester-Makin, 2019 : 57-76.
- 8 Par exemple le sceau aujourd'hui perdu de l'impératrice Richilde (Kornbluth, 2003).
- 9 Chelles, musée Alfred-Bonno, inv. 21.001.700. On en trouvera une reproduction dans Bardiès-Fronty, Denoël et Villela-Petit, 2016 : 81.
- 10 Par exemple dans les catalogues de textiles (Coatsworth et Owen-Crocker, 2018 ; Coatsworth, 2005 ; Schulenburg 2009) ou bien dans des articles dédiés à ces questions (Kornbluth, 2003).
- 11 Reims, musée Saint-Remi, inv. D.978.D.44. On peut en voir une reproduction ici : <https://www.kornbluthphoto.com/Coussin.html>

- 12 «*Hoc opus exiguum praesul clarissimus Hincmar / Alphedi iussit condere sicque date. / Ille quidem iussit sed et haec mos laeta peregit, / Protulit et factum, quod modo cernis opus. / Quae sub honore novo pulvillum condidit istum / Quo sustentetur dulce sacrarumque caput. / Remigii meritis Alphedis ubique iuvetur, / Ipsiusque preces hanc super astra ferant.*»
- 13 Garver, 2012 : 157-158. Voir Miro, 2014, sur le comte Bégon.
- 14 Augsburg, Diözesanmuseum St Afra, inv. DM III, 1. Voir la reproduction dans Coatsworth et Owen-Crocker, 2018 : 316.
- 15 «*Witgario tribuit sacro spiramine plenum / hanc zonam regina nitens sanctissima Hemma.*»
- 16 Aujourd'hui conservé à Cobourg : Cobourg, Landesbibliothek, Coll. Veste 1.
- 17 Cologne, trésor de la cathédrale Saint-Pierre, inv. L I, VIII. Gajewski et Seeberg, 2016 : 43. Voir Becks, 2000 : 96 pour une reproduction.
- 18 La description qui suit est tirée de Coatsworth, 2007 : 203.
- 19 «*(B)enedictv(s) Dns Ds m/evs qvi docet manvs meal/s ad prelivm e(t) diglitos meos ad be[llvvm]*»
- 20 Ruotger, *Vie de Brunon de Cologne*, 31, p. 32, et 49, p. 53.
- 21 Voir notamment Londres, The British Library, Harleian Charter 45 A36.
- 22 Keynes, 2018 : 74 (comparaison de l'empreinte du sceau d'Édith avec les matrices anglo-saxonnes du X^e siècle).
- 23 Pour une analyse de toutes ces croix, Eckenfels-Kunst, 2002 : 182-185.
- 24 Essen, Domschatz Essen, inv.-nr. 3. On trouvera quelques photographies, notamment de l'émail, sur Wikimedia Commons : [https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Otto-Mathilden-Kreuz_\(Essen\)?uselang=de](https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Otto-Mathilden-Kreuz_(Essen)?uselang=de)
- 25 Oxford, Bodleian Library, auct. F.6.27, folio 112v. Reproduction dans Villa, 1984 : non paginé. Sur les tribulations du manuscrit jusqu'à Oxford à l'époque moderne, *ibid.* : 99-101.
- 26 Sur la culture du monastère de Gandersheim, voir Brown et Wailes, 2013.
- 27 Munich, Münchner Residenz, Schatzkammer, Inv.-Nr ResMüSch. 8. Plusieurs photographies de bonne qualité sont disponibles sur Wikimedia Commons : <https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Giselakreuz>
- 28 «*Unde suae matrisque animae poscendo salutem/hanc regina cruce[m] fabricari Gisila iussit.*»
- 29 Boshof, 2015 : 108, traduit l'inscription en allemand mais sans en relever le texte latin. Cette inscription affirme que «*la pieuse reine a pris soin de faire don de cette croix pour sa mère Gisèle.*»
- 30 Alpaïde est identifiée comme fille de Louis le Pieux par Flodoard au X^e siècle (Levillain, 1941 : 177-187). Édith est l'objet d'une Vie par Goscelin à la fin du XI^e siècle (Hollis, 2004, pour le contexte).
- 31 Sur la famille dans les textes hagiographiques, voir Réal, 2001.
- 32 *Vita Mahthildis reginae antiquior*, 13 : 130.
- 33 Audebrand, à paraître.
- 34 Pour un autre exemple, voir Stofferahn, 1999 : 72 : une élève du monastère d'Essen écrit une requête touchante à l'une de ses professeuses sur un manuscrit du IX^e siècle.
- 35 Coatsworth, 2007 : 187 (pour les textiles mais valable ici).
- 36 Sur cette question, voir Stafford, 1981.

- 37 Sur ce symbolisme, voir Moreland, 1999 : 199-200. La croix représente l'union et la reproduction de la communauté et l'on considère qu'elle participe activement au salut de l'âme.
- 38 Coatsworth, 2018 : 327. Le roi Athelstan fait en 934 une donation à saint Cuthbert ; parmi les vêtements qu'il donne, on trouve une étole et un manipule que sa belle-mère Ælfflæd aurait envoyé à l'évêque de Winchester Frithestan. Tous deux sont hostiles au pouvoir d'Athelstan, qui a sans doute confisqué les broderies en question avant de les offrir à saint Cuthbert.
- 39 Ambre Vilain parle d'une « identité épigraphique » pour les sceaux, qui mettent en scène la personne qui les possède. Voir le résumé de sa communication d'avril 2018 : <https://epimed.hypotheses.org/1182>
- 40 Yorke, 1998 : 109. Par ailleurs, il existe des reines qui règnent en leur nom en Angleterre (voir note 5) : il n'est somme toute pas totalement impossible qu'on lui ait proposé de régner.
- 41 Notamment pour Gerberge (Audebrand, 2019) et Mathilde (Van Houts, 1992).
- 42 Prudence de Troyes, *Vita s. Maurae*, 4-6, p. 276. Sur le don des larmes, voir Nagy, 2000.
- 43 *Liber Eliensis*, II, 63. L'objet est aujourd'hui perdu. Voir Budny, 1991, pour diverses hypothèses à son sujet.
- 44 Lester-Makin, à paraître. Cela est vrai pour Gerberge et Mathilde : elles réalisent des objets et des hommes à leur service écrivent des textes qui vont dans le même sens.
- 45 L'entreprise a été tentée par Isabelle Cartron pour les ceintures féminines : Cartron, 2015.

Sources écrites

- EKKEHARD DE SAINT-GALL, *Vita Wiboradae*, BHL 8866, éd. BERSCHIN, W., *Vita sanctae Wiboradae: die ältesten Lebensbeschreibungen der heiligen Wiborada*, Saint-Gall : Historischer Verein des Kantons St. Gallen, 1983, p. 32-107.
- FOLCUIN, *Gesta abbatum Sithiensium*, éd. HOLDER-EGGER, O., MGH, SS 13, Hanovre, 1839, p. 600-635.
- GOSCELIN, *Vita Edithae*, BHL 2388, éd. WILMART, A., La légende de ste Édith en prose et en vers par le moine Goscelin, *Analecta Bollandiana*, vol. 56, 1938, p.5-101.
- HROTSVITA, *Gesta Oddonis*, éd. et trad. GOULLET, M., *Œuvres poétiques*, Grenoble : Jérôme Millon, 2000, p. 167-204 (texte français) et p. 307-328 (texte latin).
- Liber Eliensis*, éd. BLAKE, E. O., Londres : Royal Historical Society, 1962.
- ODILON DE CLUNY, *Epitaphium domine Adelheide auguste*, BHL 63, éd. PAULHART, H., *Die Lebensbeschreibung der Kaiserin Adelheid von Abt Odilo von Cluny*, Cologne : H. Böhlau Nachf, 1962.
- PRUDENCE DE TROYES, *Vita s. Maurae*, BHL 5725, *Acta Sanctorum*, sept. VI, 1867, p. 275-278.
- RUOTGER, *Vita Brunonis archiepiscopi Coloniensis*, BHL 1468, éd. KALLFELZ, H., *Lebensbeschreibungen einiger Bischöfe des 10.-12. Jahrhunderts*, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973, p. 169-261.
- Vita Mathildis reginae antiquior*, BHL 5683, éd. SCHÜTTE, B., MGH, SSRG 66, Hanovre, 1994, p. 107-142.

