



**HAL**  
open science

## Androgyne, un mauvais genre ? Le choix de Plutarque (ve siècle avant J.-C.-iie siècle après J.-C.)

Violaine Sebillotte Cuchet

### ► To cite this version:

Violaine Sebillotte Cuchet. Androgyne, un mauvais genre ? Le choix de Plutarque (ve siècle avant J.-C.-iie siècle après J.-C.). Vincent Azoulay, Florence Gherchanoc, Sophie Lalanne. Le banquet de Pauline Schmitt Pantel. Genre, mœurs et politique dans l'Antiquité grecque et romaine, Editions de la Sorbonne, pp.103-129, 2012, 978-2-85944-720-5. halshs-01853888

**HAL Id: halshs-01853888**

**<https://shs.hal.science/halshs-01853888>**

Submitted on 4 Mar 2019

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

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

# Androgyne, un mauvais genre ?

## Le choix de Plutarque

(V<sup>e</sup> siècle avant J.-C.-II<sup>e</sup> siècle après J.-C.)

Violaine SEBILLOTTE CUCHET (université Paris 1 Panthéon-Sorbonne)

À feuilleter les dictionnaires antiques et modernes<sup>1</sup> et à parcourir les textes de l'époque classique, il paraît évident que l'androgyne est un individu doté d'une mauvaise réputation. *Androgynos* est souvent traduit par « efféminé » et, parfois, par le terme « hermaphrodite ». Il se caractérise soit par une anomalie physique, congénitale<sup>2</sup> ou accidentelle<sup>3</sup>, soit par un désordre des gestes et des manières de se comporter, soit enfin par une manière inconvenante d'exprimer ses désirs érotiques<sup>4</sup>. Presque toujours les androgynes stigmatisés sont des hommes qui présentent, pour le formuler de manière très générale, des désordres de l'apparence. Si une étude sur les femmes viriles permettrait une intéressante comparaison, reste que la

---

<sup>1</sup> A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français* [1963], Paris, 2000, s.v. ἀνδρόγυνος, H.-G. LIDDELL et R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon* [1843], Oxford, 1996, s.v. ἀνδρόγυνος ; P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* [1968], Paris, 1999, s.v. ἀνήρ : « ce qui est commun aux deux sexes » ou « celui qui participe aux deux sexes, l'hermaphrodite ». T. HEINZE, « Hermaphroditos, Androgyne Gestalt », *Der Neue Pauly: Enzyklopädie der Antike, Altertum*, H. CANKIK et H. SCHNEIDER, Band 5, Stuttgart, 1996, col. 418-419 : l'*androgynos* y est l'équivalent de l'hermaphrodite, de l'efféminé, du cinède (dans les sources latines).

<sup>2</sup> Les anomalies congénitales sont peu documentées : voir l'étude de S. BOEHRINGER, « *Ces monstres de femmes*. Topique des *thaumata* dans les discours sur l'homosexualité féminine aux premiers siècles de notre ère », dans *Mirabilia. Conceptions et représentations de l'extraordinaire dans le monde antique*, [ECHO 4], P. MUDRY, O. BIANCHI et O. THÉVENAZ éd., Bern, 2004, p. 75-98, qui donne la bibliographie antérieure.

<sup>3</sup> Sur les eunuques qui prennent, bien involontairement dans le monde grec, une apparence de femme, voir le témoignage d'Hérodote sur Panionios, célèbre pour son marché d'esclaves castrés (VIII, 105, 6), cité par V. L. BULLOUGH, « Eunuchs in History and Society », dans *Eunuchs in Antiquity and Beyond*, S. TOUGHER éd., Londres, 2002, p. 1-17, ici p. 6.

<sup>4</sup> Pour apprécier la portée de ces distinctions, qui ne relèvent pas du même registre, voir la passionnante synthèse d'A. FAUSTO-STERLING, *Sexing the Body*, New York, 2000, qui relève les confusions usuelles entre définition physique du genre (caractères anatomiques, hormonaux, chromosomiques), expression sociale du genre (manifestations selon des normes sociales variables) et sexualité (orientation du désir).

question de l'androgynie est toujours, chez les Grecs<sup>5</sup>, une question masculine, qui intéresse les seuls hommes. *Androgynos*, comme substantif ou adjectif, désigne et qualifie précisément un homme féminin, selon la règle énoncée par les philologues pour les mots possessifs postulant que le second terme est épithète du premier<sup>6</sup>.

En ce sens, nos définitions modernes recourent, presque telles quelles, les définitions des lexicographes antiques : les lexiques de la Souda (fin du IX<sup>e</sup> après J.-C.) ou de Photius (XI<sup>e</sup> siècle) et, bien avant eux, l'*Onomastikon* de Pollux (II<sup>e</sup> siècle après J.-C.) rangent aux côtés du terme d'*androgynos* l'hermaphrodite, l'*anandros* ou homme sans virilité, ceux qui sont sans force (*asthenôn*), le « tendre » (*malakos*), ceux qui ont des cœurs de femmes (*gunaikôn kardias echontôn*), mais aussi les galls (prêtres d'Attis), les eunuques, etc<sup>7</sup>. Une série de synonymes peu glorieux, et souvent grossiers, confirment ainsi qu'un lexique désignant le féminin (*gunê*, *thêlu*) nourrit et symbolise un ensemble de caractéristiques négativement connotées lorsqu'elles s'appliquent à des hommes (*andres*). L'opposition entre masculin (*anêr*) et féminin (*gunê*) signifie donc bien plus que ce que l'on désigne communément par la différence des sexes : comme cela a été souvent dit, elle symbolise des polarités actives dans la culture grecque, puis gréco-romaine, entre le fort et le faible, le dur et le fort, le courageux et le pleutre, etc., ce que l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote résume fort bien<sup>8</sup>.

Pourtant, en reprenant la question du point de vue des sources de l'époque classique, force est de constater que l'idée selon laquelle l'androgynie est un mauvais genre, socialement stigmatisé, doit être très fortement nuancée. Les documents des V<sup>e</sup> au III<sup>e</sup> siècles avant J.-C. attestent

---

<sup>5</sup> Est fort intéressant, du coup, l'exemple de Maesia Sentina, qualifiée très positivement d'androgynie pour sa manière courageuse et exemplaire de défendre sa cause devant un public de citoyens romains : Valère Maxime, *Actions et paroles mémorables*, VIII, 3, cité par P. MOREAU, « Quand les femmes prennent la parole en public », dans *Hommes et femmes dans l'Antiquité grecque et romaine. Le genre : méthode et documents*, S. BOEHRINGER et V. SEBILLOTTE CUCHET dir., Paris, 2011, p. 152-155. De même, intéressant, mais hors contexte, l'exemple cité par Athénée (XII, 515E) et reprenant Xanthos, du roi Adramytès de Lydie qui aurait utilisé des femmes eunuques : voir V. L. BULLOUGH, « Eunuchs in History and Society », *op. cit.*, p. 4. Enfin, le cas d'Aphroditos de Chypre, une Aphrodite aux traits réputés masculins (portant une barbe notamment), reste curieux car isolé : C. SOURVINOU-INWOOD, « Hermaphroditos and Salmakis : the Voice of Halikarnassos » dans *The Salmakis Inscription and Hellenistic Halikarnassos*, S. ISAGER et P. PEDERSEN éd., Odense, 2004, p. 59-84, ici p. 60.

<sup>6</sup> M. CASEVITZ « Le vocabulaire du mélange démographique : mixobarbares et mixhellènes », dans *Origines Gentium*, V. FROMENTIN et S. GOTTELAND éd., Pessac, 2001, p. 41-47, et particulièrement p. 44.

<sup>7</sup> Souda, *Lexicon*, A. ADLER éd., Stuttgart, 1967-1971 ; Photius, *Lexicon*, S. A. NABER éd., Amsterdam, 1965 ; Pollux, *Onomastikon*, E. BETHE éd., Stuttgart, 1967.

<sup>8</sup> Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VII, 7.

en effet une réalité plus diverse : la féminité de l'homme ne correspond pas à une représentation sociale homogène, ni ne renvoie à une appréciation morale univoque. Elle est parfois valorisée, dans des contextes discursifs malheureusement mal documentés. Ce défaut de transmission peut témoigner du caractère minoritaire de telle connotation ou bien de sa marginalisation politique. Enquêter sur les sens variés et parfois contradictoires de l'androgynie classique, en se limitant dans le cadre de cet article au substantif/épithète *androgynos*, nous permettra d'aborder la question de la pluralité des régimes de genre coexistant dans l'Antiquité. Nous sommes conscients du caractère limité de l'enquête, qui définit son objet par un seul terme et peut paraître nominaliste. Il ne s'agit ici que d'un repérage qui ne prétend pas couvrir toutes les significations qu'ont pu revêtir les masculinités féminines, qu'elles aient été exprimées par ce mot ou par un autre.

Pour cette enquête, Plutarque est un point de départ intéressant et qui s'est naturellement imposé pour un hommage à Pauline Schmitt Pantel. L'érudit de Chéronée, qui écrit au début du II<sup>e</sup> siècle de notre ère, a tendance à confirmer (pour nous, bien entendu) les conclusions des lexicographes. Du point de vue de Plutarque, l'*androgynos* est en effet un individu disqualifié, socialement et politiquement. Cette affirmation est corroborée en grande partie par les sources (athéniennes) du IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C. utilisées par Plutarque, sans même parler des textes d'époque hellénistique<sup>9</sup>. Ceci dit, d'autres sources d'époque classique ne renvoient pas du tout la même image : Hérodote, d'une part, et les traités hippocratiques, d'autre part, mettent en scène une représentation tout à fait positive, bien que discutée, de l'androgynie. Entre le siècle d'Hérodote et celui de Plutarque, un document particulièrement intéressant, l'inscription de Salmakis à Halicarnasse, datée du II<sup>e</sup> ou du début du I<sup>er</sup> siècle avant J.-C., témoigne de la pérennité d'une connotation positive de l'homme féminin en milieu grec. Le présent article n'a pas l'ambition de tracer l'ensemble des motifs composant la représentation de l'androgynie grec mais d'en repérer les probables interprétations divergentes et simultanées, ceci dès l'époque classique, et malgré le choix de Plutarque, si l'on peut dire, lequel, on le sait, a inspiré la transmission de la culture antique<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Diodore de Sicile, XVI, 93, 4 ; Myrinos, épigramme 254, dans *Anthologie grecque I. Anthologie Palatine*, VI, P. WALTZ éd., Paris, 1931.

<sup>10</sup> F. HARTOG, « Plutarque entre les Anciens et les Modernes », dans Plutarque, *Vies Parallèles*, Paris, 2001, p. 9-48.

## L'androgynisme disqualifié, un discours très politique

Dans le cadre d'un « banquet pour Pauline », il était difficile de ne pas commencer par regarder les textes de Plutarque qui constituent l'un des accès privilégiés à la pensée politique de l'Athènes classique. En s'en tenant strictement aux occurrences du terme, la moisson est pauvre. Trois occurrences seulement<sup>11</sup> livrent des indices sur les représentations associées par Plutarque à l'androgynisme.

