

## 1 DOSSIER THÉMATIQUE : HUMOEROTICA

### ACTUALITÉ DE LA RECHERCHE : DES FEMMES PUBLIQUES. GENRE, VISIBILITÉ ET SOCIABILITÉ DANS L'ANTIQUITÉ GRECQUE ET ROMAINE

- 108 Marie AUGIER**  
Des femmes en capacité d'agir. Introduction au dossier
- 113 Louise BRUIT ZAIDMAN**  
« L'enfant du foyer ». Des statues pour les filles et les garçons initiés à Éleusis au nom de la cité
- ▶ **124 Hélène CASTELLI**  
Pèlerines à Épidaure. Femmes, guérison et publicité dans un sanctuaire panhellénique au IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C.
- 134 Marie-Laure SRONEK**  
Des femmes invisibles dans l'Athènes classique ? Les effets du travail pour une redéfinition de la place des femmes dans la vie publique
- 145 Annalisa PARADISO**  
Femmes lydiennes et crises dynastiques
- 154 Sandra PÉRÉ-NOGUÈS**  
Sur les traces de Philistis, « reine » de Syracuse : quelques réflexions sur la visibilité des femmes dans les sources monétaires
- 165 Christine HUE-ARCÉ**  
Grec(que)s contre Égyptien(ne)s dans les *enteuxeis* ptolémaïques : la question du genre dans les *P. Enteux.* 79 et *P. Enteux.* 82
- 175 Claudia BELTRÃO and Patricia HORVAT**  
The Name of the Vestal, or When a Vestal is Named
- 185 VARIA**
- 246 LA CHRONIQUE D'ARCHIMÈDE**



## PÈLERINES À EPIDAURE. FEMMES, GUÉRISON ET PUBLICITÉ DANS UN SANCTUAIRE PANHELLÉNIQUE AU IV<sup>e</sup> SIÈCLE AV. J.-C.

Hélène CASTELLI

Doctorante en histoire ancienne  
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne  
UMR 8210 ANHIMA

helene.castelli@univ-paris1.fr

### RÉSUMÉ

Les stèles dites des *iamata*, retrouvées à Épidaure et datées de la fin du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C., mettent en scène quinze femmes venues chercher la guérison ou la fécondité auprès d'Asclépios. En considérant la volonté d'une autorité émanant du sanctuaire d'afficher publiquement les récits mettant en scène des pèlerines, cet article analyse les différentes informations relatives à leur âge, origine, statut social et fonction. À partir du récit de leur expérience dans le sanctuaire, il interroge leur rapport à la guérison.

The Epidaurian *stelai* called *Iamata* were inscribed in the end of the fourth century BCE. They present fifteen women who came to look for cure or fertility provided by Asclepius. This paper examines the publicization of the tales presenting female pilgrims by officials from the sanctuary by introducing information about their age, origin and social background. Considering their experience in the shrine, it investigates their relationship to the holy power of healing.

### MOTS-CLÉS

Histoire des femmes,  
histoire sociale,  
histoire de la médecine,  
épigraphie,  
pèlerinage, guérison,  
incubation,  
Epidaure,  
Asclépios.

### KEYWORDS

Women History,  
Social History,  
History of Medicine,  
Epigraphy,  
Pilgrimage,  
Healing,  
Incubation,  
Epidaurus,  
Asclepius.

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

Datées de la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle, les stèles gravées appelées *iamata* [1] ou « guérisons », conformément au mot qui s’y trouve inscrit en exergue, ont été retrouvées lors des fouilles du site grec péloponnésien d’Épidaure. Depuis le début du V<sup>e</sup> siècle avant notre ère [2], ce sanctuaire panhellénique incubatoire recevait la visite de pèlerins [3] venus de cités et royaumes du monde grec dans l’espoir de (re)devenir *hugieis*, « bien portants ». Ce changement d’état passait le plus souvent par une interaction avec le dieu Asclépios, lors d’une vision obtenue en s’allongeant dans l’*abaton*, partie sacrée du sanctuaire où la divinité apparaissait à la personne souffrante. Les stèles présentant les récits de guérisons qui nous sont parvenues ne sont qu’un mince échantillon des inscriptions présentes à l’époque. Pausanias, voyageant à Épidaure au II<sup>e</sup> siècle de notre ère, déplorait leur nombre plus restreint qu’auparavant : face à lui se dressaient pourtant six stèles placées « à l’intérieur du péribole » du sanctuaire.

Je retiendrai ici soixante-douze récits plus ou moins lisibles gravés sur les quatre pierres qui nous sont parvenues grâce aux fouilles discontinues menées par Panayotis Kavvadias de 1881 à 1928 : deux

stèles complètes, reconstituées à partir de fragments trouvés dans la partie est de l’*abaton*, mesurant chacune 1,70 m de hauteur pour 0,75 m de large et comportant l’une vingt et l’autre vingt-trois récits [4]. Deux autres fragments retrouvés dans le sanctuaire viennent compléter cette découverte, même si les récits y sont plus difficilement déchiffrables [5]. Le fragment qui comprend le récit à la première personne d’Hermodikos de Lampsaque, daté du IV<sup>e</sup> ou du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C., vient compléter le corpus [6]. Ainsi se présente un ensemble de soixante-douze inscriptions, inégalement lisibles, mais exploitables pour une enquête concernant l’apparition des noms de femmes dans des sources anciennes [7].

Les conditions qui ont entouré la gravure de cet inventaire sont importantes pour son étude. Panayotis Kavvadias [8] et Rudolf Herzog [9] avaient déjà noté que les récits semblaient avoir été sélectionnés, collectés puis inscrits sur les stèles à un moment donné, qui correspondrait à une rénovation du sanctuaire épidaurien à la fin du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. [10]. Cette rénovation se serait accompagnée d’une évacuation des différents *ex-voto* – différents objets consacrés, dont des tablettes et des

[1] Ces quatre stèles sont référencées comme *IG (Inscriptiones graecae) IV<sup>2</sup> 1, 121 à 124*. Pour des traductions récentes voir LIDONNICI 1995 et PRÊTRE et CHARLIER 2009. J’utilise en notes de bas de pages la numérotation des inscriptions telle qu’elle figure dans cette dernière édition.