Bibliographie

- AUDEBRAND, J., Impératrices et abbesses : les *dominae imperiales* ottoniennes, *Clio. Femmes, genre, histoire*, vol. 53, à paraître en 2021.
- AUDEBRAND, J., La promotion d'une idéologie carolingienne autour de la reine Gerberge (milieu du X^e siècle), *Genre & Histoire*, vol. 23, 2019, [en ligne] : <http://journals.openedition.org/genrehistoire/4150>
- BARDIES-FRONTY, I., DENOËL, C. et VILLELA-PETIT, I., *Les temps mérovingiens : trois siècles d'art et de culture*, Paris : Éditions de la réunion des musées nationaux, 2016.
- BECKS, L., *Die Schatzkammer des Kölner Domes*, Cologne : Kölner Dom, 2000.
- BENNETT, J. M. et MAZO KARRAS, R. (éds), *The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe*, Oxford : Oxford University Press, 2013.
- BEUCKERS, K. G., Das Otto-Mathilden-Kreuz im Essener Münsterschatz. Überlegungen zu Charakter und Funktion des Stifterbildes, in BODARWÉ, K. et SCHILP, T. (éds), *Herrschaft, Liturgie und Raum. Studien zur mittelalterlichen Geschichte des Frauenstifts Essen, Essen* : Klartext, 2002, p. 51-80.
- BODARWÉ, K., Gender and the Archive: The Preservation of Charters in Early Medieval Communities of Religious Women, in VAN DIJK, M. et NIP, R. (éds), *Saints, Scholars, and Politicians: Gender as a Tool in Medieval Studies. Festschrift in Honour of Anneke Mulder-Bakker on the Occasion of Her Sixty-Fifth Birthday*, Turnhout : Brepols, 2005, p. 111-132.
- BONNOT, T., La biographie d'objets : une proposition de synthèse, *Culture & Musées. Muséologie et recherches sur la culture*, vol. 25, 2015, p. 165-183.
- BONNOT, T., GAILLEMIN, B. et LEHOUX, É., La biographie d'objet : une écriture et une méthode critique. Entretien de Bérénice Gaillemin et Élise Lehoux avec Thierry Bonnot, *Images Re-vues. Histoire, anthropologie et théorie de l'art*, vol. 15, 2018, [en ligne] : <http://journals.openedition.org/imagesrevues/5925>
- BOSHOF, E., Das Giselakreuz, in WEIGAND, K. et ZEDLER, J. (éds), *Ein Museum der bayerischen Geschichte*, Munich : Herbert Utz Verlag, 2015, p. 107-129.
- BROWN, P.R. et WAILES, S. L. (éds), *A Companion to Hrotsvit of Gandersheim (fl. 960). Contextual and Interpretive Approaches*, Leiden : Brill, 2013.
- BUC, P., Conversion of Objects: Suger of Saint-Denis and Meinwerk of Paderborn, *Viator*, vol. 28, 1997, p. 99-144.
- BUDNY, M., The Byrhtnoth Tapestry or Embroidery, in SCRAGG, D. (éd.), *The Battle of Maldon, AD 991*, Oxford : Blackwell, 1991, p. 263-278.
- CARTRON, I., Variations autour d'un objet : la ceinture des femmes du haut Moyen Âge, in JEGOU, L., JOYE, S., LIENHARD, T. et SCHNEIDER, J. (éds), *Splendor reginae. Passions, genre et famille*, Turnhout : Brepols, 2015, p. 129-138.
- CARTRON, I., Le flabellum liturgique carolingien de Saint-Philibert : du don d'un souffle à la geste des moines, *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, vol. 88, 2010, p. 153-176.
- COATSWORTH, E. et OWEN-CROCKER, G. R., *Clothing the Past: Surviving Garments from Early Medieval to Early Modern Western Europe*, Leiden : Brill, 2018.
- COATSWORTH, E., Text and Textile, in MINNIS, A. et ROBERTS, J., (éds), *Text, Image, Interpretation. Studies in Anglo-Saxon Literature and its Insular Context in Honour of Éamonn Ó Carragáin*, Turnhout : Brepols, 2007, p. 187-207.

- COATSWORTH, E., Stitches in Time: Establishing a History of Anglo-Saxon Embroidery, *Medieval Clothing and Textiles*, vol. 1, 2005, p. 1-27.
- DOUCE, F., Some Remarks on the Original Seal belonging to the Abbey of Wilton, *Archaeologia*, vol. 18, 1817, p. 40-54.
- ECKENFELS-KUNST, S., Kotsbar wie Edelstein. Zur Verwendung ottonischer Emails, in BEUCKERS, K. G., CRAMER, J. et IMHOF, M. (éds), *Die Ottonen. Kunst – Architektur – Geschichte*, Petersberg: Michael Imhof Verlag, 2002, p. 174-189.
- GAJEWSKI, A. et SEEBERG, S., Having her Hand in it? Elite Women as “Makers” of Textile Art in the Middle Ages, *Journal of Medieval History*, vol. 42, n° 1, 2016, p. 26-50.
- GANZ, D., Les plus anciens manuscrits de Lyon et leurs annotations, témoins des activités culturelles. Avant l'épiscopat de Leidrade, in ISAÏA, M. C., BOUGARD, F. et CHARANSONNET, A. (éds), *Lyon dans l'Europe carolingienne. Autour d'Agobard (816-840)*, Turnhout: Brepols, 2019, p. 36-47.
- GARVER, V. L., Textiles as a Means of Female Religious Participation in the Carolingian World, in KATAJALA-PELTOMA, S. et VUOLANTO, V. (éds), *Religious Participation in Ancient and Medieval Societies: Rituals, Interaction and Identity*, Rome: Institutum Romanum Finlandiae, 2013, p. 133-144.
- GARVER, V. L., Gírlindis and Alpais: Telling the Lives of Two Textile Fabricators in the Carolingian Empire, in GOLDY, C. N. et LIVINGSTONE, A., (éds), *Writing Medieval Women's Lives*, New York: Palgrave MacMillan, 2012, p. 155-172.
- GARVER, V. L., Weaving Words in Silk: Women and Inscribed Bands in the Carolingian World, *Medieval Clothing and Textiles*, vol. 6, 2010, p. 33-56.
- GOLDBERG, E. J., Regina nitens sanctissima Hemma: Queen Emma (827-876), Bishop Witgar of Augsburg and the Witgar Belt, in WEILER, B. et MACLEAN, S., (éds), *Representations of power in Medieval Germany 800-1500*, Turnhout: Brepols, 2006, p. 57-95.
- HESLOP, T. A., English Seals from the Mid-9th Century to 1100, *Journal of the British Archaeological Association*, vol. 133, 1980, p. 1-16.
- HOLLIS, S., Goscelin's Writings and the Wilton Women, in HOLLIS, S., (éd.), *Writing the Wilton Women: Goscelin's Legend of Edith and Liber confortatorius*, Turnhout: Brepols, 2004, p. 217-244.
- ISAÏA, M. C., *Remi de Reims : mémoire d'un saint, histoire d'une église*, Paris: Éditions du Cerf, 2010.
- KARKOV, C. E., *The Ruler Portraits of Anglo-Saxon England*, Woodbridge: The Boydell press, 2004.
- KEMPER, D., Gregor von Spoleto im Kölner Dom, *Kölner Domblatt*, vol. 72, 2007, p. 61-96.
- KEYNES, S., The Use of Seals in Anglo-Saxon England, in CHERRY, J., BERENBEIM, J. et DE BEER, L. (éds), *Seals and status: the power of objects*, Londres: British Museum, 2018, p. 73-83.
- KEYNES, S., King Athelstan's books, in LAPIDGE, M. et GNEUSS, H., (éds), *Learning and literature in Anglo-Saxon England: studies presented to Peter Clemoes on the occasion of his sixty-fifth birthday*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 143-201.
- KORNBLUTH, G. A., Richildis and Her Seal: Carolingian Self-Reference and the Imagery of Power, in CARROLL, J. L. et STEWART, A. G. (éds), *Saints, sinners, and sisters: gender and Northern art in Medieval and early modern Europe*, Aldershot: Ashgate, 2003, p. 161-181.