### L'ANDROGYNE DÉVIRILISÉ CHEZ PLUTARQUE

Dans le *Dialogue sur l'amour* (*Erôtikos*) écrit entre 110 et 120 après J.-C., Plutarque utilise la forme du banquet socratique pour mettre en scène une discussion portant sur la nature d'Erôs. Plutarque discute avec ses amis de ce qu'est l'amour dans un dialogue enchâssé rapporté par Autobule, son fils. Les propos sont censés avoir été tenus, jadis, devant le groupe réuni au sanctuaire des Muses de l'Hélikon<sup>12</sup>. Après un débat concernant le destin matrimonial d'un séduisant jeune homme, qui donne à Plutarque l'occasion de défendre l'amour conjugal et les intérêts du mariage, les interlocuteurs changent de sujet. La discussion s'intéresse désormais à la nature d'Erôs et à son caractère divin. Plutarque fait l'apologie du dieu, comparable selon lui à Zeus ou Athéna. Il ne faudrait surtout pas le confondre, explique Plutarque, avec d'autres dieux qui, eux, sont étrangers. Et il nomme Attis et Adonis, dont le culte a été importé de pays barbares par des femmes (*gunaiikes*) et des *androgynoi*<sup>13</sup>. Il est possible que le terme d'*androgynos* soit ici employé dans un sens technique pour désigner les Galles, prêtres de la Grande Mère phrygienne et d'Attis, qui, dit-on<sup>14</sup>, se châtraient eux-mêmes. Le contexte d'ensemble dévalorise le culte d'Attis, indigne d'Erôs, ainsi que ses fidèles, des femmes et des androgynes. D'un côté, nous avons donc les bons dieux et les bons fidèles, des Grecs ou Gréco-romains à la piété traditionnelle, de

<sup>11</sup> Plutarque, *Apothegmes laconiens*, 219E ; *Fortune d'Alexandre*, 338C ; *Erôtikos*, 756C.

<sup>12</sup> Plutarque prend la parole au chapitre 13 (*Erôtikos*, 756A) : « Pemptidès s'était tu et mon père commençait à parler sur le sujet proposé [...]. Mon père s'adressa alors nommément à Pemptidès [...] »

<sup>13</sup> Plutarque, *Erôtikos*, 756C : « Ce n'est pas un dieu importé de l'étranger, qui tirerait son origine de la superstition d'un pays barbare et qui se serait glissé ici, comme certains autres appelés les Attis et les Adonis, grâce à des femmes ou à des androgynes (οὐδ' ἔπηλυσ ἔκ τινος βαρβαρικῆς δεισιδαιμονίας, ὥσπερ Ἄτται τινές καὶ Ἀδωναῖοι λεγόμενοι, δι' ἀνδρογόνων καὶ γυναικῶν) », édition et traduction de R. FLACELIÈRE, Paris, CUF, 1980.

<sup>14</sup> Lucien rapporte, au II<sup>e</sup> siècle après J.-C., les pratiques des Galles dans *La déesse syrienne*, 41-43 et 51-52. Voir J. L. LIGHTFOOT (édition, traduction anglaise et commentaires), *Lucian. On the Syrian Goddess*, Oxford, 2003, en particulier p. 486-487 et 507-509.

l'autre les mauvais, des étrangers, nouveaux venus dans les cités de l'Empire. Au 1<sup>er</sup> siècle de notre ère, Valère Maxime, dans son recueil d'*exempla* moralisateurs puisés au répertoire des orateurs de la fin de la République romaine, insère un portrait de ces prêtres de la Grande Mère. Le Génucius dont il est question chez Valère Maxime n'est ni homme (*vir*) ni femme (*mulier*), et cette indétermination lui interdit de se présenter au tribunal, y compris pour revendiquer un héritage<sup>15</sup>. Le respect de la binarité de genre est la norme juridique et politique affichée dans l'empire romain.

Dans les *Apophtegmes laconiens*, Plutarque collationne, d'une manière comparable à Valère Maxime, des bons mots au caractère exemplaire et pédagogique, puisés cette fois dans la culture grecque, athénienne et spartiate, de l'époque classique. Il attribue ainsi à Damindas, un personnage inconnu par ailleurs, une réplique qu'il a jugée digne de faire figurer dans son catalogue d'apophtegmes. À un homme qui, soucieux des malheurs qui pourraient s'abattre sur la cité de Sparte, préconisait la réconciliation avec Philippe de Macédoine, récent vainqueur des coalisés grecs de Chéronée, Damindas aurait répondu : « Espèce de femme ! Que souffrirons de terrible si nous ne redoutons la mort<sup>16</sup> ? » Les représentations véhiculées par le traité jouent, on le sait bien, sur le caractère viril associé à la guerre, à l'endurance, à la résistance, de même qu'à la liberté. L'apophtegme 24 qui évoque la couleur rouge des tenues spartiates parle d'une teinte virile (*andrikê*). La polarité domination/soumission guerrière et politique (*archein/archesthai*) s'exprime souvent avec l'opposition virilité/féminité. Ainsi, les auteurs de l'empire romain contemporains de Plutarque virilisent la figure du chef gréco-perse<sup>17</sup>, tel Parsondès, un personnage issu des *Persika* de Ctésias, et féminisent le non-combattant, tel Nanaros, une des figures emblématiques du roi oriental dans les mêmes *Persika*<sup>18</sup>. Le jeu sur ces appariements n'est cependant pas univoque puisque, dans le récit rapporté par Nicolas de Damas au 1<sup>er</sup> siècle avant J.-C., Parsondès est finalement piégé par le roi

<sup>15</sup> Valère Maxime, *Actions et paroles mémorables*, VII, 7-6, cité par P. AKAR, « Le prêtre de Cybèle, ni homme ni femme », dans *Hommes et femmes dans l'Antiquité grecque et romaine*, op. cit., p. 155-157.

<sup>16</sup> *Apophtegmes laconiens*, 219E : "ἀνδρόγυνε" εἶπε, "τί δ' ἄν πάθοιμεν δεινὸν θανάτου καταφρονήσαντες ;"

<sup>17</sup> La figure du Gréco-perse est la transposition, en contexte oriental, du Grec, ici incarné par un Perse. Elle s'oppose à la figure du Mède ou du Babylonien, qui, en revanche, symbolise la richesse et le luxe amollissant.

<sup>18</sup> Diodore de Sicile, Nicolas de Damas et Athénée utilisent les adjectifs *andreion* et *androgonon* pour qualifier les deux types de comportement. Voir à ce propos V. SEBILLOTTE CUCHET, « Parsondès, *drag queen* à Babylone », dans *Hommes et femmes*, op. cit., p. 64-66, ainsi que V. AZOULAY et V. SEBILLOTTE CUCHET, « Parures, genre et politique : le vêtement comme opérateur dans les *Persika* de Ctésias », dans *Parures et artifices. Le corps exposé dans l'Antiquité*, L. BODIQU, V. HUET, F. GHERCHANOC et V. MEHL éd., Paris, 2011, p. 113-128.

féminin<sup>19</sup>. Les auteurs antiques pouvaient ainsi jouer avec les stéréotypes et tourner en dérision ceux qui se prétendaient les meilleurs.

Davantage que dans les deux exemples précédents, Plutarque développe ce qu'il entend par bonne virilité et effémination dans le traité sur la *Fortune d'Alexandre*. Le bon Grec ou le bon Romain est celui qui vit dans un régime de tempérance dont l'Alexandre du traité fournit le paradigme. Alexandre, dit Plutarque, fut un grand roi : pieux, il se contentait de repas frugaux, ne jouait aux dés que lorsqu'il était malade, et passait une grande partie de son temps à s'entraîner au tir à l'arc et au maniement du char. Par ailleurs, Alexandre n'aima qu'une femme, qu'il épousa, Roxane. Stateira, la fille de Darius, fut une épouse nécessaire pour des raisons de stratégie politique et, à ce titre, ne comptait pas. Plutarque reprend ici des thèmes – l'amour unique, la fidélité sexuelle, l'austérité du mode de vie, le développement des capacités physiques et guerrières – qui sont bien plus développés dans la *Vie d'Alexandre* et, notamment, dans le célèbre discours du roi Darius sur son vainqueur macédonien<sup>20</sup>. Les thèmes sont empruntés à « la plupart des historiens (*hoi pleistoi tôn sungrapheôn*)<sup>21</sup> » qui ont raconté la vie d'Alexandre, aux dires de Plutarque. En somme, l'érudit de Chéronée n'invente rien.

Le portrait du Macédonien s'oppose en tous points à celui des mauvais rois. Ceux-là, dit Plutarque, multiplient les mariages (successivement) et passent des journées entières dans la débauche (*anedên*), au milieu de troupes de femmes (*gunaiikes*), d'enfants et d'androgynes. Ces derniers sont caractérisés par leur activité musicale (ils frappent sur des tambours : *tumpanismoï*), jouent aux dés, soufflent dans des *auloi*, s'exhibent sur scène et passent leur temps à manger et à boire (*en deipnois*)<sup>22</sup>. Diodore de Sicile, dès le I<sup>er</sup> siècle avant J.-C., peignait un tableau tout à fait comparable lorsqu'il décrivait, non pas l'entourage des mauvais rois, mais celui de Philippe de Macédoine. L'androgynie est une injure, explique Diodore, car elle révèle un manque de virilité sociale : « Quand Pausanias [*i.e.* le garde du corps de Philippe dont la beauté lui valait d'être aimé du roi] s'aperçut que

<sup>19</sup> Le messager du Grand Roi duquel dépendent les deux protagonistes s'étonne que Nanaros, le roi dit efféminé, ait réussi à dominer Parsondès, réputé si viril et si courageux : « Je suis stupéfait ! Comment un homme valeureux a-t-il pu supporter de vivre transformé en femme sans se donner la mort, s'il ne pouvait la donner à d'autres (Θαυμά μ' ἔχει, ἔφη, ὅπως ζῆν ὑπέμεινε γυναικίζομενος ἀνὴρ ἄλκιμος, καὶ οὐ διεχρήσατο ἑαυτὸν, εἰ μὴ καὶ ἄλλους ἐδύνατο) ? », Ctésias F6b\* (5) rapporté par Nicolas de Damas, D. LENFANT, *Ctésias de Cnide*, édition et traduction, Paris, CUF, 2004.

<sup>20</sup> Plutarque, *Alexandre*, XXII, 30.

<sup>21</sup> Plutarque, *Alexandre*, XXX, 14 (= 682E).