[2] MELFI 2007, p. 23-31.

[3] Ce terme est anachronique pour la période classique. Pour son histoire, voir REY & HORDÉ 2000, s. v. « Pèlerin, ine ». Je choisis de l’utiliser car les personnes évoquées dans cet article me paraissent en tous points correspondre à ce que nous appelons des pèlerins, à savoir des gens qui se rendent par piété dans un lieu sacré, même si c’est le terme *hiketai*, « celles/ceux qui arrivent » qui est utilisé dans les *iamata* : voir

les notes 25 et 26. Le féminin « pèlerine » désigne actuellement principalement un vêtement, mais je choisis de lui conférer ici son sens premier, celui de « femme pèlerin », tel qu’il existait en français dès la fin du XII<sup>e</sup> siècle : *Ibid.*

[4] *IG IV<sup>2</sup>, 1, 121 et 122*.

[5] *IG IV<sup>2</sup>, 1, 123 et 124*. Pour une chronologie précise des découvertes, voir LIDONNICI 1995, p. 14-15.

[6] *IG IV<sup>2</sup>, 1, 125*.

[7] Conformément au projet *Eurykleia* : <http://eurykleia.hypotheses.org/99>.

[8] KAVVADIAS 1883, p. 220.

[9] HERZOG 1931, p. 46-48.

[10] LIDONNICI 1992, p. 29 ; MELFI 2007, p. 31-45.

ex-voto anatomiques – encombrant les lieux [11], pratique fréquente dans les sanctuaires anciens, compensée par la copie de certains récits qui y auraient figuré afin que la mémoire des guérisons d'Asclépios ne se perde pas [12]. À cette réécriture homogénéisée des récits qui figuraient initialement sur des *pinakes* – les tablettes votives – offertes par des pèlerins sous une forme écrite ou illustrée, se sont peut-être ajoutés des extraits d'anciennes inscriptions, sans doute elles-mêmes déjà archivées, et des récits traditionnels véhiculés oralement, tous ces éléments pouvant être datés d'époques diverses [13]. Quoi qu'il en soit, à la fin du IV<sup>e</sup> s., ces récits sont réunis pour la première fois par une autorité émanant du sanctuaire sur les stèles massives que nous connaissons.

Comme l'a montré Pierre Sineux, les récits des *iamata* sont très normés et prennent place dans « un travail de réécriture subordonné à des finalités spécifiques où l'on sent poindre une entreprise de louange de la puissance de la divinité » [14]. Sans doute placées dans l'*abaton* [15], partie sacrée du sanctuaire où se pratique l'incubation, ces stèles témoignent d'une volonté de rendre visibles [16] les récits tirés de l'expérience de précédents pèlerins et invitent les nouveaux visiteurs à une lecture qui les informe des guérisons qui ont eu lieu dans l'enceinte sacrée dans laquelle ils se trouvent. Outre son caractère didactique [17], la lecture des récits constituerait aussi une préparation à l'incubation, une mise en condition psychologique anticipant la vision de la divinité [18].

Le fait qu'une autorité ait intégré des récits mettant en scène des femmes pèlerines aux *iamata* est remarquable et mérite une analyse. Tout d'abord, il est frappant de constater le silence de la littérature scientifique – toutes disciplines et périodes historiques confondues – sur les pèlerines, pourtant sans doute confrontées à des problématiques particulières, ou pas ; quoi qu'il en soit la question mérite d'être posée. Dans le champ de l'histoire ancienne, cette analyse s'inscrit dans l'étude des pratiques

religieuses féminines, et plus particulièrement de celle de leur visibilité à travers les sources retrouvées dans les sanctuaires grecs. Si des travaux ont éclairé l'identité et les fonctions des prêtresses [19] et des dédicantes [20] dans ces espaces, Matthew Dillon rappelait en 1997 le désintérêt historiographique dont ont fait l'objet les pèlerines [21]. Conformément à la définition qu'il en donne [22], ce terme désigne les femmes qui ont parcouru des distances parfois importantes – à pied, en bateau ou sur un charriot – pour se rendre dans un sanctuaire depuis leur domicile, avec un objectif personnel et religieux qui les distingue d'autres types de voyageuses [23]. À la suite du chapitre que Dillon leur consacrait, cet article propose une réflexion sur les pèlerines arrivées à Épidaure, et sur la visibilité que leur a conférée la gravure de leur nom et de leur histoire sur des stèles.

De même que les explications rationalisantes sur les cures des sanctuaires de guérison semblent aujourd'hui dépassées [24], il serait naïf de croire que les noms des femmes qui apparaissent dans les *iamata*, parce que ce sont des documents épigraphiques, sont plus fiables que les noms qui apparaissent dans les textes transmis par les manuscrits successifs. Si l'on considère l'importante tradition orale qui a vraisemblablement présidé à la gravure des récits, les figures de Cléo, Ithmonika ou Andromachè perdent tout lien avec un référentiel précis et deviennent aussi difficiles à appréhender pour l'historien que des figures mythiques. Au fond, rien ne nous assure que ces femmes ont vraiment existé ni que leurs aventures ont quoi que ce soit de commun avec celles des pèlerines qui sont effectivement venues à Épidaure. Pour autant, au-delà des statistiques, il est vraisemblable que ces récits nous disent quelque chose de l'expérience pérégrine telle qu'elle se vivait au féminin.

Dès lors, à quoi se raccrocher pour tenir un discours historique sur les pèlerines qui apparaissent dans les *iamata* ? Si des noms de femmes figurent sur les stèles, c'est que l'autorité qui a entrepris la

[11] SINEUX 2007, p. 48.

[12] *Ibid.*, p. 65.

[13] LIDONNICI 1992, p. 28-29 ; et pour une analyse précise des groupes de récits en fonction de critères thématiques et linguistiques LIDONNICI 1995, p. 65-75.

[14] SINEUX 2007, p. 50.

[15] NAIDEN 2005, p. 81 ; MELFI 2007, p. 35.

[16] AUGIER 2015, p. 80-82.

[17] DILLON 1994, p. 239260 ; SINEUX 2007, p. 61.