- LAPIDGE, M., Some Latin Poems as Evidence for Reign of Athelstan, *Anglo-Saxon England*, vol. 9, 1981, p. 61-98.
- LE JAN, R., Dhuda ou l'opportunité du discours féminin, in LA ROCCA, C. (éd.), *Agire da donna: modelli e pratiche di rappresentazione (secoli VI-X) : atti del convegno (Padova, 18-19 febbraio 2005)*, Turnhout: Brepols, 2007, p. 109-128.
- LESTER-MAKIN, A., The Bayeux Tapestry as an Artefact of Cultural Transfer, in BAUDUIN, P., BOURGEOIS, L. et LEBOUTEILLER, S. (éds), *Les transferts culturels dans les mondes normands médiévaux (VIII^e-XII^e siècle)*: objets, acteurs et passeurs, à paraître.
- LESTER-MAKIN, A., *The Lost Art of the Anglo-Saxon World*, Oxford: Oxbow books, 2019.
- LEVILLAIN, L., Les comtes de Paris à l'époque franque, *Le Moyen Âge*, vol. 12, 1941, p. 137-205.
- LEYSER, K., *Rule and conflict in an early medieval society: Ottonian Saxony*, Bloomington: Indiana University Press, 1979.
- MACLEAN, S., *Ottonian Queenship*, Oxford: Oxford University Press, 2017.
- MACLEAN, S., Cross-channel Marriage and Royal Succession in the Age of Charles the Simple and Athelstan (c. 916-936), *Medieval Worlds. Comparative and Interdisciplinary Studies*, vol. 1, n° 2, 2015, p. 26-44.
- MARIAUX, P. A., Women in the Making: Early Medieval Signatures and Artists' Portraits (9th - 12th c.), in MARTIN, T., (éd.), *Reassessing the roles of women as 'makers' of medieval art and architecture*, Leiden: Brill, 2012, p. 393-427.
- MIRO, A., Deux comtes au service de Louis le Pieux. Bégon [806-816] et Bérenger [816-835], *sempre fideles, Le Moyen Age*, vol. 120, n°2, 2014, p. 377-417.
- MORELAND, J., The World(s) of the Cross, *World Archaeology*, vol. 31, n° 2, 1999, p. 194-213.
- NAGY, P., *Le Don des larmes au Moyen Âge. Un instrument en quête d'institution (V^e-XIII^e siècle)*, Paris: Albin Michel, 2000.
- NELSON, J. L., Perceptions du pouvoir chez les historiennes du haut Moyen Âge, in ROUCHE, M. et HEUCLIN, J. (éds), *La femme au Moyen Âge*, Maubeuge: Touzot, 1990, p. 77-85.
- OEDIGER, F.W., SCS LARIUS. SCS BASO. Zur Herkunft der Kriegsfahne im Kölner Domschatz, *Kölner Domblatt*, vol. 13, 1957, p. 86-90.
- REAL, I., *Vies de saints, vie de famille. Représentation et système de la parenté dans le royaume mérovingien (481-751) d'après les sources hagiographiques*, Turnhout: Brepols, 2001.
- RENNES, J. (éd.), *Encyclopédie critique du genre. Corps, sexualité, rapports sociaux*, Paris: La Découverte, 2016.
- PUHLE, M. et KÖSTER, G. (éds), *Otto der Große und das Römische Reich: Kaisertum von der Antike zum Mittelalter : Ausstellungskatalog : Landesausstellung Sachsen-Anhalt aus Anlass des 1100. Geburtstages Ottos des Großen*, Ratisbonne: Schnell & Steiner, 2012.
- SCHULENBURG, J. T., Holy Women and the Needle Arts: Piety, Devotion, and Stitching the Sacred, ca. 500-1150, in SMITH, K.A. et WELLS, S. (éds), *Negotiating Community and Difference in Medieval Europe: Gender, Power, Patronage, and the Authority of Religion in Latin Christendom*, Leyden: Brill, 2009, p. 83-110.
- STAFFORD, P., The King's Wife in Wessex, 800-1066, *Past and Present*, vol. 91, 1981, p. 3-27.

- STOFFERAHN, S. A., Changing views of Carolingian Women's Literary Culture: the Evidence from Essen, *Early Medieval Europe*, vol. 8, n° 1, 1999, p. 69-97.
- VAN HOUTS, E., Women and the writing of history in the early middle ages: the case of Abbess Matilda of Essen and Æthelweard, *Early Medieval Europe*, vol. 1, 1992, p. 53-68.
- VILAIN, A., *Matrices de sceaux du Moyen Âge. Département des Monnaies, Médailles et Antiques*, Paris : Bibliothèque nationale de France, 2014.
- VILLA, C., *La «Lectura Terentii»*. Vol. 1 : da Ildemaro a Francesco Petrarca, Padoue : Antenore, 1984.
- YORKE, B., The Legitimacy of St. Edith, *The Haskins Society Journal*, vol. 11, 1998, p. 97-113.
- ZSOLDOS, A., *The Árpáds and Their Wives. Queenship in Early Medieval Hungary, 1000-1301*, traduit par PÁLOSFALVI, T., Rome : Viella, 2019.

Le féminisme et la question du genre en archéologie :

de la théorie à la pratique

Laura Mary

De la rue à l'intimité du domicile, des salles de classes en Inde aux salles de rédaction en France, en passant par les tribunaux états-uniens, les baraquements militaires sud-africains et les hôpitaux brésiliens, le sexisme est partout. Il n'épargne personne, aucune culture, aucun pays, aucun milieu professionnel. Depuis ces dix dernières années, les prises de parole augmentent et de nouvelles initiatives collectives émergent. Pendant ce temps, l'archéologie semble regarder ailleurs. Rien de nouveau à cela, elle a toujours eu quelques trains de retard. Alors que la plupart des disciplines des sciences humaines et sociales se sont emparées du féminisme et de la question du genre dès les années 1960, l'impact de ces réflexions tant dans l'analyse des données que sur la pratique de la profession n'est en effet perceptible en archéologie que vingt ans plus tard dans les mondes anglo-saxon et scandinave (entre autres : le colloque norvégien *Were They All Men? An Examination of Sex Roles in Prehistoric Society* tenu en 1979; Dommasnes, 1982; Conkey et Spector, 1984; Gero, 1985; Bertelson, Lillehammer et Naess, 1987) et s'est fait attendre bien plus longtemps encore dans le monde francophone.

Un plafond de verre plus résistant que l'acier: le cas des États-Unis

Un des points fréquemment soulevés pour expliquer ce retard par rapports aux autres disciplines est la forte sous-représentation des femmes en archéologie (Gero, 1985; Gero, 1988; Wylie, 1991; Conkey, 2003). Aux États-Unis, les chiffres parlent en effet d'eux-mêmes. Au cours des années 1976-1986, sur l'ensemble des personnes ayant obtenu leur doctorat en archéologie, 36% étaient des femmes (Kramer et Stark, 1994: 19). Alors que les étudiantes en archéologie ont pourtant de meilleurs résultats que leurs homologues masculins au cours de leurs études, elles mettent plus de

temps que ces derniers à obtenir ce grade, notamment en raison de financements davantage limités (Gifford-Gonzalez, 1994: 170; Kramer et Stark, 1994: 17-18; Nelson, 1994: 199; Wildesen, 1980: 5). Il en est de même pour les contrats post-doctoraux (Kramer et Stark, 1994, p. 18-20). Sur ces 36%, la moitié seulement put accéder à un poste universitaire par la suite (Kramer et Stark, 1994: 19), domaine où les femmes restent cependant cantonnées à des postes subalternes, travaillent souvent à temps partiel, dans de petites universités ou des facultés sans programme d'études supérieures, et où elles sont par ailleurs moins payées que les hommes à positions égales (Stark, 1991: 188; Nelson, 1994: 200). Seules 20 % d'entre elles arrivent à être nommées professeures (Kramer et Stark, 1994: 18). Une majorité opte finalement pour une carrière non-académique, un secteur où elles sont par ailleurs plus nombreuses mais toujours en minorité aux postes de direction (Nelson et Nelson, 1994: 231; Zeder, 1997a: 189).

De manière stéréotypée, le travail de terrain est considéré comme le domaine des hommes car il est «éprouvant physiquement, risqué et destructeur» (Gero, 1985: 344; Gero, 1994: 40; Moser, 1996: 818-819). Pour cinq chantiers dirigés par un homme, un seul site a à sa tête une femme (Gero, 1994: 39-40). Cette disparité est renforcée par une distribution inégale des financements: une femme aura moins de chance qu'un homme d'obtenir de l'argent pour des fouilles (Nelson, 1994: 199). En 1980, 93,9% des financements consacrés aux chantiers allaient en effet aux hommes (Kramer et Stark, 1994: 20; Gero, 1994: 40). Le travail de laboratoire (perçu comme confortable, sécurisé et minutieux) apparaît alors souvent comme la seule alternative pour les femmes si elles veulent poursuivre leur carrière en archéologie.

Reléguées à l'intérieur des institutions avec des ressources financières moindres, les femmes publient en moyenne moins que les hommes, et généralement dans des revues moins prestigieuses (Bradley et Dahl, 1994: 190-191; Nelson, 1994: 199). Elles ont aussi moins tendance à être citées par leurs pairs, les femmes citant par ailleurs davantage les travaux d'autres femmes dans leurs publications que les hommes (Beaudry, 1994: 226; Zeder, 1997b: 12-17). Il s'agit d'un véritable serpent qui se mord la queue quand on sait que le nombre d'articles, le prestige des revues où ils sont publiés et les citations pèsent considérablement dans la balance pour l'obtention des financements.