<sup>22</sup> *Fortune d'Alexandre*, II, 5 (= 338C) : Γάμους δ' αὐτῶν ἐπαλλήλους ὡσπερ ἵππων ἐν ἀγέλαις γυναικῶν ἀνέδην διημερευόντων καὶ φθορὰς παιδῶν καὶ τυμπανισμοὺς ἐν ἀνδρογύναις καὶ κυβείας μεθημερινὰς καὶ ἀλῆσεις ἐν θεάτροις καὶ νύκτα μὲν ἐν δειπνοῖς ἡμέραν δ' ἐν ἀρίστοις ἐπιλείπουσαν οὐδεὶς ἂν ἐφίκοιτο τῷ λόγῳ διελεῖν.

le roi s'intéressait à un autre Pausanias, un homme portant le même nom que lui, il s'adressa à lui en l'injuriant, le traitant d'androgyné et d'homme qui répond facilement aux désirs d'autrui<sup>23</sup>. » Le Pausanias offensé publiquement se suicide peu après sur le champ de bataille dans la posture héroïque du vaillant défenseur de son roi. Dans cette anecdote, comme dans la *Fortune d'Alexandre*, ce n'est pas une préférence sexuelle présumée, ici l'amour des garçons, qui est visée par l'amant du roi, mais l'idée que le rival s'abandonne aux plaisirs, faisant preuve d'une perte de contrôle de soi caractéristique. La thématique est bien connue depuis les travaux de Michel Foucault et de David Halperin<sup>24</sup>.

La question que l'on doit se poser est celle de la datation de ces représentations. Dans quelle mesure les oppositions entre l'*anēr* et l'*androgynos*, autrement dit le régime de contrôle de soi, le régime d'austérité et de liberté, opposé au régime de la licence, de la paix et de l'enrichissement, furent-elles unanimement partagées dans le temps long de ce qu'on appelle la « culture grecque antique » ? Je reprendrai ici les conclusions de Pauline Schmitt qui interprète, pour un propos plus général, les remarques de Plutarque comme des reprises de valeurs classiques souvent renforcées et réélaborées dans le contexte de la seconde sophistique, notamment lorsqu'il s'agit de questions de morale civique et peut-être surtout de morale conjugale<sup>25</sup>. Précisément, en ce qui concerne les *androgynoi*, a-t-on des attestations pour des périodes antérieures, qui permettraient de signaler, tels des indices dans une enquête policière, des divergences dans les représentations antiques ? L'hypothèse que j'aimerais formuler ici serait que les représentations grecques de l'androgyné sont bien plus complexes que le tableau qu'en donne Plutarque (et que j'ai encore simplifié pour le propos) et le résumé assez convenu et homogène qu'en

<sup>23</sup> Diodore de Sicile, XVI, 93, 4 : οὗτος ὁρῶν ὑπὸ τοῦ βασιλέως ἀγαπώμενον ἕτερον Παιουσανίαν ὁμώνυμον ἑαυτῷ ὀνειδιστικοῖς πρὸς αὐτὸν ἀχρηῆσατο λόγοις, φήσας ἀνδρόγυνον εἶναι καὶ τοὺς τῶν βουλομένων ἕρωτας ἐτοιμῶς προσδέχεσθαι (traduction personnelle).

<sup>24</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité*, t. 2. *L'usage des plaisirs*, Paris, 1997 [1984], p. 85-105 ; D. M. HALPERIN, *Cent ans d'homosexualité et autres essais sur l'amour grec*, Paris, 2000 [1990], p. 29-63, insiste cependant plutôt sur l'*ethos* de la pénétration et de la domination (p. 55) que sur celui du contrôle de soi ; M. GLEASON, « The Semiotic of Gender : Physiognomy and Self-Fashioning in the Second Century C.E. », dans *Before Sexuality. The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, D. M. HALPERIN, J. J. WINKLER, F. ZEITLIN éd., Princeton, 1990, p. 389-415, ici p. 411-412.

<sup>25</sup> P. SCHMITT PANTEL, *Hommes illustres. Mœurs et politique à Athènes au V<sup>e</sup> siècle*, Paris, 2009, p. 179-188. Sur le développement des représentations de l'homme efféminé en relation avec la diffusion des cultes dits orientaux à Rome, voir J. L. LIGHTFOOT, « Sacred eunuchism in the cult of the Syrian Goddess », dans *Eunuchs in the Antiquity and Beyond*, *op. cit.*, p. 71-86, et S. HADES, « Cooking for Eunuchs : the *galli* and Attis in Roman Art », dans *Eunuchs in the Antiquity and Beyond*, *op. cit.*, p. 87-102.

donne généralement l'historiographie moderne où la féminisation apparaît toujours comme une dévalorisation<sup>26</sup>. On relève, dans cette historiographie (brièvement résumée dans la note précédente), l'absence de prise en compte des conclusions apportées par l'étude originale de Luc Brisson qui analyse la figure de l'androgynisme dans la perspective déjà ouverte par Marie Delcourt, comme celle d'un individu médiateur avec le divin et, par conséquent, très positivement connoté<sup>27</sup>. Si l'on s'en tient aux occurrences du terme *androgynos*, l'enquête est brève. Le terme apparaît, si l'on se fie au *Thesaurus Linguae Graecae*, au V<sup>e</sup> siècle, chez Hérodote et dans le traité hippocratique *Du Régime*, pour se diffuser au IV<sup>e</sup> siècle et surtout partir du I<sup>er</sup> siècle avant J.-C. Du côté des inscriptions, il est singulièrement absent de la base de données élaborée par le *Packard Institut*.

#### LA DISQUALIFICATION DE L'ANDROGYNOS

##### DANS LES DOCUMENTS DU IV<sup>e</sup> SIÈCLE AVANT J.-C.

Au IV<sup>e</sup> siècle, le terme d'*androgynos* apparaît uniquement chez trois auteurs, Platon, Eschine, et Ménandre<sup>28</sup>. Le terme est employé de manière assez comparable dans un discours judiciaire chez Eschine pour disqualifier un adversaire politique et dans le *Bouclier* de Ménandre (également dans la *Samiennne*) pour discréditer un personnage. Chez Eschine, l'invective oppose le comportement attribué par l'orateur à Démosthène à celui d'un homme libre : « Si tu es convaincu de mensonge, voici, Démosthène, la peine que je t'inflige : reconnais, devant ces juges, que tu n'es qu'une fille (*androgynos*), pas un homme libre (*eleutherios*)<sup>29</sup>. » *Androgynos* est ici employé comme une injure, dans un contexte d'éloquence judiciaire où ce qui est en jeu est l'*archè*, la domination de certains individus sur d'autres. C'est la thématique

<sup>26</sup> Par exemple, M. W. GLEASON, « The Semiotic of Gender », *op. cit.*, qui cite notamment Polémon et le manuel de Suétone, *Peri Blasphemiôn*. Cf. J. TAILLARDAT, *Suétone. Περί βλασφημιών, Περί παιδιών : extraits byzantins*, Paris, 1967, en particulier p. 52 ; C. A. WILLIAMS, *Roman Homosexuality. Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity*, Oxford, 1999, p. 125-159 ; G. SISSA, *Eros tiranno. Sessualità e sensualità nel mondo antico*, Rome, 2003, p. 173-212.

<sup>27</sup> L. BRISSON, *Le Sexe incertain. Androgynie et hermaphrodisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris, 2008 [1997], qui prolonge les analyses de M. DELCOURT, *Hermaphrodite. Mythes et rites de la bisexualité dans l'Antiquité classique*, Paris, 1992 [1958].

<sup>28</sup> Platon, *Banquet*, 189E ; Eschine, *Ambassade infidèle*, 127 ; Ménandre, *Bouclier*, 242 ; *Samiennne*, 69 (voir l'édition donnée par W. G. ARNOTT, *Menander*, t. 3, Londres, Loeb, 2000) et la pièce perdue *Androgynos* dont le titre est cité par Athénée, VI, 243B.

<sup>29</sup> Eschine, *Ambassade infidèle*, 127 : ὁμολόγησον ἀνδρόγυνος εἶναι καὶ μὴ ἐλευθερός ἐναντίον τούτων.

déjà rencontrée dans l'apophtegme de Damindas<sup>30</sup>, celle de la guerre et de la paix, de la résistance et de la collaboration, qui se développe particulièrement, y compris avec d'autres mots (*anandros*, *théludrias*, *gunnis*), dans le contexte politico-judiciaire du IV<sup>e</sup> siècle<sup>31</sup>, mais qui a des antécédents au V<sup>e</sup> siècle, notamment chez Hérodote et Euripide<sup>32</sup>. La constellation du « féminin » recouvre un vaste champ de représentations pour une masculinité dévalorisée<sup>33</sup>.

Ce qui était net dans l'*Erotikôs* et dans la *Fortune d'Alexandre* n'est donc pas neuf. Peu après Eschine, Ménandre met dans la bouche d'un de ses personnages, un Thrace répondant à un individu se présentant comme Phrygien, la réplique suivante : « Autant dire rien qui vaille ! Une fille ! Nous seuls, les Thraces, sommes des hommes ! Surtout les Gètes, par Apollon, voilà qui est viril<sup>34</sup> ! » La polarité homme/femme est insistante, *anêr* et *andreion* se redoublent et renvoient, comme l'a montré Karen Bassi, à une domination physique, militaire et politique<sup>35</sup>, mais, comme toujours exercée par des hommes sur d'autres hommes. Il est regrettable que, de la pièce perdue de Ménandre intitulée l'*Androgyne*, seul nous reste le titre<sup>36</sup>.

Au IV<sup>e</sup> siècle, la connotation négative de l'androgynie se trouve en partie confirmée, dans le très célèbre mythe d'Aristophane que décrit Platon dans le *Banquet* : l'Androgyne s'y présente comme un individu distinct, qui possède les deux sexes, le mâle et la femelle : « En ce temps-là, en effet, existait l'androgynie, genre distinct, qui pour la forme et pour le nom tenait des deux autres, à la fois du mâle et de la femelle. Aujourd'hui il n'existe plus, ce n'est plus qu'un nom déshonorant<sup>37</sup>. » L'Androgyne est un des trois

<sup>30</sup> Plutarque, *Apophtegmes laconiens*, 219E.

<sup>31</sup> Le passage d'Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VII, 7, est particulièrement éloquent.

<sup>32</sup> Voir en particulier Hérodote, VII, 53, 21 à propos du cas de Télinès, ancêtre des Deinomérides, qualifié à la fois de *malakos* et de *théludries*, des termes qu'il oppose à *psuché agathê* et *rhomê andreîê* ; Euripide, *Érechthée*, fr. 362, v. 29 et 34 Kannicht pour *ethélune*, « efféminer », et *gunaikophrôn*, « pourvu de sentiments de femme ».

<sup>33</sup> Le barbare est inclus dans ce champ de représentations, étant associé à l'esclave. À titre d'exemple, Athénée, XII, 515B-F, évoquant la *malakia* des Mèdes, laquelle est liée au port de la *stolé*, au luxe des banquets et à un mode de vie féminin (τὸν τῶν γυναικῶν βίον).