[18] LIDONNICI 1992, p. 28-29.

[19] DILLON 2002 ; GEORGIOUDI 2003 et 2005 ; KRON 1996 ; CONNELLY 2007.

[20] KRON 1996 ; DILLON 2002 ; PRÊTRE 2009 ; JACQMIN 2015 ; AUGIER 2015.

[21] DILLON 1997, p. 183 et 203.

[22] *Ibid.*, p. 184.

[23] VINCENT 2004, p. 11.

[24] SINEUX 2011, p. 11-16.

gravure des récits puis l'érection des stèles dans l'*abaton* a délibérément souhaité rendre visible et donner une certaine publicité à ces noms et ces expériences de pèlerines. Cette action est d'autant plus affirmée qu'il s'agit d'une production d'écrits gravés sur marbre, support particulièrement durable. Ce geste rend une enquête possible. Quel pourrait être le rapport de ces personnages féminins avec les pèlerines « réelles » d'Épidaure au IV<sup>e</sup> s. av. J.-C. ? Qui sont les héroïnes de ces récits ? Au-delà de leur sexe, quels sont leur âge, provenance, statut social et fonction ? Entretiennent-elles un rapport particulier avec la guérison ? Quel rôle jouent-elles dans l'économie générale des *iamata* ?

## RECENSER ET IDENTIFIER LES PÈLERINES

Dans les *iamata*, les pèlerins sont désignés par le terme grec *hiketai* [25], désignant littéralement « ceux qui arrivent en suppliant [26] ». Contrairement aux *theoroi*, un autre terme existant pour désigner des pèlerins, les *hiketai* ne sont pas de simples observateurs mais de véritables protagonistes, agissant par et pour eux-mêmes, impliqués dans une relation de *xenia* ou d'hospitalité avec leur hôte divin [27]. On peut noter que ce terme est plus souvent employé sous sa forme féminine *hiketis*, pour les pèlerines – quatre fois sur sept. Sur les soixante-trois récits où l'identité sexuelle du pèlerin est donnée, car les premières lignes du récit sont lisibles, on relève quinze femmes [28] pour quarante-huit hommes : sur cet ensemble, les femmes représentent donc environ un quart des pèlerins. Cela n'a rien de spécifique à la Grèce ancienne : c'est significativement la même proportion qu'en Allemagne [29] et en France [30] au XVIII<sup>e</sup> siècle. Cette faible part suffit à infirmer le fait selon lequel les femmes se tournaient davantage que les hommes vers les pratiques religieuses curatives plutôt que vers les médecins [31].

Quand les inscriptions sont lisibles, on constate que les pèlerines sont nommées selon les mêmes modalités que les pèlerins. Comme pour les hommes, les deux tiers d'entre elles sont désignées par leur nom suivi de leur origine géographique. Viennent ensuite quelques individus hommes et femmes seulement nommés. Chez les hommes, plus nombreux, certains individus ne sont désignés que par leur origine géographique. Le patronyme des personnes, femmes ou hommes, ne figure jamais sur les stèles.

Ainsi, tous les protagonistes ne sont pas nécessairement nommés. Ce phénomène tient certainement à la transmission orale de plusieurs des récits de guérison, dont certains étaient parfois vieux de plusieurs décennies, comme l'a finement analysé Lynn LiDonnici [32]. Elle mentionne ainsi le fait que tous les récits sans nom sont particulièrement susceptibles de provenir d'une tradition orale [33]. Il est intéressant de remarquer que toutes les femmes des *iamata* sont nommées, à l'exception d'une seule qui se trouve être une *korè* – une jeune fille, venue au sanctuaire avec ses deux parents pour venir à bout de son mutisme [34]. Au contraire, soixante-sept pour cent seulement des récits mettant en scène des hommes comportent le nom de ceux-ci. Si on prolonge l'analyse de LiDonnici, on peut interpréter cet écart comme un signe indiquant que les récits des femmes sont plus récents et/ou plus souvent inspirés de récits inscrits ou représentés sur des *ex-voto* que des pèlerines avaient précédemment dédiés à Asclépios en remerciement de ses bienfaits ; alors qu'une plus grande proportion de récits mettant en scène des hommes proviendrait de la tradition orale. Dans une stratégie d'attraction d'un public féminin au sanctuaire, l'autorité à l'origine de la gravure des *iamata* a peut-être également eu le souci de rendre les récits féminins plus réalistes et précis en leur adjoignant presque systématiquement un nom.

Les pèlerines sont présentées comme étant de tous âges, comme les pèlerins, à la différence près des fillettes : le seul cas de jeune fille réellement avéré a été cité plus haut [35] ; un second personnage féminin dont la mère s'est déplacée pour elle au

[25] On relève sept occurrences de ce terme en *IG IV*<sup>2</sup>, 1 121.

[26] NAIDEN 2005, p. 73 et 77.

[27] *Ibid.*, p. 74.

[28] *IG IV*<sup>2</sup>, 1 121, 1, 2 et 4 ; *IG IV*<sup>2</sup>, 1 122, 21, 23, 25, 31, 34, 39, 41, 42 ; *IG IV*<sup>2</sup>, 1 123, 44, 45, 46 et 49.

[29] DUHAMELLE 2000, p. 50.

[30] BOUTRY & LE HÉNAND 2000, p. 430.

[31] DEAN-JONES 1994, p. 35 : « The balance of the evidence, then, suggests that women continued to have recourse to traditional medicine over Hippocratic physicians more often than men did ».

[32] LIDONNICI 1995, p. 52-60.

[33] *Ibid.*, p. 57.

[34] *IG IV*<sup>2</sup>, 1 123, 44.

[35] Voir note précédente.



sanctuaire est probablement jeune mais son âge n'est pas précisé [36]. On constate ainsi une faible proportion de toutes jeunes pèlerines, alors que les garçons ou jeunes adolescents désignés par le terme *paidés* sont plus nombreux – au nombre de cinq [37]. On pourrait déduire de cet écart une liberté de mouvement restreinte pour les fillettes et les jeunes filles par rapport à celle des garçons, en ce qui concerne les longs voyages.