En 1994, l'ouvrage *Equity Issues for Women in Archaeology* évoquait quelques raisons pour tenter d'expliquer cet état de fait: des responsabilités familiales et un besoin d'horaires flexibles pour pouvoir s'occuper des tâches domestiques et parentales, ou encore un manque de confiance en elles et en leur travail, issu de l'éducation genrée qu'elles ont reçue, qui les poussent à se mettre en retrait et à ne pas oser se présenter pour telle bourse ou tel poste.

Dans cet ouvrage, le même constat est établi pour le Canada, le Royaume-Uni, la Norvège, l'Espagne et l'Argentine. Des solutions sont proposées à la fois au niveau individuel (redonner confiance aux femmes) et sociétal (création de groupes d'entraide et de travail, changement des procédures et pratiques institutionnelles) (Nelson et Nelson, 1994 : 232-234).

Au début des années 2000, l'archéologue états-unienne M. Conkey s'interrogeait : le féminisme a-t-il changé l'archéologie ? S'il a irrémédiablement laissé son empreinte, la situation n'a en réalité que peu changé (Conkey, 2003 : 867-869 et 875-877). Les femmes archéologues restent toujours sous-représentées dans la discipline, et ce malgré les nombres croissants d'étudiantes en archéologie sur les bancs de l'université et de diplômées sortantes chaque année (Sørensen, 2006 : 78). Il en est de même pour les salaires et les perspectives de promotion. Dans le milieu académique, les femmes demeurent payées 5,5% de moins que les hommes à postes égaux (*Association Research, Inc.*, 2005 : Appendice C). Dans le secteur public, elles peuvent être payées entre 11,2 et 13,7% de moins que leurs collègues masculins à travail équivalent (*Association Research, Inc.*, 2005 : Appendice C). Les hommes demeurent majoritaires sur le terrain et dans les plus hautes fonctions liées à la discipline, les femmes sont davantage susceptibles de travailler en laboratoire et/ou à un poste temporaire moins bien payé (Neal, 2008 : 32-34 ; Sørensen, 2000 : 30). Elles publient toujours en moyenne moins que les hommes et dans des revues moins prestigieuses (Hutson, 2002 : 338-340 ; Fulkerson et Tushingham, 2019 : 286-287 ; Heath-Stout, 2020 : 137). L'archéologue M. Oland pointe également du doigt pour la première fois les discriminations, les préjugés et les tensions auxquelles les femmes archéologues doivent faire face dans le cadre de leur travail et qui sont liées aux grossesses ou à la maternité : renvoi, refus d'engagement, pression des supérieurs hiérarchiques pour ne pas accepter les congés parentaux légaux, absence de proposition d'adaptation du travail de terrain pendant la grossesse, etc. (Oland, 2008 : 23). La question du harcèlement sexuel commence aussi à être abordée (Wright, 2002 et 2008), de même que la valorisation de la masculinité et de l'hétéronormativité sur le terrain (Claasen, 2000 ; Dowson, 2000 ; Moser, 2007).

Cependant, l'attention se focalise toujours majoritairement sur les pratiques en matière de salaire et de promotion, d'obtention d'un grade ou d'une bourse, et de publication des recherches. La vague *MeToo* n'arrive que bien plus tard et la partie immergée de l'iceberg du patriarcat se ferait presque oublier. Couplé à la marginalisation, au passage sous silence et à l'invisibilisation de leur travail, aux remarques et aux attitudes sexistes ainsi qu'au harcèlement sexuel et aux agressions sexuelles qui les isolent et les désavantagent, il est dès lors facile de comprendre la quasi-absence des femmes en archéologie, en particulier lorsque ces dernières doivent parfois

faire face à plusieurs types de discriminations en plus de celles spécifiques à leur genre : classistes, racistes, homophobes, biphobes, transphobes, validistes. Nous y reviendrons.

Dans le monde francophone : des discriminations partiellement chiffrées...

Et dans le monde de l'archéologie francophone finalement ? Force est de constater que les études sont peu nombreuses. Tant en ce qui concerne la méthodologie que les conditions de travail, le monde de l'archéologie francophone demeure hermétique à la réflexion féministe.

A. Coudart (1998a et 2015) avance que la question du genre n'est pas une priorité dans l'archéologie française. Elle rattache ce manque d'attention à une « singularité » de la culture française (Ozouf, 1995a et 1995b) qui place l'intérêt pour l'être humain au-dessus des considérations et divisions liées au genre. Pourtant, cette « singularité française » n'a pas empêché l'émergence et l'institutionnalisation des études de genre dans d'autres domaines de la recherche en sciences humaines et sociales (de Beauvoir, 1949 ; Duby et Perrot 1990-1991 ; Wittig, 1992 ; Héritier, 1996 ; Bourdieu, 1998 ; Fraisse, 1998). Mais alors, comment expliquer le maintien persistant de ces œillères ? Une certaine défiance des archéologues francophones vis-à-vis de la théorie expliquerait le faible impact de la réflexion féministe dans notre secteur (Coudart, 1999 ; Díaz-Andreu et Monton, 2012), comme l'illustre par exemple le peu de succès rencontré par l'archéologie post-processuelle à la fois en France et en Belgique francophone (Coudart, 1998b ; Demoule, 2012 : 21). Le fait que de nombreuses publications féministes n'aient pas été traduites en français, les rendant dès lors difficiles d'accès, pourrait également constituer une piste. Fort heureusement, cette réticence commence à s'estomper, en témoignent l'apparition progressive de journées d'études (« Sexe, genre et archéologie » organisée par l'association Aperea UTJ2, le 18 avril 2019 ; « Genre et archéologie. Rapports sociaux de sexe dans les sociétés » organisée par l'Université des Femmes et le Centre de Recherches en Archéologie et Patrimoine de l'Université libre de Bruxelles, le 6 octobre 2019) et de publications en archéologie du genre (notamment : Péré-Noguès, 2011 ; Belard, 2012, 2014, 2015 et 2017 ; Demoule, 2012 ; Trémeaud, 2015).

En ce qui concerne la place des femmes au sein de la profession, les enquêtes spécifiques sont inexistantes. Dans le monde académique, les études ne donnent qu'un aperçu général de la situation dans le milieu universitaire, au mieux quelques informations ponctuelles par groupe de disciplines. Pour la France, la note d'information sur « Les étudiants inscrits dans les universités françaises en 2018-2019 » du Ministère de l'Enseignement su-

périeur, de la Recherche et de l'Innovation nous apprend qu'en 2018-2019, les femmes sont majoritaires en master de sciences humaines et sociales (74,1%) mais qu'elles sont moins nombreuses à obtenir leur doctorat (44,7%) (MESRI, en ligne : Tableau 3). Ces chiffres font échos à ceux partagés en 2016 par la communauté d'universités et d'établissements aquitains. Sur les 330 étudiant·e·s en master d'archéologie, d'ethnologie et de préhistoire inscrit·e·s à l'université Bordeaux Montaigne, 221 étaient des femmes. Elles ne sont que 15% à poursuivre ensuite en doctorat contre 23% pour les hommes qui étaient pourtant jusque-là en minorité (Observatoire régional des parcours étudiants aquitains, 2016 : 5). Le rapport « Vers l'égalité femmes-hommes ? Chiffres clés. » du Ministère de l'Enseignement supérieur, de la Recherche et de l'Innovation révèle également que les femmes sont de manière générale en minorité parmi les postes de maîtres·se·s de conférences (44%) et de professeur·e·s (25%) (MESRI, 2018 : 29), et que plus on avance dans la hiérarchie, plus elles ont tendance à se raréfier. Elles se retrouvent en effet davantage en charge des tâches pédagogiques, administratives ou spécialisées, mais n'occupent que rarement des postes de direction et d'encadrement (MESRI, 2018 : 4 ; MESRI-DGRH, 2016 : 5-6 et 11).

Pour la Wallonie et la région Bruxelles-Capitale, aucune étude documentant l'état de la situation de manière générale n'a été publiée¹. Cependant, les rapports rédigés par l'Université libre de Bruxelles (Paul *et al.*, 2014), l'Université catholique de Louvain (Léonard *et al.*, 2014) et l'Université de Liège (Cornet, 2017) dressent un constat similaire à celui de la France. Du reste, il demeure difficile de retirer des informations précises sur le parcours des étudiant·e·s en archéologie dans ces universités, d'une part parce que les données concernant la discipline sont regroupées avec celles relatives à l'histoire et l'histoire de l'art jusqu'au doctorat², d'autre part parce que les informations sur le personnel académique et le personnel scientifique englobent l'entièreté de la communauté universitaire sans distinction des disciplines. Un rapport permettant de dresser un tableau davantage précis des parcours académiques en archéologie apparaît nécessaire, même si les grandes lignes semblent déjà se détacher.