<sup>34</sup> Ménandre, *Bouclier*, 242 : οὐδὲν ἰερὸν ἀνδρόγυνος. ἡμεῖς μόνοι οἱ Θρακικὲς ἐσμεν ἄνδρες· οἱ μὲν δὲ Γῆται, Ἀπολλῶν, ἀνδρεῖον τὸ χρῆμα. Sur la réputation des Gètes en matière d'*andreia*, voir F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, 1980, p. 109.

<sup>35</sup> K. BASSI, « The Semantics of Manliness in Ancient Greece », dans *Andreia, Studies in Manliness and Courage in Classical Antiquity*, I. SLUITER et R. ROSEN éd., Leyde, 2003, p. 25-58.

<sup>36</sup> Athénée, VI, 243B.

<sup>37</sup> Platon, *Banquet*, 189E : ἀνδρόγυνον γὰρ ἐν τότε μὲν ἦν καὶ εἶδος καὶ ὄνομα ἐξ ἀμφοτέρων κοινὸν τοῦ τε ἄρρενος καὶ θήλεος, νῦν δὲ οὐκ ἔστιν ἄλλ' ἢ ἐν ὀνειδείῃ ὄνομα κείμενον (traduction P. VICAIRE, Paris, CUF, 1989). Sur le contexte d'énonciation de ce mythe et son analyse, voir

individus originels, tous trois formés comme des boules. L'Androgyne, contrairement aux deux autres boules originelles qui ont chacun deux sexes de même genre, dispose quant à lui de deux sexes de genre différent. Dans l'humanité primordiale du mythe inventé par Aristophane, coexistent donc des individus mâle/mâle, des individus femelle/femelle et des individus mâle/femelle.

Le décalage chronologique mis en scène entre le temps du mythe – temps de l'origine – et celui de l'énonciation – le IV<sup>e</sup> siècle athénien – permet de dissocier deux représentations concurrentes de l'androgynie. Dans le temps du mythe, l'Androgyne possède une caractéristique non dépréciée qui tient à la fois, sous forme additionnelle, du féminin et du masculin. Dans sa forme seconde, c'est-à-dire après l'intervention divine qui scinde les boules en deux parties, opération qui se situe toujours dans le temps du mythe, l'Androgyne, désormais dissocié en un homme et une femme, explique l'attraction que nous nommons aujourd'hui hétérosexuelle : « Ceux des hommes qui sont une part de ce composé des deux sexes qu'on appelait alors androgyne, sont amoureux des femmes, et c'est de là que viennent la plupart des hommes adultères ; de la même façon, les femmes qui aiment les hommes et qui sont adultères, proviennent de cette espèce<sup>38</sup>. » Lorsque de tels individus se comportent mal, selon les critères du récit d'Aristophane – critères du IV<sup>e</sup> siècle athénien – ils sont désignés comme des *moichoî* ou *moicheuttriai*, c'est-à-dire des adultères, qu'ils soient hommes ou femmes. Les héritiers des androgynes originels peuvent ainsi se comporter de deux manières différentes, soit, d'une manière positive, en se satisfaisant de leur épouse/époux, soit, d'une manière négative, en multipliant les conquêtes, toujours en quête d'un plaisir qui ne se satisfait, dans tous les cas, qu'auprès d'individus de sexe opposé. À cette représentation mythique et dite « originelle », s'oppose l'usage actuel, dit Platon, celui du temps de l'énonciation. *Androgyne* est désormais une caractéristique injurieuse<sup>39</sup>, celle que nous avons rencontrée documentée par Eschine et Ménandre au IV<sup>e</sup> siècle, avant de la retrouver chez Plutarque, notamment. L'injure intervenait alors dans le contexte des différends politiques, comme manière d'invective pour écarter un adversaire. Platon ne peut ignorer l'existence d'une injure à caractère sexuel dans un tel contexte. Cependant, il ne peut user du terme dans ce contexte puisqu'il l'a déjà utilisé pour désigner des

---

désormais la belle analyse de S. BOEHRINGER, *L'Homosexualité féminine dans l'Antiquité grecque et romaine*, Paris, 2007, p. 91-119.

<sup>38</sup> Platon, *Banquet*, 191D-E : ὅσοι μὲν οὖν τῶν ἀνδρῶν τοῦ κοινῆς τμήμα εἰσιν, οἱ δὲ τότε ἀνδρόγονον ἐκαλεῖτο, φιλογύναικές τε εἰσι καὶ οἱ πολλοὶ τῶν μοιχῶν ἐκ τούτου τοῦ γένους γεγόνασιν, καὶ ὅσοι αὖ γυναικῆς φιλανδροὶ τε καὶ μοιχεύτριάι ἐκ τούτου τοῦ γένους γίγονται (traduction P. VICAIRE, Paris, CUF, 1989).

<sup>39</sup> Platon, *Banquet*, 189E : νῦν δὲ οὐκ ἔστιν ἄλλ' ἢ ἐν ὀνειδείᾳ ὄνομα κείμενον.

individus qui ne se caractérisent précisément pas par leur activité politique. Pour ceux-là, Platon emploie alors le terme d'*anaischuntos* (absence d'*aischunê*, de honte). Les individus s'adonnant préférentiellement à l'activité politique sont ceux issus de la boule mâle/mâle, et non de la boule androgyne. Ces individus sont attirés par les mâles (leur moitié originelle) et sont les meilleurs d'entre eux : « Ce sont les meilleurs des enfants et des jeunes gens, parce qu'ils sont les plus virils de nature. Certains disent, bien sûr, qu'ils sont impudiques (*anaischuntoi*), mais c'est faux. Car ils n'agissent pas ainsi par impudicité : non, c'est leur hardiesse, leur virilité, leur air mâle, qui les fait chérir ce qui leur ressemble. En voici une bonne preuve : quand ils sont complètement formés, les garçons de cette espèce sont les seuls à se montrer des hommes, en s'occupant de politique<sup>40</sup>. » Ces individus aux désirs mâles sont aussi des époux, selon la loi, et leur trop plein d'énergie sexuelle leur vaut non pas d'être stigmatisés, comme dans les sources classiques, comme des *androgunoi*, mais comme des *anaischuntoi*.

Ce qui nous semble une invention de Platon, la représentation plutôt positive de l'androgyne originel placé dans la bouche d'Aristophane et, en tout état de cause, associée à l'hétérosexualité, n'est pas farfelue. Elle doit être mise en relation avec d'autres représentations, également positives, de l'androgynie, elles aussi également associées au désir hétérosexuel. Ce sont les documents du V<sup>e</sup> siècle qui le montrent. Ces représentations nous éloignent, nous l'avons vu dans cet exemple, de la sphère des actions politico-judiciaires.

## Les androgynes du V<sup>e</sup> siècle : d'autres régimes de genre

Au V<sup>e</sup> siècle, mis à part deux fragments inutilisables d'Eupolis<sup>41</sup>, deux sources mentionnent des *androgunoi* : il s'agit, d'une part, des *Histoires* d'Hérodote évoquant un groupe de devins scythes, les Énarées, et, d'autre part, du traité hippocratique *Du Régime*. À chaque fois, les préoccupations des auteurs nous paraissent uniquement descriptives, et il semble que l'usage du terme ne comporte aucune connotation dépréciative.

---

<sup>40</sup> Platon, *Banquet*, 192A : « Ὅσοι δὲ ἄρρενος τμημά εἰσι, τὰ ἄρρενα διώκουσι, καὶ τέως μὲν ἂν παῖδες ᾧσιν, ἅτε τεμάχια ὄντα τοῦ ἄρρενος, φιλοῦσι τοὺς ἄνδρας καὶ χαίρουσι συγκατακείμενοι καὶ συμπλεγμένοι τοῖς ἀνδράσι, καὶ εἰσιν οἳτοι βέλτιστοι τῶν παιδῶν καὶ μειρακίων, ἅτε ἀνδρειότατοι ὄντες φύσει. Φασὶ δὲ δήτινες αὐτοὺς ἀναισχύντους εἶναι, ψευδόμενοι· οὐ γὰρ ὑπ' ἀναισχυντίας τοῦτο δρῶσιν ἀλλ' ὑπὸ θάρρους καὶ ἀνδρείας καὶ ἄρρενωπίας, τὸ ὅμοιον αὐτοῖς ἀσπαζόμενοι.

<sup>41</sup> Eupolis aurait composé une pièce intitulée ΛΣΤΡΑΤΕΥΤΟΙ Η ΑΝΔΡΟΓΥΝΟΙ et un fragment lui est parfois attribué : ἀνδρογύνων ἄθυγμα (fr. 46 K.-A.).

LES SCYTHES *ANDROGUNOI* D'HÉRODOTE :  
DES INDIVIDUS AU STATUT QUASI DIVIN

Au livre IV, Hérodote évoque les devins (*manteis*) scythes, de façon générale. Parmi eux, certains se distinguent des autres. Ce sont les Énarées : « Les Énarées, les androgynes, prétendent que le don divinatoire leur a été donné par Aphrodite (Οἱ δὲ Ἐνάρες οἱ ἀνδρόγυνοι τὴν Ἀφροδίτην σφίσι λέγουσι μαντικὴν δοῦναι) ; par le fait, ils pratiquent la divination en se servant d'écorce de tilleul ; ils fendent en trois cette écorce, et c'est en entrelaçant les bandes sur leurs doigts et en défaisant l'entrelacement qu'ils rendent leurs oracles<sup>42</sup>. »

Les Énarées forment donc, selon Hérodote, une catégorie particulière de devins scythes. Ils sont liés à Aphrodite et ont une technique spécifique de divination, une variante de la technique du pays. Les Énarées sont positivement décrits, en tout cas ils ne sont pas dévalorisés même s'ils sont désignés comme des *androgynoi*. Ni leur sexualité, ni leur aspect extérieur, ni leur conformation physique ne sont évoqués. On ne sait donc pas, en lisant ce passage, pourquoi ils sont désignés comme des androgynes.

Hérodote a déjà fait mention, au livre I, de ce groupe d'individus. Il faut donc ajouter à la description du livre IV ce qu'il en dit au livre I. À ce moment-là, le narrateur fait retour sur l'histoire des Perses. Il évoque l'histoire des Mèdes, considérés comme leurs prédécesseurs, et, à cette occasion, fait un excursus sur les Scythes qui, dit-il, sont venus en Asie après avoir chassé d'Europe les Cimmériens. En descendant jusqu'en Médie, les Scythes réussissent à mettre momentanément fin à la domination mède à la suite de leur victoire sur le roi Kyaxare devant Ninive. Ils se répandent alors dans toute l'Asie Mineure jusqu'à ce qu'ils soient arrêtés par les prières et les cadeaux de Psammétique, le roi d'Égypte. Les Scythes acceptent de se retirer du pays et, dans leur retraite, s'arrêtent à Ascalon en Syrie où se trouve, dit Hérodote, le plus ancien temple d'Aphrodite (avant celui de Chypre et avant celui de Cythère)<sup>43</sup>. C'est alors qu'Hérodote mentionne qu'une « maladie de femme » frappe certains des Scythes : « Ceux des Scythes qui pillèrent le temple d'Ascalon et leurs descendants à perpétuité furent frappés par la déesse d'une maladie de femme (θήλεαν νοῦσον). Le fait est que les Scythes

<sup>42</sup> Hérodote, *Histoires*, IV, 67. Voir F. HARTOG, *Le Miroir d'Hérodote*, Paris, 2003 [1980], p. 141-142, pour la divination, et p. 148 où l'androgynie est expliquée comme une forme d'ambiguïté qui serait caractéristique des médiateurs entre les mondes divin et humain.