Les pèlerines – donc principalement des femmes adultes –, viennent des quatre coins de la Grèce continentale, attirées par la renommée croissante du sanctuaire épidaurien. Si ce phénomène n'est pas surprenant dans la mesure où Épidaure est un sanctuaire panhellénique, impulsant par définition de tels mouvements et doté des infrastructures nécessaires à l'accueil des pèlerins [38], ces longs trajets sont pourtant, de notre point de vue, moins évidents à concevoir pour des femmes grecques. En effet, comme le souligne Dillon, la tradition les a longtemps confinées dans l'espace privé du gynécée, conformément à la vision de l'Athénien Ischomaque mis en scène par Xénophon [39]. Or, des centaines de kilomètres séparent le domicile d'Ithmonika de Pella [40] et le sanctuaire, pour prendre l'exemple le plus frappant. L'illustration en annexe (fig. 1) donne l'origine géographique – hypothétique pour les toponymes pouvant s'appliquer à deux lieux différents – des pèlerines, quand celle-ci est présente et lisible. Les lointaines distances et l'état de santé de ces femmes perçu comme défaillant sont une preuve de la détermination qui les animait et des moyens dont elles devaient disposer. La comparaison avec d'autres sanctuaires grecs consacrés à la guérison est difficile. En effet, la particularité des *iamata* est de mentionner dans presque toutes les histoires de femmes leur origine géographique, ce qui n'est par exemple jamais le cas dans les inventaires

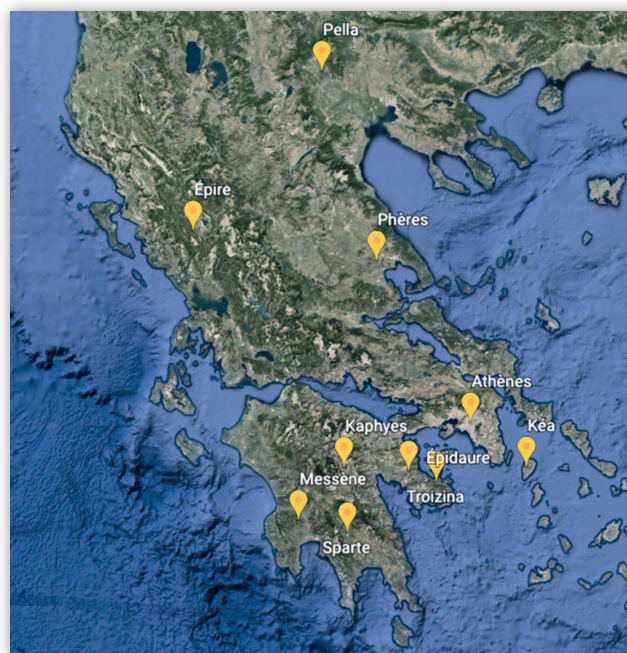


Figure 1  
Origine possible des pèlerines d'Épidaure présentées dans les *iamata*. Google maps.

d'*ex-voto* retrouvés dans l'*Asclépieion* athénien : on en déduit que le fonctionnement de ce sanctuaire était essentiellement local [41]. En revanche, d'autres pèlerines sont connues, hors pèlerinages thérapeutiques : des femmes voyageaient en famille depuis l'Ionie pour se rendre dans des sanctuaires comme celui d'Apollon à Délos [42] ; de même, les « Thyades » partaient en groupe d'Athènes pour se rendre à Delphes, donnant des représentations de danse sur leur chemin [43]. Des Grecques se déplaçaient encore vers Éleusis [44], Andania [45] et Lykosoura [46] pour se faire initier aux mystères.

Dillon évoque la présence de « chaperons » accompagnant les pèlerines dans leur périple [47]. Plusieurs récits mentionnent effectivement des serviteurs accompagnant les femmes, comme par exemple Sostrata de Phérai, transportée sur un brancard :

« Sostrata de Phérai, fausse grossesse. Celle-ci était au terme de sa grossesse quand elle arriva au sanctuaire et s'endormit. Mais comme elle ne vit rien de clair en songe, elle fut raccompagnée chez elle. Après cela, aux environs de Kornoi, elle et ses suivants (τοῖς ἐ[πομέ]νοις) crurent avoir la vision d'un homme de belle allure qui, en apprenant leur revers, leur ordonna de poser la litière (τὰν κλῖναν) sur laquelle on transportait Sostrata. Ensuite, après avoir excisé l'abdomen de celle-là, il en extrait une quantité de petites bêtes, en remplissant deux bassines. Après avoir recousu

[36] IG IV<sup>2</sup>, 1 122, 21.

[37] IG IV<sup>2</sup>, 1 121, 5, 8 et 20 ; IG IV<sup>2</sup>, 1 122, 24 et 26.

[38] MELFI 2007, p. 46 et 56-57.

[39] Xénophon, *Économique*, VII.

[40] IG IV<sup>2</sup>, 1 121, 2.

[41] ALESHIRE 1989, p. 113-369.

[42] Thucydide, *Guerre du Péloponnèse*, livre III, CIV, 3.

[43] Pausanias, *Description de la Grèce*, livre X, 4, 2.

[44] *Ibid.*, livre I, 38, 6.

[45] *Ibid.*, livre IV, 1, 9 ; 3, 10 ; 16, 6.

[46] *Ibid.*, livre VIII, 37-38.

[47] DILLON 1997, p. 184.

le ventre et rendu la santé à la femme, Asclépios lui dévoila sa présence et lui ordonna d'envoyer des présents comme honoraires médicaux à Épidaure » [48].

C'est encore le cas d'une certaine Mélissa :

« Mélissa, un abcès soigné par une vipère. Celle-ci arriva avec un abcès à la main droite. Alors que les serviteurs (τῶν δὲ θεραπόντων) [...] de la mule [...] et se pressaient pour la femme, une vipère qui s'était endormie dans le bagage [...] le bois de la couche (κλίναν), quand Mélissa s'allongea dessus, la vipère arriva par le côté et ouvrit l'abcès de la main, et à la suite de cela, Mélissa recouvra la santé » [49].