Cette tendance à la répartition genrée des tâches et à la disparition graduelle des femmes quand on progresse dans la hiérarchie peut également être observée dans le service public. À l'Institut national de la recherche archéologique préventive (Inrap) en France, les femmes se retrouvent en majorité en laboratoire. Entre 2015 et 2017, l'Inrap comptait 63% de femmes parmi ses spécialistes. Ces dernières sont en moyenne payées 9% de moins que les hommes (Observatoire de l'égalité entre femmes et hommes dans la culture et la communication : 56, tableau 67). En 2019, le travail de terrain demeure en majorité masculin. Les femmes n'occupent

que 36% des postes de responsables d'opération où elles sont payées en moyenne 7% de moins que les hommes et seulement 40% des postes de technicien·ne·s d'opération où leur salaire est en moyenne 5% moins élevé que celui de leurs collègues masculins (Observatoire de l'égalité entre femmes et hommes dans la culture et la communication, 2019: 56, tableau 67). Les postes de direction sont également majoritairement occupés par des hommes: 72% d'hommes sont à la tête de services territoriaux en archéologie préventive (Observatoire de l'égalité entre femmes et hommes dans la culture et la communication: 38, tableau 28) et sur les 20 postes répertoriés dans l'organigramme général de l'Inrap (mis à jour le 18 février 2019), 15 sont occupés par des hommes.

... à des discriminations bien plus sournoises et difficilement mesurables

De la déconsidération du travail fourni aux agressions sexuelles, les comportements problématiques sont légion en archéologie (Wright, 2002: 18-19; Wright, 2008: 27-30; Nelson *et al.*, 2017: 712-714; Mary, Pasquini et Vandeveld, 2019: 216).

Quelques enquêtes existent à ce sujet dans les mondes anglophone et hispanophone. L'enquête de Clancy *et al.* publiée en 2014 nous apprend que sur les 121 personnes interrogées, 64% ont déjà été harcelées sexuellement sur chantier et 20% d'entre elles ont déjà été agressées sexuellement. Pour les femmes, le harcèlement et les agressions provenaient en majorité d'un homme bénéficiant d'une position hiérarchique plus élevée. Une minorité (18%) indique avoir été satisfaite de la manière dont l'affaire a ensuite été traitée en interne. Celle de Meyers *et al.*, sortie en 2015 avec un échantillon de personnes interrogées cinq fois plus important, nous révèle que 71% des femmes interrogées ont été harcelées sexuellement sur chantier et que 26% ont déjà été agressées sexuellement (Meyers *et al.*, 2015: 24). Un peu plus de la moitié d'entre elles (53%) a quitté le milieu de l'archéologie à la suite de cette agression (Meyers *et al.*, 2015: 28). D'autres ont changé de lieu de travail (31%) ou ont volontairement mis un temps leur carrière entre parenthèses (31%) (Meyers *et al.*, 2015: 28). Celle de Coto Sarmiento *et al.* dont les résultats ont été présentés en 2018 à l'*European Association of Archaeologists* et récemment publiée en ligne sous le titre «*Informe sobre el acoso sexual en Arqueología (España)*» mène à un constat similaire (Coto Sarmiento *et al.*, 2020: 21-24). Le chantier est un lieu propice au harcèlement sexuel et aux agressions sexuelles: 51,1% des femmes interrogées déclarent y avoir déjà été harcelées sexuellement. Le responsable est en majorité un supérieur hiérarchique. Une partie significative des femmes agressées sexuellement (19%) finit par quitter le milieu. Un

nouveau paramètre nous informe que ces actes sont restés à 89,19% sans conséquences, même lorsque que les victimes en ont parlé autour d'elles. D'autres enquêtes ont également été lancées sur les réseaux sociaux en 2019 en Allemagne par l'archéologue Julia K. Koch, dans le monde anglo-saxon par le groupe Women in the Field, et pour les chantiers de fouilles des Proche-Orient, Moyen-Orient et Afrique du nord par la Prof. B. A. Nakhai. Une enquête qui permettrait d'évaluer l'ampleur du problème dans le monde francophone est nécessaire.

En parallèle, des initiatives collectant les témoignages ont vu le jour. S'inspirant du projet *Everyday Sexism*, les archéologues Hannah Cobb et Catherine Poucher créent en 2015 le projet *EveryDIGsexism* qui avait pour objectif de cataloguer l'ensemble des comportements sexistes propres à la discipline archéologique et aux métiers du patrimoine. Sur Twitter, les hashtags #ArchSwan et #everyDIGsexism témoignent des remarques, attitudes et gestes déplacés auxquels les femmes archéologues doivent faire face en dehors et sur chantier. Depuis 2017, le collectif australien indépendant *MeTooAntropo* utilise de la même manière les réseaux sociaux pour sensibiliser et combattre le harcèlement sexuel et les agressions sexuelles dans le milieu de l'anthropologie et de l'archéologie. Les expériences de discriminations vécues par des étudiant·e·s et professionnel·le·s LGBTQIA+ sur chantier sont également relayées sur le site du collectif *Queer Archaeology*. D'autres initiatives anglophones et hispanophones ont finalement pour objectif de mettre en avant le travail des femmes et des minorités en archéologie par le biais d'articles (*Trowel Blazers* ; *Pastwomen*), de podcasts (*The Women in Archaeology Podcast*) et de réseaux d'entraide (*British Women Archaeologists* ; *The Society of Black Archaeologists* ; *Mentoring Women in Archaeology and Heritage* ; *Arqueologas Feministas*).

Le projet *Paye ta Truelle* a quant à lui été mis en ligne en janvier 2017. Il est conçu comme le pendant francophone d'*EveryDIGsexism* et s'inscrit aussi dans la lignée des projets «*Paye ton/ta*» créés pour dénoncer le sexisme ambiant dans différents milieux professionnels. L'objectif de base de ce projet était de récolter et de partager des témoignages de discriminations sexistes en archéologie afin de démontrer que ce secteur n'est pas épargné par le patriarcat (Mary, Pasquini et Vandavelde, 2019 : 215). Après plus de deux ans de collecte, le rapport est navrant mais pas surprenant (Mary, Pasquini et Vandavelde, 2019 : 215-216). Les remarques sur l'apparence physique fusent. La remise en question des compétences professionnelles est fréquente, de même que les commentaires paternalistes. Les cas de harcèlement et d'agressions sexuelles ne sont pas rares. L'ensemble est également parfois couplé à du classisme, du racisme, du validisme, de l'homophobie, de la biphobie ou de la transphobie, démontrant dans un même temps la complexité et la convergence des oppressions (Mary, Pasquini

et Vandeveld, 2019). La négation des actes commis, la minimisation des faits et la culpabilisation des victimes demeurent courantes. Les structures d'encadrement font aussi toujours défaut. Les procédures disciplinaires sont à revoir. Face à un tel constat, la nécessité de sortir du domaine virtuel devenait urgente.

Vers plus d'égalité et de diversité

Créée en partenariat avec l'association Archéo-Éthique, qui a pour objet le soutien et la promotion de la recherche sur l'éthique en archéologie, l'exposition Archéo-Sexisme poursuit le travail commencé en ligne en 2017. Un premier vernissage a eu lieu le 8 mars 2019 à la Maison d'archéologie et d'ethnologie de Nanterre. Depuis, l'exposition circule en France dans diverses institutions et est arrivée en Belgique en janvier 2020. En accompagnement de cette exposition, des cours, des conférences et des journées de sensibilisation sur la question des discriminations sont organisées. Pour pallier le manque de cadre et de structure, une charte et un vademécum «Chantier Éthique» visant à réduire les discriminations sur les chantiers de fouille ont été produits. La charte est un document d'une page devant être signé par tou-te-s : bénévoles, stagiaires, ouvrier-e-s, spécialistes, responsables de secteur, directeur-trice de mission. En signant cette charte, la personne s'engage à ne pas distinguer ou traiter les personnes différemment en fonction de leur sexe, leur genre, leur orientation sexuelle, leur origine ethnique ou nationale, leur confession religieuse, leurs conditions économiques et sociales, leurs capacités physiques, leur handicap et leur âge. Cet engagement inclut les propos, attitudes et comportements discriminatoires : de la répartition des tâches aux agressions sexuelles. En complément, le vademécum a été pensé comme un petit manuel de support avec des conseils pratiques, et un exemple de procédure à appliquer en cas de non-respect de la charte. Ils sont téléchargeables à la fois sur le site web du projet Paye ta Truelle et sur celui de l'association Archéo-Éthique. Une liste des chantiers participant au projet sera prochainement affichée, notamment pour aider les personnes à la recherche de lieux d'apprentissage et de travail respectueux et sûrs.