<sup>43</sup> Le sanctuaire d'Aphrodite est celui de l'Aphrodite Ourania d'Ascalon, également cité par Pausanias. Voir à ce propos V. PIRENNE DELFORGE, *L'Aphrodite grecque*, suppl. Kernos, Liège, 1994, p. 218.

expliquent leur maladie de cette façon et que les voyageurs qui se rendent en Scythie peuvent constater par eux-mêmes leur état ; les Scythes les appellent Énarées<sup>44</sup>. »

Les Énarées scythes frappés par la déesse sont très probablement, dans le récit d'Hérodote, les ancêtres des Énarées *androgunoi* cités au livre IV, qui prétendent avoir reçu leur don divinatoire d'Aphrodite. Le terme d'*androgunoi* est rapproché par tous les commentateurs<sup>45</sup> de la description de l'état physique des Énarées, un état constaté, dit Hérodote, par les voyageurs (sans doute grecs) qui se rendent en pays scythe : ils ont une « maladie de femme (θήλειαν νοῦσον) ». Hérodote ne dit rien sur ce diagnostic, à croire qu'il ne fait que répéter un bruit qui court sans même, cette fois, chercher à en comprendre les raisons. Les devins scythes qui appartiennent à un groupe particulier réputé pour sa technique divinatoire et sont désignés comme androgynes, sont donc des individus qui auraient hérité d'une « maladie » divine.

La maladie en question s'éclaire, pour nous, par le très célèbre passage du traité *Airs, Eaux, Lieux*<sup>46</sup> que l'on peut dater de la même époque que les *Histoires* d'Hérodote, c'est-à-dire des années 440-425. En effet, la description des Scythes donnée aux chapitres 17 à 22 du traité hippocratique pourrait correspondre, malgré une dénomination légèrement différente, à celle des Énarées d'Hérodote. Dans les manuscrits du traité hippocratique, le nom est corrompu et le manuscrit principal donne, étonnamment, *Andrieis*. Le nom propre généralement restitué dans les éditions modernes, Anariées, corrige, explique Jacques Jouanna, une faute d'onziale dans le manuscrit principal qui donne ANΔP- au lieu de ANAP-. La conjecture a ainsi l'avantage de se rapprocher du nom Énarées donné par Hérodote aux Scythes *androgunoi* du livre IV et aux « malades » du livre I. Aujourd'hui, les spécialistes tiennent pour probable que les variantes notées chez Hippocrate et Hérodote remontent à un seul et même mot, sans que l'on sache lequel<sup>47</sup>.

Comme attendu dans un traité médical, l'attention est portée dans *Air, Eaux, Lieux* sur la fameuse maladie de ce groupe de Scythes. Ce sont des

<sup>44</sup> Hérodote, I, 105 : Τοῖσι δὲ τῶν Σκυθῶν συλήσασι τὸ ἴδιον τὸ ἐν Ἀσκάλωνι καὶ τοῖσι τούτων αἰεὶ ἐκγόνουσι ἐνέσκηψε ἢ θεὸς θήλειαν νοῦσον· ὥστε ἅμα λέγουσιν τε οἱ Σκύθαι διὰ τοῦτο σφραγίσσασθαι νοσήειν, καὶ ὄρῳν πάρεστι αὐτοῖσι τοῖσι ἀπικνεομένοισι ἐς τὴν Σκυθικὴν χώραν ὡς διακέαται τοὺς καλέουσι Ἐνάρεας οἱ Σκύθαι.

<sup>45</sup> G. DUMÉZIL, *Romans de Scythie et d'alentour*, Paris, 1978, p. 212-218, repris par A. CORCELLA et S. M. MEDAGLIA, *Erodoto, Le Storie, libro IV*, Rome, 1993 ; A. BALLABRIGA, « Les eunuques scythes et leurs femmes », *Métis*, 1 (1986), p. 121-138, en particulier p. 137-138 ; J. JOUANNA, *Hippocrate*, t. II, 2. *Airs, Eaux, Lieux*, Paris, CUF, 1996, p. 335-340.

<sup>46</sup> [Hippocrate], *Airs, Eaux, Lieux*, 21-22.

<sup>47</sup> J. JOUANNA, *Hippocrate*, t. II, 2. *Airs, Eaux, Lieux, op. cit.*, p. 337.

gens décrits comme « semblables aux eunuques (*eunouchiai*) », c'est-à-dire impuissants<sup>48</sup>. Suite aux difficultés physiques rencontrées dans leurs relations avec les femmes, ces individus, dit l'auteur du traité, s'estiment coupables envers la divinité (*νομίσαντες τι ἡμαρτηκέναι τῷ θεῷ ὃν ἐπαιτιῶνται*) et lui imputent leur impuissance, ce que nous traduisons comme une peine sanctionnant leur échec sexuel. Consécutif à cet échec, explique l'auteur du traité, « ils revêtent une robe de femme (*ἐνδύονται στολήν γυναικείην*) et s'accusent de manque de virilité (*καταγρόντες ἑωυτέων ἀνανδρείην*) ; ils vivent comme les femmes et se mêlent à leurs activités (*γυναικίζουσί τε καὶ ἐργάζονται μετὰ τῶν γυναικῶν ἃ καὶ ἐκεῖναι*) ». Ces individus présentent ainsi des caractéristiques extérieures – constatées par les voyageurs – que les Grecs attribuent aux femmes : les travaux féminins et une voix spécifique, sans doute plus haute dans le diapason<sup>49</sup>.

Les interprétations antiques de ce fait sont discordantes. Pour les Scythes, le comportement féminin est perçu comme le signe d'un lien avec une divinité. Cette raison est censée expliquer le statut particulier des Anariées dans la société scythe : ils reçoivent des honneurs comme s'ils étaient aussi puissants que des dieux : « Les gens du pays, pour leur part, en attribuent la cause à une divinité, vénèrent ces hommes-là et se prosternent devant eux, chacun éprouvant des craintes ne serait-ce que pour sa propre personne (*Οἱ μὲν ἐπιχώριοι τὴν αἰτίην προστιθέασι θεῷ, καὶ σέβονται τούτους τοὺς ἀνθρώπους καὶ προσκυνέουσι, δεδοικότες περὶ ἑωυτέων ἕκαστοι*). » Par ailleurs, le médecin explique que « cette affection atteint parmi les Scythes les plus riches, non pas les plus humbles, mais les plus nobles détenant la plus grande puissance, et cela à cause de leur pratique de l'équitation ; les pauvres, eux, sont moins atteints, car ils ne pratiquent pas l'équitation<sup>50</sup> ». Du côté scythe, c'est donc le merveilleux, ou le surnaturel, qui domine dans l'interprétation du statut exceptionnel des Énarées, une exceptionnalité positive puisque ces individus appartiennent à une classe sociale élevée et prestigieuse.

Du côté du médecin grec, seule une explication naturelle (*phusin*) et spécifique peut rendre compte de cet état si étrange. Le médecin ne peut reprendre ici les thématiques générales développées auparavant dans le traité,

<sup>48</sup> [Hippocrate], *Airs, Eaux, Lieux*, 22, 1 : *εὐνουχία* γίνονται οἱ πλεῖστοι ἐν Σκύθησι. Ὁ εὐνουχίας *Eunouchias* signifie l'impuissant, « celui qui est comme un eunuque », différent de ὁ εὐνούχος. Cf. J. JOUANNA, *Hippocrate*, t. II, 2. *Airs, Eaux, Lieux*, *op. cit.*, p. 336.

<sup>49</sup> [Hippocrate], *Airs, Eaux, Lieux*, 22, 1 : « ils se livrent aux travaux féminins et ont une voix semblable à celle des femmes (*καὶ γυναικεία ἐργάζονται, καὶ ὡς αἱ γυναῖκες διαλέγονται ὁμοίως*) » (édition et traduction J. JOUANNA, *op. cit.*).

<sup>50</sup> [Hippocrate], *Airs, Eaux, Lieux*, 22, 8 : Τοῦτο δὲ πάσχουσι Σκυθῶν οἱ πλοῦσοι, οὐχ οἱ κάκιστοι, ἀλλ' οἱ εὐγενέστατοι καὶ ἰσχυρὸν πλείστην κεκτημένοι, διὰ τὴν ἵππασίην· οἱ δὲ πένητες ἤσσον· οὐ γὰρ ἵππάζονται (édition et traduction J. JOUANNA, *op. cit.*).

concernant le pays scythe dans son ensemble. Selon lui, les Scythes se caractérisent, de manière générale, par une faible capacité reproductive qu'il faut mettre au compte du froid et de l'humidité du pays. Dans le cas des Énarées, un groupe à part dans la population scythe, il faut ajuster l'explication en faisant intervenir la pratique de l'équitation, propre aux pays du nord de l'Égée. Or, l'équitation produit, dit le médecin, des maux de jambes et de hanches que les Scythes soignent par l'incision d'un vaisseau situé derrière l'oreille. Ce traitement, qui parfois les guérit, peut aussi les rendre impuissants, car certains peuvent toucher, par erreur, les vaisseaux spermatiques, ceux dans lesquels la semence circule du cerveau aux organes génitaux. Le médecin qui refuse l'explication scythe (qui met en valeur une relation spéciale avec une divinité) ajoute un autre méfait, propre aux Anariées et également dû à leur pratique de l'équitation. Non seulement certains se font mal et se soignent mal mais, par ailleurs, cette pratique les oblige à porter des pantalons qui les empêche de glisser la main à leurs parties génitales. Par conséquent, si les Anariées sont infertiles, ce n'est pas faute de semence, mais faute de pouvoir se masturber. Dans ce passage, c'est l'impuissance mécanique qui est visée.

Les Scythes associent pour leur part ladite impuissance (qui se confond dans les explications du médecin avec l'infertilité) à « la divinité », une interprétation erronée selon le médecin. Quelle est cette divinité ? Aphrodite est attendue, non seulement à cause du texte d'Hérodote, mais également parce qu'elle est précisément concernée par les questions de virilité, au sens génésique<sup>51</sup>. Les Scythes l'incriminent, peut-on penser, car elle ne leur octroie pas ce qui relève de son domaine d'intervention.