On le voit, compte-tenu de leur état de femmes qui ne se portent pas bien, les pèlerines sont parfois accompagnées voire transportées par des suivants ou des esclaves. Ces « chaperons » n'ont cependant rien de spécifiquement féminin : les hommes invalides sont aussi transportés par des serviteurs [50].

Un trait caractérise encore le groupe des pèlerines par rapport à celui des pèlerins des *iamata*. Pour neuf d'entre elles, soit dans soixante pour cent des cas, est mentionné un membre de leur famille dans le récit qui les concerne, y compris dans des cas où celui-ci/celle-ci n'accompagne pas la pèlerine à Épidaure. C'est le cas pour seulement quatre hommes : la proportion s'effondre à neuf pour cent dans leur groupe. Ce phénomène révèle peut-être la dimension plus volontiers altruiste et tournée vers la famille du pèlerinage féminin. L'exemple de la mère d'Arata de Lacédémone est éloquent. Sa fille hydropique ne pouvant se déplacer, elle entreprend un pèlerinage par procuration, *in fine* couronné de succès :

« Arata de Lacédémone, hydropique. Alors qu'elle-même restait à Lacédémone, sa mère vint dormir [dans le sanctuaire] pour le salut de sa fille et elle eut une vision en songe : elle croyait que le dieu avait coupé la tête de sa fille et suspendait son corps avec le cou en bas. Une fois qu'un flux continu de liquide s'était écoulé, il décrochait le corps et remettait la tête sur la gorge. À la suite de cette vision en songe, de retour à Lacédémone, elle trouva sa fille en bonne santé et qui avait eu la même vision en songe » [51].

Cependant, il est à noter que les enfants guéris au sanctuaire ne sont pas exclusivement amenés par leurs mères : les pères sont parfois présents [52]. C'est là une singularité par rapport à d'autres époques, comme la France du XVII<sup>e</sup> siècle, où les

femmes étaient les seules à « mener en dévotion » les enfants malades [53].

Ces longs – et nécessairement coûteux – voyages et ces assistants nous indiquent que la plupart de ces femmes devaient être de statut social aisé. Entreprendre un pèlerinage signifie pouvoir cesser pendant plusieurs jours ou semaines toute activité [54] : le départ et la rupture avec l'ordinaire sont caractéristiques de la démarche pèlerine [55]. Que le travail des femmes s'exerce à l'intérieur, à l'extérieur de l'*oikos* ou les deux, un tel projet implique de pouvoir déléguer ses tâches ou les mettre en suspens : c'est là encore l'indice d'une position sociale privilégiée. Les offrandes des pèlerines au sanctuaire, en remerciement de leur guérison, sont également éloquentes : un *pinax* massif pour Cléo [56], un cochon d'argent pour Ambrosia [57]. Cependant, si l'état de santé de certaines femmes leur imposait la plupart du temps une logistique coûteuse, on peut imaginer que des femmes avec moins de moyens entreprennent un pèlerinage de type « mendiant », limitant les frais au maximum, comme les femmes demandant la venue d'une grossesse et dont rien n'indique qu'elles ne sont pas par ailleurs bien portantes [58]. Néanmoins, le coût des honoraires du sanctuaire et la nécessité de laisser vacantes leurs activités quotidiennes paraît interdire le pèlerinage aux femmes les plus pauvres qui résident loin d'Épidaure.

On peut d'autant plus adhérer à la thèse selon laquelle les pèlerines étaient des femmes aisées qu'il nous est possible d'en identifier deux. Tout d'abord Andromachè d'Épire, mise en scène dans un récit :

« Andromachè d'Épire, à propos des enfants. Alors qu'elle s'était endormie, elle eut une vision en songe : elle croyait qu'un joli garçon la dénudait et qu'ensuite, le dieu la touchait de sa main. À la suite de cela, Andromachè eut un fils descendant d'Arybbas » [59].

[48] IG IV<sup>2</sup>, 1 122, 25, trad. Cl. Prêtre.

[49] IG IV<sup>2</sup>, 1 123, 45, trad. Cl. Prêtre.

[50] IG IV<sup>2</sup>, 1 121, 17 ; IG IV<sup>2</sup>, 1 122, 38.

[51] IG IV<sup>2</sup>, 1 122, 21, trad. Cl. Prêtre.

[52] IG IV<sup>2</sup>, 1 121, 5 ; IG IV<sup>2</sup>, 1 122, 24 ; IG IV<sup>2</sup>, 1 123, 45.

[53] BURKARDT 2000, p. 522.

[54] DILLON 1997, p. 184.

[55] DUPRONT 1987, p. 373.

[56] IG IV<sup>2</sup>, 1 121, 1.

[57] IG IV<sup>2</sup>, 1 121, 4.

[58] Par exemple IG IV<sup>2</sup>, 1 122, 34, 39 et 42.

[59] IG IV<sup>2</sup>, 1 122, 31, trad. Cl. Prêtre.

Comme l'indiquent Clarisse Prêtre et Philippe Charlier, « on signale ici un facteur historique qui ajoute à la véracité souhaitée du récit [60] ». Arybbas, seul membre de la famille d'une pèlerine des *iamata* qui soit expressément nommé, serait le roi des Molosses, une tribu d'Épire, de 373 à 343/342, selon Herzog [61]. Après la mort de son frère Néoptolème, il aurait épousé la fille de celui-ci, Troas. Pour Herzog, c'est de cette femme dont il s'agit, et l'enfant à naître serait leur fils Alkétas, né entre 360 et 350 [62]. Pour LiDonnici, plus soucieuse d'une explication cohérente avec le nom qui apparaît sur la stèle, ce récit concernerait une femme – Andromachè étant un nom fréquent en Épire – qu'il aurait épousée en secondes noces, non connue par d'autres sources [63]. La mention volontaire du nom d'Arrybas confère du prestige au récit, et sert à informer le lecteur du *iamaton* que ni le jeune homme dont il est question dans la vision ni Asclépios ne sont les géniteurs de l'enfant : au cœur d'une famille royale, la transparence de la filiation est essentielle [64]. De même Pausanias rapporte dans sa *Description de la Grèce* qu'il a vu suspendue dans le temple d'Asclépios de Sicyone une petite statue de femme sur un serpent, dont on lui a dit qu'il s'agissait d'Aristodama, mère d'une célébrité locale, Aratos, qu'elle aurait eue avec Asclépios, peut-être à Épidaure, ce qui en ferait une autre pèlerine renommée [65].