Conclusion

La rencontre du féminisme et de l'archéologie est récente. C'est d'autant plus vrai pour la France et la Belgique francophone où nous tardons à nous emparer de la question des discriminations. Elles sont pourtant bien réelles et ont un impact concret dans la pratique de notre profession : inégalités salariales, répartition genrée du travail, propos et attitudes sexistes, harcèlement sexuel et agressions sexuelles sont le quotidien de bon nombre

d'étudiant·e·s en archéologie et d'archéologues comme le démontrent les témoignages partagés par le projet *Paye ta Truelle* et l'exposition *Archéo-Sexisme*. Nous sommes cependant encore loin d'une prise de conscience collective. Il reste énormément de travail à fournir du côté de la réglementation (absente ou présente mais dont la transgression est sans conséquence), des structures d'encadrement (quasiment absentes) et des procédures disciplinaires (à réformer en profondeur). Alors que les harceleurs et les agresseurs notoires sont connus de tou·te·s, la loi du silence demeure tenace. Le manque d'informations, la culpabilisation et la peur des conséquences sur leur carrière dissuadent fréquemment les victimes de parler. Lorsqu'elles arrivent à surmonter ces différents obstacles, les actes, mêmes reconnus, sont minorisés et les sanctions sont dérisoires voire inexistantes (à ce sujet, voir l'enquête de Boutboul et Bredoux, 2019) : le coupable est écarté un temps, l'affaire est anonymisée pour ne pas entacher sa carrière, aucun communiqué officiel n'est diffusé. Quant à la victime, il n'est pas rare qu'elle soit discrètement changée de service par l'institution avant la remise en fonction de son agresseur, qu'elle choisisse une autre orientation ou arrête tout simplement ses études. L'affaire est finalement étouffée.

Il est grand temps de cesser de tolérer l'intolérable et d'agir, tou·te·s ensemble.

Notes

- 1 Pour la Flandre, un rapport a été publié en 2014. Il nous apprend que les hommes sont en moyenne majoritaires en archéologie : 61%, tous secteurs confondus : services provinciaux, services intermunicipaux, compagnies privées, secteur universitaire (Ameels, 2014 : 43-45).
- 2 Elles sont une majorité à obtenir le grade de master en histoire, histoire de l'art et archéologie : 61% à l'UCL (2011-2012), 70% à l'ULB (2011-2012) et 57% à l'Ulg (2015-2016). Elles sont également une majorité à obtenir le grade de docteur en histoire, histoire de l'art et archéologie : 58% à l'UCL (2011-2012) et 70% à l'ULB (2011-2012). Pas de donnée sur le doctorat à l'Ulg.

Bibliographie

- AIGLE, M., *Observatoire régional des parcours étudiants aquitains, Les étudiants aquitains et le genre*, 2016. [en ligne] : <http://www.cue-aquitaine.fr/docs/poleetudes/Femmes-hommes%20MP.pdf>
- Association Archéo-Éthique (site officiel). [en ligne] : <https://archeoethique.wixsite.com/association>
- Association Research Inc., *Salary Survey conducted for the Society for American Archaeology in cooperation with the Society for History Archaeology*, 2005.
- BEAUDRY, M. C., Women Historical Archaeologists: Who's Counting?, in NELSON, M., NELSON, S. et WYLIE, A., *Equity Issues for Women in Archaeology*, Washington, DC : American Anthropological Association, 1994, p. 225-228.
- BELARD, C., Les ceintures de l'âge du Fer en Champagne : genre et archéologie, *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, 36, 2012, p. 183-190.
- BELARD, C., *Les Femmes en Champagne durant l'âge du Fer et la notion de genre en archéologie funéraire*, thèse doctorale sous la direction de Stéphane Verger et Laurent Olivier, 2014.
- BELARD, C., La notion de genre ou comment problématiser l'archéologie funéraire, *Les Nouvelles de l'Archéologie*, 140, 2015, p. 23-27.
- BELARD, C., *Pour une archéologie du genre. Les femmes en Champagne à l'âge du Fer*, Paris : Hermann. Histoire et archéologie, 2017.
- BERTELSEN, R., LILLEHAMMER, A. et NAESS, J.-R.. *Were They All Men? An Examination of Sex Roles in Prehistoric Society*, Budapest: Akadémiai Kiadó. *Archaeologia Hungarica*, 42, 1987.
- BOURDIEU, P., *La domination masculine*, Paris : Le Seuil, 1998.
- BOUTBOUL, S. et BREDOUX, L., L'université Paris-1 secouée par deux affaires de viol, *Médiapart*, 20 mai 2019. [en ligne] : <https://www.mediapart.fr/journal/france/200519/l-universite-paris-1-secouee-par-deux-affaires-de-viol?onglet=full>
- CLAASEN, Ch., Homophobia and Women Archaeologists, *World Archaeology*, 32, 2, p. 173-179.
- CLANCY, K. et al., Survey of Academic Field Experiences (SAFE): Trainees Report Harassment and Assault, *PLoS ONE*, 9, 7, 2014. [en ligne] : <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0102172>
- CONKEY, M., Has Feminism Changed Archaeology?, *Signs*, 28, 2003, p. 867-880.
- CONKEY, M. W. et SPECTOR, J. D., Archaeology and the Study of Gender, in M. Schiffer (dir.), *Advances in Archaeological Method and Theory*, t. 7, Cambridge: Academic Press, 1984, p. 1-38.
- CONKEY, M. W. et GERO, J., Programme to Practice. Gender and Feminism in Archaeology, *Annual Review of Anthropology*, 26, 1997, p. 411-438.
- CORNET, A., Rapport sur l'égalité entre les femmes et les hommes à l'université de Liège, Liège, 2017. [en ligne] : <https://orbi.uliege.be/bitstream/2268/216333/1/rapport%20genre%20ulg%202017.pdf>
- COTO SARMIENTO, M., DELGAO ANÉS, L., LÓPEZ MARTÍNEZ, L., MARTÍN ALONSO, J., PASTOR PÉREZ, A., RUÍZ, A., et YUBERO GÓMEZ, M., *Informe sobre el acoso sexual en Arqueología (España)*, 2020. [en ligne] : https://zenodo.org/record/3662763#.XkOsz_ZFxpY
- COUDART, A., Archaeology of French Women and French Women in Archaeology, in DÍAZ-ANDREU, M. et STIG-SORENSEN, M.-L. (dir.), *Excavating Women. A History of Women in European Archaeology*, Londres : Routledge, 1998a, p. 61-85.

- COUDART, A., Pourquoi n'y a-t-il pas d'archéologie "post-processuelle" en France ?, *Les Nouvelles de l'Archéologie*, 72, 1998b, p. 41-44.
- COUDART, A., Is Post-processualism Bound to Happen Everywhere? The French Case, *Antiquity*, 73, 279, 1999, p. 161-167.
- COUDART, A., Longtemps durant... le Genre ne fut pas un genre français sinon qu'il était du genre masculin... E pur si muove, *Les Nouvelles de l'Archéologie*, 140, 2015, p. 9-15.
- DE BEAUVOIR, S., *Le deuxième sexe*, Paris : Gallimard, 1949.
- DEMOULE, J.-P., Pouvoirs, sexes et genres, *Les Nouvelles de l'archéologie*, 127, 2012, p. 21-25.
- DÍAZ-ANDREU, M. et MONTÓN SUBÍAS, S., Feminist and Gender Issues in Southwestern Europe: Spanish, Portuguese and French Prehistoric Archaeologies, in BOLGER, D., *A Companion to Gender Prehistory*, 2012, p. 438-457.
- DOMMASNES, L. H., Late Iron Age in Western Norway: Female Roles and Ranks as Deduced from an Analysis of Burial Customs, *Norwegian Archaeological Review*, 15, 1-2, 1982, p. 70-84.
- DOMMASNES, L. H., Feminist Archaeology. Critique of Theory Building?, in FREDRICK, B. et JULIAN, T. (éds), *Writing the Past in the Present*, Lampeter: Saint David's University College, 1990, p. 24-31.
- DOWSON, T. A., Why Queer Archaeology? An Introduction, *World Archaeology* 32, 2, 2000, p. 161-165.
- DUBY, G. et PERROT, M. (dir.), *Histoire des femmes en Occident*, Paris : Plon, 1990-1991.
- EveryDIGsexism Project (site officiel). [en ligne] : <https://everydigsexism.wordpress.com/>
- FRAISSE, G., *Les femmes et leur histoire*, Paris : Folio Gallimard, 1998.
- FULKERSON, T. J., et TUSHINGHAM, S., Who Dominates the Discourses of the Past? Gender, Occupational Affiliation, and Multivocality in North American Archaeology Publishing, *American Antiquity*, 84, 3, 2019, p. 380-399.
- GERO, J., Socio-Politics and the Woman-at-Home Ideology, *American Antiquity*, 50, 2, 1985, p. 342-350.
- GERO, J. M., Gender Bias in Archaeology: Here, Then and Now, *Feminism within Science and Health Care Professions: Overcoming Resistance*, 1988, p. 33-43.
- GERO, J., Excavation Bias and the Woman at Home Ideology, *Archaeological Papers of the American Anthropological Association*, 5, 1, 1994, p. 37-42.
- GIFFORD-GONZALES, D., Women in Zooarchaeology, in NELSON, M., NELSON, S. et WYLIE, A., *Equity issues for women in archaeology*, Washington, DC: American Anthropological Association, 1994, p. 157-171.
- HEATH-STOUT, L., Guest Editorial Introduction: Gender, Equity, and the Peer Review Process at the Journal of Field Archaeology, *Journal of Field Archaeology*, 45:3, 2020, p. 135-139.
- HÉRITIER, F., *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Paris : Odile Jacob, 1996.
- HUTSON, S. R., Gendered Citation Practices in American Antiquity and Other Archaeology Journals, *American Antiquity*, 67, 2, 2002, p. 331-342.
- INRAP, Organigramme général de l'Institut national des recherches archéologiques préventives. [en ligne] : <https://www.inrap.fr/organigramme-9839>
- KRAMER, C. et STARK, M., The Status of Women in Archaeology, *Archaeological Papers of the American Anthropological Association*, 5, 1, 1994, p. 17-22.