En comparant les divers éléments de ce dossier le lecteur est frappé par l'incohérence générale de la présentation qui est faite des Énarées/Anariées et par les tentatives des auteurs grecs pour donner des explications à une situation qui, étrange à leurs yeux, devient énigmatique pour nous. Que retient-on ? Les Scythes *androgunoi* sont des individus en contact avec une divinité, que les Grecs nomment Aphrodite : ce sont des individus pieux, voire dotés de capacités divinatoires, médiateurs entre la déesse et les hommes. Les *androgunoi* scythes ont des caractéristiques de genre floues aux yeux des Grecs, qui sont ici les observateurs. Il n'est pas certain que ce soit le cas aux yeux des Scythes. Les caractéristiques des androgynes sont interprétées de manière tantôt positive, tantôt négative. Du point de vue scythe, la description est plutôt positive : ils sont riches, nobles et prestigieux ; le lien avec la divinité est présenté comme une cause (τήν

---

<sup>51</sup> G. PIRONTI, *Entre ciel et guerre. Figures d'Aphrodite en Grèce ancienne*, suppl. Kernos, Liège, 2007, p. 175.

αίτιην)<sup>52</sup>, et non comme une punition. Du point de vue grec, ils sont féminisés (ἀνδρόγυνοι, θήλειαν νοῦσον, στολήν γυναικείην, ἀνανδρείην, γυναικίζουσί, μετὰ τῶν γυναικῶν) ce qui signifie souvent, dans les représentations grecques classiques, dévalorisés<sup>53</sup>. Le passage sur les Énarées scythes met en valeur la coexistence de deux discours différents, relevant de deux contextes discursifs distincts : de nature plutôt ethnographique, l'un fait une large place aux récits locaux, même si leur signification n'est pas toujours comprise ; l'autre, de nature plutôt technique et orienté vers la description des maladies et l'analyse de leurs causes dans une réflexion d'ordre médical, est centré sur l'énumération de thérapies. Il ne s'agit pas de savoir quel discours est le plus juste mais de souligner la discordance entre les interprétations d'un même phénomène. Pour Marie Delcourt, les Énarées étaient des sortes de chamanes, et c'est le rationalisme des Grecs qui les traitait comme des individus frappés de maladie, un peu comme, si nous osions le parallèle, les colons britanniques traitaient les Hijras indiens<sup>54</sup>. Le rationalisme incriminé n'est probablement pas « grec », mais spécifique au traité hippocratique lui-même dont les idées ont pu être reprises, sous une forme moins affirmative, par Hérodote. Cet exemple montre bien qu'un certain type de discours, qui a ses propres objectifs énonciatifs, peut proposer des lectures de genre différentes de ce qui se trouve habituellement dans l'éloquence classique. La dernière occurrence du terme *androgynos*, repérée dans un texte du V<sup>e</sup> siècle, le traité *Du Régime*, offre un cas comparable.

#### LES ANDROGYNES DU *RÉGIME* : DES INDIVIDUS COMME LES AUTRES

Le traité *Du Régime* est conservé dans le corpus hippocratique et daté de la fin du V<sup>e</sup> siècle<sup>55</sup>. Il s'intéresse à la question de la diététique, c'est-à-dire aux différentes manières de soigner par les aliments et les exercices. Dans le livre I, l'auteur propose une sorte d'anthropologie d'inspiration présocratique appliquée à l'embryologie. Il cherche à donner les raisons de la

<sup>52</sup> [Hippocrate], *Airs, Eaux, Lieux*, 22, 2.

<sup>53</sup> Sur l'association entre femmes et esclaves, voir V. SEBILLOTTE CUCHET « Nations en guerre, individus pacifistes : la paix comme lecture critique de l'idéologie civique chez Hérodote », dans *Paroles de paix en temps de guerre*, S. CAUCANAS, R. CASALS et N. OFFENSTADT éd., Toulouse, 2006, p. 93-105. Au V<sup>e</sup> siècle, les composés féminins caractérisant des hommes sont le plus souvent dévalorisants, surtout lorsque leur emploi survient dans un contexte de guerre ou de résistance face à des dominations exercées par d'autres hommes.

<sup>54</sup> M. DELCOURT, *Hermaphrodite*, *op. cit.*, p. 60-62.

<sup>55</sup> [Hippocrate], *Du Régime*, I, 28-29 (édition et traduction R. JOLY, *Hippocrate, Œuvres complètes*, t. VI, 1 : *Du Régime* [1967], Paris, CUF, 2003). Voir J.-B. BONNARD, *Le Complexe de Zeus*, Paris, 2004, notamment p. 155-160.

diversité d'apparence des individus en exposant tous les cas possibles, selon lui, d'appariement des semences lors de la conception. Pour examiner ces cas, trois critères entrent en ligne de compte : l'origine de la semence (vient-elle du père ou de la mère ?), la qualité de la semence (est-elle mâle ou femelle ?), enfin la force de celle-ci (est-elle forte ou faible ?). L'appréciation de ce dernier critère est délicate car, d'une part, la semence mâle est d'emblée considérée comme plus forte que la semence femelle et que, d'autre part, la quantité reste un facteur déterminant. Ainsi, la semence femelle, faible par nature, peut, si elle est plus abondante, l'emporter sur la semence mâle. C'est en faisant jouer ensemble les trois critères qu'apparaissent des hommes et des femmes aux profils de genre variés. Parmi ces profils, les androgynes sont introduits et définis comme des individus mâles, issus d'un mélange de semence féminine et masculine : « Si l'élément mâle vient de la femelle et l'élément femelle de l'homme, mais que le mâle l'emporte, il se développe de la même façon que précédemment et l'élément femelle dépérit. Ces hommes sont efféminés et sont appelés ainsi à juste titre<sup>56</sup>. »

Lorsque la semence masculine l'emporte sur la semence féminine, ce sont des mâles qui naissent, mais lorsque cette semence masculine vient de la mère, ces mâles développent un caractère féminin. Ils sont alors désignés comme des *androgonoi*. Le raisonnement est identique pour les filles : une fille dont le sexe est déterminé par la semence féminine venant de son père, semence plus forte que la semence masculine venant de sa mère, est désignée comme « virile » (*andreia*)<sup>57</sup>. Dans les sources grecques classiques, le terme d'androgyné est toujours réservé aux garçons. Dans les deux cas, garçon androgyné et fille virile, le sexe et le genre ne sont pas en adéquation mais se complètent. En effet, si les individus androgynes et les femmes viriles ont des genres hétérogènes (composés de masculin et de féminin), c'est parce que la semence qui l'a emporté provient du parent de sexe opposé. Nulle part le texte ne parle d'inversion, et rien dans le traité ne permet de parler à leur propos d'une dévalorisation. Surtout, le traité affirme l'existence de deux sexes, mâle et femelle, portés par des semences sexuelles, et affirme l'existence d'un *continuum* de genre : un individu peut être plus ou moins viril et plus ou moins féminin car, bien souvent, le genre combine des caractéristiques féminines et masculines.

<sup>56</sup> [Hippocrate], *Du Régime*, XXVIII, 4 : Ἦν δὲ ἀπὸ μὲν τῆς γυναικὸς ἄρσεν ἀποκριθῆ, ἀπὸ δὲ τοῦ ἀνδρὸς θῆλυ, κρατήσῃ δὲ τὸ ἄρσεν, αὔξεται τὸν αὐτὸν τρόπον τῷ προτέρῳ· τὸ δὲ μειοῦται γίνονται δὲ οὗτοι ἀνδρόγυνοι καὶ καλεῖνται τοῦτο ὀρθῶς (édition et traduction R. JOLY, Paris, CUF, 1967).

<sup>57</sup> [Hippocrate], *Du Régime*, XXIX, 1 : « Si l'élément femelle vient de l'homme et l'élément mâle de la femelle, mais que la femelle l'emporte, il se développe de la même façon. Ces femmes sont plus audacieuses que les précédentes et sont appelées viriles (ἀνδρεῖται ὀνομάζονται). »

L'individu idéal, au sens hyperbolique, c'est-à-dire celui qui surpasse les autres en qualité d'âme (*psyché*) – tel est le terme employé dans le traité – est issu de deux semences, paternelle et maternelle, de même qualité, donc de deux semences mâles ou de deux semences femelles. L'existence d'un tel individu est donc liée au fait qu'un de ses parents ait pu produire une semence inverse à son propre sexe. Soit le père a fourni une semence femelle complétant celle venue de la mère, soit la mère a fourni une semence mâle complétant celle du père. Si c'est la mère qui a donné une semence mâle complétant la semence également mâle venant du père, on aura un homme particulièrement brillant. Si c'est le père qui a donné une semence femelle complétant celle apportée par la mère, l'enfant deviendra une femme magnifique. Tout ce passe donc comme si, pour enfanter de très beaux enfants, il fallait, pour un homme (le père), posséder une part de féminin et, pour la femme (la mère), une part de masculin. La condition n'est pas suffisante, mais elle est nécessaire. Les produits de telles unions ont un genre homogène, uniquement constitué par du féminin (deux semences femelles) ou du masculin (deux semences mâles), et ce genre est en accord avec le sexe car il l'a déterminé.

L'individu médian, la norme au sens du juste milieu, la moyenne d'âme, est celui dont le sexe est en adéquation avec son genre, lequel est déterminé par le parent du même sexe. Chaque parent a, dans ce cas, fourni une semence conforme à son sexe, et celle qui l'emporte en force fournit un individu de sexe et de genre correspondant. Statistiquement, ce cas présenté comme médian, d'un homme simplement viril et d'une femme simplement féminine, représente peut-être un tiers des individus. Ces individus ont un sexe en accord avec leur genre, mais celui-là est hétérogène puisqu'il comporte aussi des caractéristiques de l'autre genre, la semence forte (mâle ou femelle) ayant été mélangée à la semence faible (mâle ou femelle). Ces individus, au genre conforme au sexe, ne constituent donc pas une « norme » statistique ni idéale, mais simplement une situation intermédiaire.

On remarquera qu'il manque une hypothèse, celle où la semence mâle venue du père et la semence femelle venue de la mère sont d'égale force. Le mâle l'emporte sur la femelle, sauf si celle-ci est plus abondante. C'est précisément ce cas qui n'est pas évoqué par le traité. L'hypothèse, toute théorique, aurait pu donner lieu à des androgynes au sens moderne, ou à des « intersexes », c'est-à-dire à des individus au sexe indéterminé car présentant ce que l'on considère généralement comme des « anomalies » génitales, aucune semence n'ayant pu l'emporter sur l'autre. Il est intéressant de constater que, pour le médecin, on ne saurait être que de l'un ou l'autre sexe. L'hypothèse théorique étant considérée comme impossible, elle n'a pas lieu d'être évoquée. Ce détail montre bien que le texte fonctionne comme une étiologie, médicale ou biologique, qui vise à expliquer une réalité, en l'occurrence la diversité des manières d'être homme et femme, ce que les

spécialistes appellent l'hétérogénéité ou la fluidité du genre. La variété des caractéristiques masculines et féminines des individus reste encadrée par la binarité des sexes, qui est un postulat non remis en cause<sup>58</sup>. Il est difficile de statuer sur la représentativité de tels énoncés développés dans les traités hippocratiques puisque ceux-là se présentent parfois, et c'est le cas *Du Régime*, comme des recherches originales<sup>59</sup>.