Ainsi, les pèlerines des *iamata* sont un groupe de femmes peut-être un peu plus âgé que les hommes et plusieurs indices convergent pour indiquer leur appartenance à un groupe social aisé. Leur détermination les a poussées à organiser de longs, coûteux et pénibles voyages jusqu'à Épidaure, alors même que l'on doit les considérer toutes comme défaillantes. Quel objectif guidait leur puissante motivation ?

## PÈLERINES ET GUÉRISON : UN RAPPORT SINGULIER ?

À quelques exceptions près, hommes et femmes ne viennent pas au sanctuaire pour les mêmes maux. En effet, dans les *iamata*, si des muets [66], des borgnes [67], des gens atteints d'une excroissance [68] ou d'autres utilisant la fonction oraculaire du sanctuaire pour retrouver des objets ou personnes perdus [69] peuvent être des femmes ou des hommes, ces deux catégories viennent plus souvent consulter pour des phénomènes spécifiques à leur groupe. Les hommes sont les seuls à être qualifiés d'*akratai* [70], « handicapés » qui viennent consulter pour des troubles moteurs. Dans un monde où le citoyen est souvent soldat, de nombreux vétérans souffrent de blessures de guerre non mortelles avec lesquelles ils peuvent vivre depuis plusieurs années [71] : ils « portent » littéralement des armes fichées en eux. Enfin, de façon moins surprenante, ils viennent pour une lithiase, un calcul dans la vessie [72]. Les motifs de leur venue sont plus diversifiés que ceux des femmes, mais leur nombre beaucoup plus important encourage sans doute cette diversité.

Les femmes sont les seules à souffrir d'hydropisie dans les *iamata* [73]. Mais surtout, elles utilisent Épidaure comme pèlerinage de fécondité. En effet, sept femmes sur les quinze se rendent au sanctuaire pour des questions afférentes à une grossesse problématique [74] ou un désir d'enfant [75], soit quasiment la moitié des pèlerines. À cette occasion, la puissance divine peut se manifester sous la forme d'un serpent :

« [\_\_\_]da de Keos. Alors que celle-ci était venue dormir ici pour avoir des enfants, elle eut une vision en rêve. Elle croyait dans son sommeil qu'un serpent se lovait sur son ventre. À la suite de cela, elle eut cinq enfants » [76].

[60] PRÊTRE & CHARLIER 2009, p. 86.

[61] HERZOG 1931, p. 73-74.

[62] *Ibid.*, p. 73-74.

[63] LIDONNICI 1995, p. 109, note 28.

[64] *Ibid.*, p. 109, note 28.

[65] Pausanias, *Description de la Grèce*, livre II, 10, 3 (où il mentionne une autre pèlerine qui a rapporté le dieu d'Épidaure à Sycione, Nicagora) et IV, 14, 8.

[66] IG IV<sup>2</sup>, 1 123, 44 et IG IV<sup>2</sup>, 1 121 : 5.

[67] IG IV<sup>2</sup>, 1 121, 4 et 9.

[68] IG IV<sup>2</sup>, 1 122, 26 et IG IV<sup>2</sup>, 1 123, 45.

[69] IG IV<sup>2</sup>, 1 123, 46 et IG IV<sup>2</sup>, 1 122, 24.

[70] IG IV<sup>2</sup>, 1 121, 3 et 15 ; IG IV<sup>2</sup>, 1 122, 37 et 38 ; IG IV<sup>2</sup>, 1 125, 72.

[71] IG IV<sup>2</sup>, 1 121, 12 ; IG IV<sup>2</sup>, 1 122, 30, 32 et 40. Voir sur ces hommes SAMAMA 2010 et SAMAMA 2017, p. 487-506.

[72] IG IV<sup>2</sup>, 1 121, 8 et 14.

[73] Dans les traités médicaux du *Corpus hippocratique*, cette pathologie concerne aussi les hommes et les enfants : par exemple Hippocrate, *Airs, eaux, lieux*, 4, 33 ; 7, 18.

[74] IG IV<sup>2</sup>, 1 121, 1 et 2 ; IG IV<sup>2</sup>, 1 122, 25.

[75] IG IV<sup>2</sup>, 1 122, 31, 34, 39 et 42.

[76] IG IV<sup>2</sup>, 1 122, 39, traduction Cl. Prêtre.



Pour Nikasiboula de Messène, l'expérience est particulièrement engageante :

« elle croyait que le dieu avait apporté un serpent près d'elle et qu'elle s'unissait à lui. Et, à la suite de cela, elle eut deux garçons dans l'année » [77].

Si le serpent, souvent représenté avec Asclépios, est bien pour les pèlerines le vecteur d'une puissance fécondante extraordinaire [78], parfois à l'origine de naissances gémeuses [79] ou multiples [80], Asclépios lui-même l'est aussi, par le biais de sa main au toucher guérisseur, comme dans l'histoire d'Andromachè d'Épire citée plus haut.

Cléo, première héroïne de toute la série des *iamata* [81], et Ithmonika [82], sont des femmes pour qui la délivrance n'intervient pas malgré plusieurs années de grossesse. Toutes les deux sont amenées à sortir en catastrophe de l'*abaton* où elles pratiquaient l'incubation quand la divinité fait advenir cette délivrance : il leur est en effet interdit d'y accoucher, de même qu'il serait impur d'y mourir ou d'y avoir des relations sexuelles [83]. Les pèlerines enceintes, loin d'être exclues du rituel, éprouvent ainsi différemment l'espace sacré du sanctuaire et ses limites.