- LÉONARD, E. *et al.*, Rapport annuel sur l'état de l'égalité de genre 2013-2014 de l'Université catholique de Louvain, Louvain-la-neuve, 2014. [en ligne] : https://www.uclouvain.be/cps/ucl/doc/emploi/documents/Rapport_Etat_Egalite_Genre_2013_2014.pdf
- MARY, L., PASQUINI, B., et VANDEVELDE, S., Le sexisme en archéologie, ça n'existe pas, *Revue canadienne de Bioéthique*, 2, 3, 2019, p. 215-242.
- MeTooAnthropo Project (site officiel). [en ligne] : <https://metooanthro.org>
- MEYERS, M. *et al.*, Preliminary Results of the SEAC Sexual Harassment Survey. Horizon and Tradition, *The Newsletter of the Southeastern Archaeological Conference*, 57, 1, 2015, p. 19-35. [en ligne] : http://www.southeasternarchaeology.org/wp-content/uploads/SEAC-Newsletter-Spring-2015-042815_1027-FINAL.pdf
- Ministère de la Culture et de la Communication, Observatoire de l'égalité entre femmes et hommes dans la culture et la communication, 2016. [en ligne] : https://www.culture.gouv.fr/content/download/136693/1466600/version/3/file/DEPS_Egalite%20HF_int%C3%A9rieur%2Bcouv.pdf
- Ministère de l'Enseignement supérieur, de la Recherche et de l'Innovation, Les étudiants inscrits dans les universités françaises en 2018-2019, Note d'information n°3 - Janvier 2020. [en ligne] : <https://www.enseignementsup-recherche.gouv.fr/pid24748-cid148872/les-etudiants-inscrits-dans-les-universites-francaises-en-2018-2019.html>
- Ministère de l'Enseignement supérieur, de la Recherche et de l'Innovation, Vers l'égalité femmes hommes ? Chiffres clés, 2018. [en ligne] : <https://www.enseignement-sup-recherche.gouv.fr/cid127382/esri-chiffres-cles-de-l-egalite-femmes-hommes-parution-2018.html>
- Ministère de l'Enseignement supérieur, de la Recherche et de l'Innovation, Direction Générale des Ressources Humaines, Analyse quantitative de la parité entre les femmes et les hommes parmi les enseignants-chercheurs universitaires, 2016. [en ligne] : https://cache.media.enseignementsup-recherche.gouv.fr/file/statistiques/89/9/Etude_parite_1114899.pdf
- MOSER, S., Science, Stratigraphy, and the Deep Sequence: Excavations versus Regional Survey and the Question of Gendered Practice in Archaeology, *Antiquity*, 70, 1996, p. 813-823.
- MOSER, S., On Disciplinary Culture: Archaeology as Fieldwork and Its Gendered Associations, *Journal of Archaeological Method and Theory*, 14, 2007, p. 235-263.
- NEAL, L. A., Glass Ceiling Syndrome for Women in Archaeology, *The SAA Archaeological Record*, 8, 4, 2008, p. 31-34.
- NELSON, M., Expanding networks for women in archaeology, in NELSON, M., NELSON, S. et WYLIE, A., *Equity issues for women in archaeology*, Washington, DC: American Anthropological Association, 1994, p. 199-202.
- NELSON, S. et NELSON, M., Conclusion, in NELSON, M., NELSON, S. et WYLIE, A. (éds.), *Equity issues for women in archaeology*, Washington, DC: American Anthropological Association, 1994, p. 229-235.
- NELSON, M., NELSON, S. et WYLIE, A., *Equity Issues for Women in Archaeology*, Washington: American Anthropological Association, 1994.
- NELSON, R. G., RUTHERFORD, J. N., HINDE, K. et CLANCY, K. B., Signaling Safety: Characterizing Fieldwork Experiences and their Implications for Career Trajectories, *American Anthropologist*, 119, 4, 2017, p. 710-722.
- OLAND, M., Motherhood and the Future of Women in Archaeology, *The SAA Archaeological Record*, 8, 4, 2008, p. 22-24.

- OZOUF, M., *Les mots des femmes. Essai sur la singularité française*, Paris: Fayard, 1995a.
- OZOUF, M., "Le compte des jours". Femmes: une singularité française?, *Le Débat*, 87, 1995b, p. 140-146.
- Pastwomen Project (site officiel). [en ligne]: <http://www.pastwomen.net/>
- PAUL, A.-L. *et al.*, Rapport sur l'état de l'égalité de genre de l'Université libre de Bruxelles, Bruxelles, 2014. [en ligne]: http://www.anef.org/wp-content/uploads/2015/02/Rapport-genre_2014_Université-Libre-de-Bruxelles.pdf
- PÉRE-NOGUÈS, S., Le genre au prisme de l'archéologie: quelques réflexions autour de la « dame de Vix », *Les Cahiers de Framespa*, 7, 2011. [en ligne]: <http://journals.openedition.org/framespa/660>
- Projet Paye ta Truelle (site officiel). [en ligne]: <https://payetatruelle.wixsite.com/projet>
- Projet Paye ta Truelle (plateforme où sont réunis les témoignages). [en ligne]: <https://payetatruelle.tumblr.com/>
- Queer Archaeology Project (site officiel). [en ligne]: <https://queerarchaeology.com>
- SORENSEN, M. L., *Gender Archaeology*, 2000, Cambridge: Polity Press.
- SORENSEN, M. L., The Archaeology of Gender, in BINTLIFF, J. (éd.), *A Companion to Archaeology*, Oxford: Blackwell Publishing, 2006, p. 75-91.
- STARK, M., A Perspective on Women's Status in American Archaeology, in WALDE, D. et WILLOWS, N. D. (éds), *The Archaeology of Gender*, Calgary: The Archaeology Association of the University of Calgary, 1991, p. 187-194.
- The Society of Black Archaeologists (site officiel). [en ligne]: <https://www.societyof-blackarchaeologists.com/>
- The Women in Archaeology Podcast (site officiel). [en ligne]: <https://womeninar-chaecology.com/>
- TRÉMEAUD, C., La richesse des femmes ou comment l'archéologie vient au genre, *Les Nouvelles de l'Archéologie*, 140, 2015, p. 35-41.
- Trowel Blazers (site officiel). [en ligne]: <https://trowelblazers.com/>
- WILDESEN, L. E., The Status of Women in Archaeology: Results of a Preliminary Survey, *Anthropology Newsletter*, 21, 1980, p. 5-7.
- WITTIG, M., *The Straight Mind and Other Essays*, Boston: Beacon Press, 1992.
- WRIGHT, R. P., Gender Equity, Sexual Harassment and Professional Ethics, *The SAA Archaeological Record*, 2, 4, 2002, p. 18-19.
- WRIGHT, R. P., Sexual Harassment and Professional Ethics, *The SAA Archaeological Record*, 2008, p. 27-30.
- WYLIE, A., Feminist Critiques and Archaeological Challenges, *The Archaeology of Gender*, actes de la 22^{ème} conférence annuelle de l'association archéologique de l'université de Calgary, 1991, p. 17-23.
- ZEDER, M., *The American Archaeologist: A Profile*, Walnut Creek: AltaMira, 1997a.
- ZEDER, M., The American Archaeologist: Results of the 1994 SAA Census, *SAA Bulletin*, 15, 2, 1997b, p. 12-17.