Dans le traité *Du Régime*, comme chez Hérodote à propos des *androgunoi* scythes, les exposés sont descriptifs et recensent, sans jugement de valeur, la gamme des possibles dans la nature et dans les manières de vivre. Ils attestent qu'au V<sup>e</sup> siècle avant J.-C., certaines représentations de l'androgynisme ne coïncident pas avec les stéréotypes d'une masculinité ridiculisée qui ont cours dans la documentation attique, judiciaire ou politique du IV<sup>e</sup> siècle et sont appelés à dominer la production post-classique, notamment celle des lexicographes. D'autres régimes de genre coexistent, selon lesquels il est normal de voir des hommes efféminés ou des femmes viriles, ces types anthropologiques s'expliquant simplement par la diversité de la nature ou par l'extraordinaire des pratiques et des accidents de la vie. Conclura-t-on de cette différence de traitement des androgynes, entre le V<sup>e</sup> et le IV<sup>e</sup> siècle, à une normalisation des identités de genre qui se serait produite à partir du milieu du IV<sup>e</sup> siècle et qui se serait renforcée chez Plutarque dans le cadre d'une moralisation politico-sexuelle ? Il serait bien imprudent de répondre par l'affirmative, et ceci pour plusieurs raisons. Tout d'abord, nous disposons de trop peu d'éléments pour reconstituer ce qui serait une évolution continue entre le V<sup>e</sup> siècle et les époques post-classiques. Par ailleurs, il serait bien simpliste de croire en une homogénéité des représentations, pour chaque séquence chronologique, et d'ignorer la contrainte majeure imposée par les choix énonciatifs propres à chaque

---

<sup>58</sup> A. FAUSTO-STERLING, *Sexing the Body, Gender Politics and the Construction of Sexuality*, New York, 2000, retrace de manière passionnante l'histoire moderne de la binarité des sexes, souvent pensée comme une construction récente. Or les sources antiques montrent que cette binarité est déjà affirmée dans les traités techniques, médico-philosophiques. En revanche, le fait qu'il n'y ait pas de questionnement sur les « intersexes » montre que le sujet n'intéresse pas la société dans son ensemble, bien plus mobilisée sur les questions de genre, ce qui différencie radicalement cette époque de la société occidentale moderne. Sur cette conception binaire des sexes dès l'Antiquité grecque, voir aussi la brillante synthèse de B. HOLMES, *Gender : Antiquity and Its Legacy*, à paraître.

<sup>59</sup> [Hippocrate], *Du Régime*, I, 3 : « Pour ma part, donc, je reprendrai à mon compte, comme je l'ai dit, les affirmations exactes ; pour ce qui est des erreurs, j'exposerai la réalité des faits ; quant aux points qu'aucun de mes prédécesseurs n'a même essayé d'exposer, je montrerai aussi leur vraie nature (Ἐγὼ γοῦν, ὥσπερ εἶπον, τοῖσι μὲν ὀρθῶς εἰρημένοισι προσομολογήσω· τὰ δὲ μὴ ὀρθῶς ἐγνωσμένα δηλώσω ὁμοῖά τινά ἐστιν· ὁμοῖα δὲ μὴδὲ ἐπεχειρήσε μηδεὶς τῶν πρότερον δηλώσαι, ἐγὼ ἐπιδείξω καὶ τὰυτὰ ὁμοῖα ἐστὶ). » Je remercie Brooke Holmes d'avoir attiré mon attention sur ce passage.

auteur et à chaque genre discursif ; enfin, des indices témoignent de la pérennité d'une représentation positive de l'androgynie. Nous présenterons ici l'exemple le mieux documenté, l'inscription de Salmakis trouvée à Halicarnasse et qui, à l'époque hellénistique, met en avant un androgynie particulièrement valorisé dans sa cité, Hermaphrodite.

## Hermaphrodite à Halicarnasse, des honneurs pour un androgynie

L'inscription dite de Salmakis a été découverte par les autorités turques en 1995 à Kaplan Kalesi, ou Salmakis, sur un promontoire s'avancant vers la mer, au Sud-Ouest du port d'Halicarnasse. L'inscription gravée sur un bloc de 133,4 cm de large et de 51,2 cm de haut, porte plus de 60 lignes de texte composées de lettres de 1 cm de haut et disposées sur deux colonnes. Le bloc a été découvert dans son contexte archéologique : il appartient à un mur considéré comme faisant partie du sanctuaire d'Aphrodite et d'Hermès, situé, selon Vitruve (qui écrit au I<sup>er</sup> siècle avant J.-C.), près de la source Salmakis<sup>60</sup>. L'inscription proprement dite se présente comme un poème sous la forme d'un catalogue racontant la fondation d'Halicarnasse, ses légendes d'origine et dressant la liste des fiertés (*to timion*) « nationales » de la cité. Ces fiertés sont souvent connues par ailleurs (chez Hérodote par exemple) et énumérées ici par un auteur anonyme qui fait de la déesse Aphrodite l'énonciatrice du poème. La datation de la composition est débattue et les hypothèses oscillent entre la fin du II<sup>e</sup> siècle et le début du I<sup>er</sup> siècle avant J.-C.<sup>61</sup>. Ce poème a naturellement suscité un très grand intérêt de la part des chercheurs spécialistes d'histoire culturelle ou d'histoire des religions et nous ne prétendons pas fournir une nouvelle lecture du document<sup>62</sup>. Nous voudrions seulement nous intéresser aux vers 15-22 qui

<sup>60</sup> S. ISAGER, « The Pride of Halikarnassos. *Editio princeps* of an Inscription from Salmakis », *ZPE*, 123 (1998), p. 1-23, repris dans *The Salmakis Inscription and Hellenistic Halikarnassos*, S. ISAGER et P. PEDERSEN éd., Odense, 2004, p. 217-237, après une nouvelle édition du texte par H. LLOYD-JONES, « The Pride of Halicarnassus », *ZPE*, 124 (1999), p. 1-14. Pour la localisation du sanctuaire et de la source de Salmakis, cf. Vitruve, II, 8, 11.

<sup>61</sup> C'était l'hypothèse de S. ISAGER, « The Pride of Halikarnassos », *op. cit.*, qui a été réassurée par G. B. D'ALESSIO, « Some Notes on the Salmakis Inscription », dans *The Salmakis Inscription*, *op. cit.*, p. 43-57, en particulier p. 51.

<sup>62</sup> Voir, en dernier lieu, la contribution de V. PIRENNE DELFORGE, « La Voix d'Aphrodite, le rôle d'Hermaphrodite et la *timè* d'Halicarnasse », dans *Dans le laboratoire de l'historien des religions. Mélanges offerts à Philippe Borgeaud*, F. PRESCENDI et Y. VOLOCHINE éd., Genève, 2011, p. 328-344. L'article renvoie à l'ensemble de la bibliographie antérieure (p. 328, n. 4).

mettent en scène le personnage d'Hermaphrodite, car ils le font d'une manière très positive qui contraste avec les représentations convenues de l'androgynisme que nous avons évoquées plus haut pour le IV<sup>e</sup> siècle et pour la période postérieure à l'inscription. Dans la perspective retenue, le passage par ce jeune héros fournit en effet un indice précieux plaçant pour une continuité dans la valorisation des caractéristiques positives associées à l'*androgonos* et repérées au V<sup>e</sup> siècle.

#### HERMAPHRODITE, PARADIGME DE L'ANDROGYNE DÉVIRILISÉ

Dans la tradition grecque, *androgonos* et *hermaphroditos* sont souvent présentés comme synonymes<sup>63</sup>, et cette équivalence est explicitée par Ovide au début du I<sup>er</sup> siècle de notre ère<sup>64</sup>. Dans son récit, Hermaphrodite, fils d'Aphrodite et d'Hermès, a été élevé dans une grotte de l'Ida par les Naïades et, arrivé à l'âge de la puberté, s'en va parcourir le monde. Il arrive à Halicarnasse où il est aperçu par la nymphe Salmakis qui tombe follement amoureuse de lui. Il la repousse. Elle se cache. Se croyant seul, il se baigne dans une source qui jaillit à cet endroit. La nymphe le rejoint et l'étreint en émettant le souhait de rester toujours unie à lui. Quand Hermaphrodite sort de l'eau, il est devenu le personnage bisexué que nous connaissons grâce au célèbre *Hermaphrodite endormi*, sculpture romaine de la même époque<sup>65</sup>. Il maudit la source de sa nouvelle voix, « qui n'est pas celle d'un homme » (*non viri*), et demande à ses parents divins de faire en sorte que quiconque s'abreuve à cette source perde son caractère viril et devienne donc *semivir* (v. 386). Cette version infamante et émoullente de la source Salmakis contient une forte connotation de débauche sexuelle, avec l'emploi de l'adjectif *infamis* (v. 285). La *mollitia* (v. 286 et 386) caractérise en effet un manque de masculinité sociale correspondant assez bien au type de l'*androgonos* stigmatisé dans les tribunaux et dans la comédie politique du IV<sup>e</sup> siècle athénien<sup>66</sup>. Cette version de l'origine d'Hermaphrodite et du caractère de la source Salmakis semble avoir dominé la culture gréco-romaine transmise par les lexicographes, même si des auteurs comme Strabon et Vitruve se sont employés à la critiquer<sup>67</sup>. Vitruve, en particulier,

<sup>63</sup> Voir ici même les références citées en n. 1 et 7, et, en particulier, la Souda, s. v. Ἄνδρογύνος : ὁ Διόνυσος, ὡς καὶ τὰ ἀνδρῶν ποιῶν καὶ τὰ γυναικῶν πάσχω. ἢ ἄνανδρος, καὶ ἑρμαφροδίτος, καὶ Ἄνδρογόνων, ἀσθενῶν, γυναικῶν καρδίας ἔχόντων (édition Adler).

<sup>64</sup> Ovide, *Métamorphoses*, IV, 285-388.

<sup>65</sup> *L'Hermaphrodite endormi*, II<sup>e</sup> siècle après J.-C., Musée du Louvre, collection Borghèse.

<sup>66</sup> Sur la *mollitia* en contexte romain, voir F. DUPONT et T. ELOI, *L'érotisme masculin dans la Rome antique*, Paris, 2001, p. 89-95.