Le corps des pèlerines est défaillant mais pourtant elles l'engagent [84] en interagissant avec la divinité sans pudeur. Plutôt que de rechercher absolument les liens avec la médecine hippocratique [85] qualifiée de « rationnelle » [86], et d'interpréter les paroles et gestes d'Asclépios comme celles d'un super gynécologue-obstétricien, ces récits eurent être compris sur un plan métaphorique : la main d'Asclépios, le serpent ou le beau jeune homme des visions rendent aux pèlerines infécondes la confiance en leur pouvoir procréatif, qui précisément leur fait défaut. Par ailleurs, cette thérapie ne leur est en fait pas spécifique : des pèlerins hommes ont aussi eu des visions dans lesquelles ils interagissaient directement avec Asclépios – comme Agératos qui lutte avec lui [87] – et ont eu des émois sexuels [88] ou ont été soignés par des serpents [89].

En outre, les deux premiers récits des *iamata*, de longues histoires concernant deux grossesses extraordinaires [90], n'occupent certainement pas cette place prépondérante par hasard. Le ou les rédacteurs des récits envisageai(en)t ces délivrances permises par Asclépios comme la preuve la plus éclatante de la puissance divine du dieu d'Épidaure : les guérisons de femmes sont ainsi particulièrement mises en avant, même si elles sont plus rares. La plus grande précision des récits les concernant, évoquée plus haut, irait également dans ce sens.

La spécificité du rapport des femmes à Asclépios et à la guérison se situe exclusivement dans une recherche de fertilité ou de délivrance. Dans tous les autres cas, les femmes comme les hommes viennent à Épidaure pour reprendre la pleine possession d'un corps affaibli par les événements qui ont marqué leur vie. Paradoxalement, cette cure passe par une expropriation passagère de leur corps confié à Asclépios lors de leurs visions : cet abandon volontaire de soi à la puissance divine pourrait correspondre au phénomène caractéristique de mise « hors de soi » couplée à une volonté de puissance, placée au cœur de la compréhension anthropologique du pèlerinage par Alphonse Dupront [91].

## CONCLUSION

Des pèlerines plus volontiers nommées que des pèlerins, des récits plus précis, des origines géographiques plus souvent données et des attaches familiales énoncées confèrent aux pèlerines réelles ou fictives qui apparaissent dans les *iamata* une identité particulièrement marquée. Celle-ci sert sans doute les intérêts du sanctuaire en alimentant son attractivité auprès d'un public féminin, qui s'acquitte de ses honoraires comme les hommes et fait par la suite de généreuses donations [92].

Néanmoins, les analyses anthropologiques du pèlerinage ont placé au cœur de ce geste l'affirmation de son identité par le pèlerin [93]. Il s'agit pour lui de s'inclure volontairement dans une communauté,

[77] IG IV<sup>2</sup>, 1 122, 42, traduction Cl. Prêtre.

[78] SINEUX 2007, p. 56.

[79] IG IV<sup>2</sup>, 1 122, 42.

[80] IG IV<sup>2</sup>, 1 122, 39.

[81] IG IV<sup>2</sup>, 1 121, 1.

[82] IG IV<sup>2</sup>, 1 121, 2.

[83] BRUIT-ZAIDMAN & SCHMITT PANTEL 1989, p. 36.

[84] VINCENT 2004, 11.

[85] Par exemple DEMAND 1994, p. 92-94.

[86] Pour une remise en cause de cette idée, voir LONGHI 2018.

[87] IG IV<sup>2</sup>, 1 122, 29.

[88] IG IV<sup>2</sup>, 1 121, 14 et 17.

[89] IG IV<sup>2</sup>, 1 121, 17 ; IG IV<sup>2</sup>, 1 122, 37 et 58.

[90] IG IV<sup>2</sup>, 1 121, 1 et 2.

[91] DUPRONT 1987, p. 414.

[92] ALESHIRE 1989, p. 113-369.

[93] VINCENT 2004, p. 14.

celle des fidèles d'une divinité ou d'un saint [94]. S'il est impossible de déterminer si les femmes des *iamata* sont réelles et dans quelle mesure, dans ce cas, elles ont pu avoir leur mot à dire concernant la rédaction de leur histoire, il est clair que l'autorité en charge de cet acte a souhaité affirmer l'existence d'un groupe de pèlerines actives, pleinement investies dans le culte d'Asclépios et les a mises en valeur comme vitrine privilégiée de sa puissance guérisseuse. Ces pèlerines sont présentées comme déterminées, autonomes, soucieuses de leur famille. Elles ont tout autant de doutes à propos de leur démarche que les hommes : comme ceux-ci, elles peuvent être sujettes à ce qu'Herzog appelait les « récits de punition [95] », pour avoir douté de la puissance guérisseuse à l'œuvre à Épidaure [96]. Héroïnes dynamiques de quinze récits, les pèlerines sont bien loin de l'image des femmes grecques recluses au gynécée longtemps véhiculée par l'historiographie [97]. Néanmoins, le sexe n'est pas la seule caractéristique de ces pèlerines : l'identité forte de ces personnages s'appuie

aussi sur des noms – parfois connus –, des origines, des faits précis qui édifient les lecteurs et surtout les lectrices des *iamata* avant leur propre expérience de l'incubation. Les pèlerines grecques d'Épidaure, ces femmes aux corps défaillants, ont accompli leur chemin en héroïnes et ont vaincu la réalité physique limitatrice qu'est l'espace [98] : par le récit de cette expérience sur un *ex-voto*, leur geste pérégrine s'est inscrite dans la mémoire collective pour plusieurs siècles et millénaires [99]. ■

[94] *Ibid.*, p. 15.

[95] HERZOG 1931, p. 124.

[96] Concernant un homme : *IG IV<sup>2</sup>*, 1 121, 7 ; une femme : *IG IV<sup>2</sup>*, 1 121, 4.

[97] Sur les avancées en la matière, voir SCHMITT PANTEL 2009, p. 107-109.

[98] *Ibid.*, p. 374.

[99] Voir les belles pages de Dupront sur la signification du geste d'écrire son nom en un endroit du lieu sacré : DUPRONT 1987, p. 403-404.