Auteures

L'Université des Femmes a réalisé cette édition des *Pensées féministes* avec la collaboration de :

Isabelle ALGRAIN est docteure en Histoire, arts et archéologie de l'Université libre de Bruxelles et titulaire d'un master de spécialisation en études de genre. Collaboratrice scientifique au Centre de Recherches en Archéologie et Patrimoine de l'Université libre de Bruxelles, elle est spécialiste de l'étude morphologique de la céramique grecque des époques archaïque et classique et travaille à la publication du matériel retrouvé dans le complexe sud du site de Despotiko, en Grèce. Depuis sa thèse de doctorat, elle s'intéresse également à la question de la représentation et de la construction identitaire des femmes et des hommes dans la Grèce antique. Parmi ses publications, on trouve notamment *L'alabastré attique. Origine, forme et usages*, Bruxelles : CReA-Patrimoine, 2014 [Études d'archéologie 7], ouvrage couronné en 2016 du Prix quinquennal Joseph Gantrelle par la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques de l'Académie royale des Sciences, des Lettres et des Beaux-Arts de Belgique.

Justine AUDEBRAND est agrégée d'histoire et doctorante au Laboratoire de Médiévisique Occidentale de Paris (LaMOP). Elle prépare une thèse sur les relations entre frères et sœurs dans les mondes franc, germanique et anglo-saxon du haut Moyen Âge, sous la direction de Geneviève Bühner-Thierry. Dans cette perspective, elle s'intéresse tout particulièrement aux rapports de genre et à la place des femmes au sein de la famille.

Chloé BELARD est collaboratrice scientifique à l'UMR AOrOc CNRS-PSL, École Normale Supérieure de Paris. Ses recherches s'articulent autour des questions inhérentes aux notions de genre, de sexe et de corps, dans une démarche qui essaie de s'inscrire dans la pluridisciplinarité et l'épistémologie. Elle est l'auteure de plusieurs articles s'intéressant à la notion de genre en archéologie des populations protohistoriques, dont «La notion de genre ou comment problématiser l'archéologie funéraire», publié en 2015 dans *Les Nouvelles de l'Archéologie*, ainsi que l'ouvrage *Pour une archéologie du genre* aux éditions Hermann, publié en 2017.

Actuellement doctorante contractuelle à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne (laboratoire ARSCAN équipe TranSphères), **Clara BLANCHARD** travaille en particulier sur les pratiques funéraires et les pratiques de genre au haut Moyen Âge dans la région francilienne, avec un intérêt particulier pour le traitement du mobilier funéraire et la méthodologie comparative interdisciplinaire (anthropologie, archéologie, histoire).

Alexandra BOUCHERIE est assistante en Archéologie et doctorante en Anthropologie biologique au sein du Centre de Recherches en Archéologie et Patrimoine (CREA-Patrimoine) de l'Université libre de Bruxelles. Ses thématiques de recherche se situent à l'interface des domaines suivants : l'archéologie funéraire, l'anthropologie biologique et les sciences forensiques. Dans le cadre de sa thèse de doctorat, Alexandra investigate le dimorphisme sexuel de la base du crâne et de l'oreille interne, afin de développer un nouvel outil performant utile à la communauté scientifique pour déterminer le sexe d'un sujet à partir de ses restes osseux qu'ils soient incomplets, fragmentaires et/ou brûlés. Parmi ses publications, on peut mentionner BOUCHERIE, A., CASTEX, D., POLET, C. et KACKI, S., Normal growth, altered growth? Study of the relationship between Harris lines and bone form within a post-medieval plague cemetery (Dendermonde, Belgium, 16th century), *American Journal of Human biology*, vol. 29, n°1, 2017, e22885 et BOUCHERIE, A., JØKOV M.L.S. et SMITH, M., Wounded to the bone: Digital microscopic analysis of traumas in a medieval mass grave assemblage (Sandbjerg, Denmark, AD 1300–1350), *International Journal of Paleopathology*, vol. 19, 2017, p. 66-79.

Archéologue de formation, **Laura MARY** est restauratrice de matériel archéologique au sein de l'a.s.b.l. Recherches et Prospections archéologiques (Belgique). Elle est la fondatrice du projet Paye ta Truelle qui lutte pour l'égalité et la diversité en archéologie. Elle est également une des trois commissaires de l'exposition Archéo-Sexisme, une exposition itinérante de témoignages illustrés sur les discriminations en archéologie. Ces témoignages mettent majoritairement en avant des phénomènes de sexisme mais également de racisme, d'homophobie et de transphobie. Depuis 2019, elle donne des cours, des conférences et des séminaires à la fois en France et en Belgique en vue de sensibiliser à la question des discriminations dans le milieu archéologique francophone.

Estelle PRAET est archéologue et historienne de l'art spécialisée en Amérique préhispanique (Université Libre de Bruxelles). Elle s'est successivement intéressée au Pérou – lors de son mémoire portant sur l'architecture monumentale au Formatif – et au Mexique – où elle a réalisé un échange universitaire à l'Universidad Nacional Autónoma de México. Elle s'est ensuite intéressée au genre dans le cadre du premier master interu-

niversitaire de spécialisation en études de genre en Belgique. C'est donc tout naturellement que son intérêt pour les questions de genre en archéologie s'est confirmé. Ce thème de recherche a émergé lors de son master à l'Université de Cambridge, en concertation avec sa promotrice Elizabeth DeMarrais. Elle est actuellement dans l'attente de réponses pour un projet de doctorat en Belgique ou en Angleterre.

Titulaire d'un doctorat en archéologie classique de l'Université Aristote de Thessalonique, **Vivi SARIPANIDI** est Chercheuse Qualifiée du F.R.S.-FNRS, basée au Centre de Recherches en Archéologie et Patrimoine de l'Université libre de Bruxelles. Axées en particulier sur le nord de la mer Égée, ses recherches portent sur la céramique, les structures sociopolitiques, les identités sociales et les interactions interculturelles. Ses publications comprennent : *Corpus Vasorum Antiquorum, Greece 13, Thessaloniki, Aristotle University, Cast Museum*, Athènes 2012 ; et « Pottery, Glass and Faience Vessels, and Lamps », in DESPOINI, A. *et al.*, *Sindos II, The Cemetery, Archaeological Exploration 1980-1982*, Athènes 2016, p. 31-243 (en grec).

Vicky VLACHOU est docteure en Histoire, arts et archéologie de l'Université d'Athènes. Membre scientifique belge à l'École française d'Athènes (EfA) et collaboratrice scientifique au Centre de Recherches en Archéologie et Patrimoine de l'Université libre de Bruxelles, elle est spécialiste de la mer Égée et de la Méditerranée protohistorique (1000-600 av. J.-C.). Sa thèse de doctorat a été couronnée en 2010 du Prix triennal G. P. Oikonomos par la Classe des Lettres et des Beaux-Arts de l'Académie d'Athènes. Ses publications portent principalement sur l'étude de la production et des usages de la céramique, les coutumes funéraires, les activités rituelles et l'organisation sociale. Elle est membre des programmes de fouille et de recherche de Xobourgo (Ténos, Cyclades), d'Amyclées (Sparte), d'Itanos et d'Anavlochos (Crète). Elle a notamment édité deux volumes collectifs, *Pots, Workshops and Early Iron Age Society. Function and Role of Ceramics in Early Greece*, Bruxelles : CReA-Patrimoine, 2015 [Études d'archéologie 8], et *Terpsis. Studies in Mediterranean Archaeology in Honour of Nota Kourou*, Bruxelles : CReA-Patrimoine, 2017 [Études d'archéologie 10].

REMERCIEMENTS

L'Université des Femmes remercie les pouvoirs subsidiaires pour l'aide apportée à la présente recherche :

- La Ville de Bruxelles
- Madame Nawal Ben Hamou, Secrétaire d'État en charge de l'Égalité des Chances - Gouvernement de la région de Bruxelles-capitale



equal.brussels 
gelijke kansen | égalité des chances

Achévé d'imprimer en décembre 2020
Impression : Albe De Coker nv
Industrieterrein Polderstad
Boombekelaan 12
BE-2660 Antwerpen (Hoboken)

Édité par l'Université des Femmes
Rue du Méridien, 10
1210 Bruxelles