## BIBLIOGRAPHIE

- ALESHIRE, Sara B., 1989**, *The Athenian Asklepieion. The People, their Dedications and the Inventories*, Amsterdam.
- ALESHIRE, Sara B., 1991**, *Asklepios at Athens. Epigraphic and Prosopographic Essays on the Athenian Healing Cults*, Amsterdam.
- AUGIER, Marie, 2015**, « Gestion d'un patrimoine, gestion d'un sanctuaire : ces femmes dont le nom s'affiche dans la cité », *PALLAS* 99, p. 77-100.
- BOUTRY, Philippe & LE HÉNAND, Françoise, 2000**, « Pèlerins parisiens à l'âge de la monarchie administrative » dans Philippe Boutry, Pierre Antoine Fabre & Dominique Julia (éd.), *Rendre ses vœux. Les identités pèlerines dans l'Europe moderne (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, p. 401-437.
- BURKARDT, Albrecht, 2000**, « Voyages de dévotion et quête du miracle à travers les procès de canonisation de saints français de la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle » dans Philippe Boutry, Pierre Antoine Fabre & Dominique Julia (éd.), *Rendre ses vœux. Les identités pèlerines dans l'Europe moderne (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, p. 501-529.
- BRUIT ZAIDMAN, Louise & SCHMITT PANTEL, Pauline, 1989**, *La religion grecque*, Paris.
- CONNELLY, Joan Breton, 2007**, *Portrait of a Priestess. Women and Ritual in Ancient Greece*, Princeton.
- DEAN-JONES, Lesley, 1994**, *Women's Bodies in Classical Greek Science*, Oxford.
- DEMAND, Nancy, 1994**, *Birth, Death and Motherhood in Classical Greece*, Baltimore – London.
- DILLON, Matthew, 1994**, « The Didactic Nature of the Epidaurian *Iamata* », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 101, p. 239-260.
- DILLON, Matthew, 1997**, *Pilgrims and Pilgrimage in Ancient Greece*, London – New York.
- DILLON, Matthew, 2002**, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, London – New York.
- DIOUF, Pierre, 2016**, *L'incubation dans les pratiques thérapeutiques en Grèce ancienne*, Saarbrücken.
- DUHAMELLE, Christophe, 2000**, « Les pèlerins de passage à l'hospice zum Heiligen Kreuz de Nuremberg au XVIII<sup>e</sup> siècle » dans Philippe Boutry, Pierre Antoine Fabre & Dominique Julia (éd.), *Rendre ses vœux. Les identités pèlerines dans l'Europe moderne (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, p. 39-56.

- DUPRONT, Alphonse, 1987**, *Du sacré. Croisades et pèlerinages : images et langages*, Paris.
- DUPRONT, Alphonse**, « Pèlerinage et lieux sacrés », in Universalis éducation [en ligne].
- GEORGOUDI, Stella, 1993**, « Lysimaché la prêtresse » dans Nicole Loraux (éd.), *La Grèce au féminin*, Paris, p. 167-214.
- GEORGOUDI, Stella, 2005**, « Athanatous therapeuein. Réflexions sur des femmes au service des dieux », *Kernos* supplément 15, p. 6982.
- HERZOG, Rudolf, 1931**, *Die Wunderheilungen von Epidauros. Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion*, Leipzig.
- JACQMIN, Claire, 2015**, « Des voix de femmes dans la cité grecque archaïque : le cas des dédicantes athéniennes », *PALLAS* 99, p. 31-46.
- KAVVADIAS, Panayotis, 1883**, « Επιγραφαι ἐκ τῶν Ἐπιδαυρία ἀνασκαφῶν », *Ephéméris Archaeologikè*, p. 197-228.
- KERENYI, Karoly, [1959] 1981**, *Asklepios. Archetypal Image of the Physician's Existence*, Princeton.
- KRON, Uta, 1996**, « Priesthoods, Dedications and Euergetism. What Part Did Religion Play in the Political and Social Status of Greek Women? », dans Pontus Hellström & Brita Alroth (éd.), *Religion and Power in the Ancient Greek World*, Uppsala, p. 139-182.
- LI DONNICI, Lynn, 1992**, « Compositional Background of the Epidaurian Iamata », *The American Journal of Philology* 113-1, p. 25-41.
- LI DONNICI, Lynn, 1995**, *The Epidaurian Miracle Inscriptions*, Atlanta.
- LONGHI, Vivien, 2018**, « Hippocrate a-t-il inventé la médecine d'observation ? », *Cahiers « Mondes anciens »* 11.
- MELFI, Milena, 2007**, *I santuari di Asclepio in Grecia. I*, Roma.
- NAIDEN, Fred, 2005**, « Hiketai and Theoroi at Epidauros » dans John Elsner & Ian C. Rutherford (éd.), *Pilgrimage in Graeco-Roman & Early Christian Antiquity. Seeing the Gods*, Oxford, p. 73-95.
- PRÊTRE, Clarisse & CHARLIER, Philippe, 2009**, *Maladies humaines, thérapies divines. Analyse épigraphique et paléopathologique de textes de guérison grecs*, Villeneuve d'Ascq.
- REY, Alain & HORDÉ, Tristan (éd.), [1992] 2000**, *Dictionnaire historique de la langue française*, Tome 2, Paris.
- SAMAMA, Évelyne, 2010**, « "Bons pour le service" : les invalides au combat dans le monde grec » dans Franck Collard & Evelyne Samama (éd.), *Handicaps et sociétés dans l'histoire. L'estropié, l'aveugle et le paralytique de l'Antiquité aux temps modernes*, Paris, p. 2748.
- SAMAMA, Évelyne, 2017**, *La médecine de guerre en Grèce ancienne*, Turnhout.
- SCHMITT-PANTEL, Pauline, 2009**, *Aithra et Pandora. Femmes, Genre et Cité dans la Grèce antique*, Paris.
- SINEUX, Pierre, 2007**, « Les récits de rêve dans les sanctuaires guérisseurs du monde grec : des textes sous contrôle », *Sociétés et Représentations* 23, p. 45-65.
- SINEUX, Pierre, 2011**, « La guérison dans les sanctuaires du monde grec antique : de Meibom aux Edelstein, remarques historiographiques », *Anabases* 13, p. 11-35.
- VINCENT, Catherine, 2004**, « Quelques réflexions introductives » dans Catherine Vincent (éd.), *Identités pèlerines. Actes du colloque de Rouen, 15-16 mai 2002*, Rouen, p. 7-18.