<sup>67</sup> Strabon conteste que la *malakia* et l'*akolasia* attribuées à la source viennent de l'air ou de l'eau. Selon lui, c'est le luxe (*truphê*) des habitants du lieu qui en est responsable : καὶ ἡ Σάλμακας κρήνη,

se démarque de la version d'Ovide. « Une fausse croyance veut que ceux qui boivent à cette fontaine deviennent la proie d'amours morbides (*venerio morbo*) » et il précise ailleurs : « Que cette eau en effet rende alangui et impudique (*molles et impudicos*) est impossible<sup>68</sup>. »

Malgré ces voix discordantes, l'Hermaphrodite de Salmakis a la réputation, dans la tradition poétique de la culture impériale gréco-romaine, d'être un efféminé, de se complaire dans les plaisirs, parmi lesquels, les plaisirs sexuels. Rappelons que l'individu Hermaphrodite est connu ailleurs qu'à Halicarnasse, notamment à Athènes, et ceci dès le IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C.<sup>69</sup>. C'est au I<sup>er</sup> siècle avant J.-C. qu'il est, pour la première fois dans nos sources, désigné comme fils d'Hermès et d'Aphrodite et, plus important, qu'il est décrit comme un être doublement sexué et doublement « genré », une caractéristique que Diodore de Sicile reconnaît être appréciée de manière ambivalente à son époque. Ce faisant, Diodore rassemble autour du personnage les motifs présents à la fois chez Hérodote à propos des devins scythes androgynes et dans les sources comiques et politiques du IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C.<sup>70</sup>. À Halicarnasse, l'ambivalence de ce traitement a disparu : Hermaphrodite est un bel et bénéfique androgyne.

---

διαβεβλημένη οὐκ οἶδ' ὁπόθεν ὡς μαλακίζουσα τοὺς πίνοντας ἀπ' αὐτῆς. ἔοικε δ' ἡ τρυφή τῶν ἀνθρώπων αἰτιάσθαι τοὺς ἀέρας ἢ τὰ ὕδατα· τρυφῆς δ' αἴτια οὐ ταῦτα, ἀλλὰ πλοῦτος καὶ ἡ περὶ τὰς διαίτας ἀκολασία (XIV, 2, 16).

<sup>68</sup> Vitruve, II, 8, 12.

<sup>69</sup> Sur ces antécédents, voir le rappel récent de J. N. BREMMER « Zeus' Own Country : Cult and Myth in the Pride of Halicarnassus », dans *Antike Mythen. Medien, Transformationen und Konstruktionen*, U. DILL et C. WALDE éd., Berlin, 2009, p. 292-312, en particulier p. 299-302, où il discute la thèse de Christiane Sourvinou-Inwood qui défend l'idée d'une reconstruction des significations du mythe d'Hermaphrodite par les Halicarnassiens qui ont commandité l'inscription (C. SOURVINOU-INWOOD, « Hermaphroditos and Salmakis : the Voice of Halicarnassos », *op. cit.*, p. 59-84). Voir déjà A. AJOOTIAN, « The Only Happy Couple. Hermaphroditos and Gender », dans *Naked Truths. Women, Sexuality and Gender in Classical Art and Archaeology*, A. O. KOLOSKI-OSTROW et C. L. LYONS éd., Londres et New York, 1997, p. 220-241, en particulier p. 221.

<sup>70</sup> Diodore de Sicile, IV, 6, 5 : « Les uns disent que c'est un dieu, qu'il se manifeste de temps en temps parmi les hommes et qu'il est né avec un corps marqué de la double nature masculine et féminine, en ce sens que son corps a le charme et la délicatesse qui siéent à une femme, et la virilité et l'énergie d'un homme. D'autres disent que ceux qui révèlent des natures de cette sorte sont des monstres qui apparaissent rarement et qui annoncent tantôt des malheurs, tantôt des biens (τοῦτον δ' οἱ μὲν φασιν εἶναι θεὸν καὶ κατὰ τινὰς χρόνους φαίνεσθαι παρ' ἀνθρώποις, καὶ γεννᾶσθαι τὴν τοῦ σώματος φύσιν ἔχοντα μεμιγμένην ἐξ ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς· καὶ τὴν μὲν εὐπρέπειαν καὶ μαλακότητα τοῦ σώματος ἔχειν γυναικί παρεμφερῆ, τὸ δ' ἀρρενωπὸν καὶ δραστηκὸν ἀνδρὸς ἔχειν [τὰ δὲ φυσικὰ μόρια συγγενᾶσθαι τούτῳ καὶ γυναικὸς καὶ ἀνδρός]· ἔνιοι δὲ τὰ τοιαῦτα γένη ταῖς φύσεσιν ἀποφαίνονται τέρατα ὑπάρχειν, καὶ γεννώμενα σπανίως προσημαντικὰ γίνεσθαι ποτὲ μὲν κακῶν ποτὲ δ' ἀγαθῶν) » (traduction L. BRISSON). Voir L. BRISSON, *Le Sexe incertain. Androgynie et hermaphrodisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, *op. cit.*, p. 53, et, sur le thème d'une androgynie

## LA VOIX D'APHRODITE GLORIFIANT HERMAPHRODITE

Dans l'épigramme de Salmakis, Hermaphrodite est en effet cité dans la liste des fiertés de la cité d'Halicarnasse. Les vers 15 à 22 qui lui sont consacrés sont encadrés par un passage vantant l'hospitalité de la cité pour le jeune Zeus et par un développement chantant les exploits de Bellérophon. Aphrodite, locutrice du poème, tient les propos suivants :

τὸν τ' ἔρατὸν μακάρεσσιν αἰειδόμενον παρὰ χεῦμα  
 Σαλμακίδος γλυκερὸν νασσαμένη σκόπελον  
 νύμφης ἱμερτὸν κατέχει δόμον, ἥ ποτε κοῦρον  
 ἡμέτερον τερπναῖς δεξαμένη παλάμαις  
 Ἑρμαφρόδιτον θρέψε πανέζοχον, ὃς γάμον εὔρεν  
 ἀνδράσι καὶ λέχεα πρῶτος ἔδησε νόμῳ,  
 αὐτὴ τε σταγόνων ἱεροῖς ὑπὸ νάμασιν ἄντρου  
 πρηύνει φάτων ἀγριόεντα νόον.

« Établie sur le promontoire célébré comme cher aux Bienheureux, près des douces eaux de Salmakis, elle abrite la charmante demeure de la nymphe, celle qui, un jour, reçut notre enfant dans ses bras cajoleurs et éleva le tout excellent Hermaphrodite, qui inventa le mariage pour les hommes et, le premier, lia les couches nuptiales à la loi, tandis qu'elle-même, par les flots sacrés qui s'écoulent de son antre, apaise l'esprit sauvage des humains<sup>71</sup>. »

Contrairement à la tradition rapportée par Ovide, la nymphe ne désire ni ne viole le jeune homme, mais le nourrit et agit avec lui comme une kourotrophe<sup>72</sup>. Quant à Hermaphrodite, il est devenu le fondateur des liens légaux du mariage. Sur le site même de la source, se déroulent toujours, indique l'épigramme, des bains rituels destinés à « civiliser » les esprits sauvages. Tout ceci se fait sous le patronage de la divinité Aphrodite qui se décrit elle-même comme la mère de l'enfant Hermaphrodite<sup>73</sup>.

Le mariage comme domaine d'intervention de la déesse, même s'il peut surprendre, ne fait donc ici aucun doute. Vinciane Pirenne-Delforge a montré de façon très convaincante comment l'épithète *Schoinitis*, appliquée

---

divine positive, appuyée sur le mythe de Tirésias, p. 51-54, et *Id.*, *Le mythe de Tirésias : essai d'analyse structurale*, Leyde, 1976.

<sup>71</sup> V, 15-22, traduction V. PIRENNE DELFORGE, « La Voix d'Aphrodite », *op. cit.*, p. 338.

<sup>72</sup> C. SOURVINO-UWOOD, « Hermaphroditos and Salmakis: the Voice of Halikarnassos », *op. cit.*, p. 59-84, en particulier p. 71-72.

<sup>73</sup> Sur les rituels liés au mariage et se déroulant dans le sanctuaire d'Aphrodite, voir la belle analyse de R. GAGNÉ « What is the Pride of Halikarnassos ? », *Classical Antiquity*, 25 (2006), p. 1-33, en particulier p. 4-6.

dans le poème à Aphrodite, peut souligner entre autres significations, cet investissement de la *mixis* érotique sur laquelle règne la déesse, réinvesti dans le cadre légal des liens du mariage<sup>74</sup>. Cette inscription vient donc confirmer, et c'est ce qui nous intéresse particulièrement, ce que certaines recherches avaient déjà montré de manière isolée, à savoir qu'Hermaphrodite intervient particulièrement dans la sphère du mariage<sup>75</sup>. Il en est l'inventeur et reste attaché à la source de la nymphe, séjour de son enfance, où sont encore pratiqués à l'époque de l'épigramme les rites nuptiaux des jeunes gens d'Halicarnasse. Il est possible que son nom double, formé de celui de son père Hermès et de sa mère Aphrodite, soit un signe de la valeur légale donnée à l'union matrimoniale<sup>76</sup>. Nous pensons cependant, au vu des témoignages du V<sup>e</sup> siècle sur l'*androgunos*, qu'Hermaphrodite est précisément celui qui, par sa nature plus que par son nom, peut mieux que quiconque symboliser l'union hétérosexuelle, celle d'un homme et d'une femme. En effet, Hermaphrodite est un androgyne, c'est-à-dire un jeune homme caractérisé par une part de féminin, conformément à l'usage grec du mot qui ne laisse planer aucun doute sur le sexe de celui qui est désigné ainsi<sup>77</sup>. Il incarne, si l'on peut dire, l'Androgyne du mythe d'Aristophane, dans une version cette fois divine et anthropomorphisée.

Renaud Gagné évoque très judicieusement les rituels de travestissement qui semblent accompagner certaines noces antiques et que mentionne le seul Plutarque. Ces rites pourraient signifier, davantage qu'une « inversion logique<sup>78</sup> », une addition des signes du masculin et du féminin dans une célébration du mariage. Ainsi en irait-il par exemple de la barbe postiche que doivent porter les jeunes mariées à Argos, du vêtement masculin que revêtent celles de Sparte, ou des habits féminins portés par les mariés de

---

<sup>74</sup> V. PIRENNE DELFORGE, « La Voix d'Aphrodite », *op. cit.*, p. 341-343, contre l'interprétation topographique de l'épithète qui pourrait localiser un marais où poussent les joncs : J. N. BREMMER, « Zeus' Own Country », *op. cit.*, p. 293.

<sup>75</sup> Ces éléments sont rassemblés dans C. SOURVINOU-INWOOD, « Hermaphroditos and Salmakis : the Voice of Halicarnassos », *op. cit.*, p. 59-84, particulier p. 60.

<sup>76</sup> C'est l'interprétation de V. PIRENNE-DELFORGE, « La Voix d'Aphrodite », *op. cit.*, p. 340 et 344, alors que d'autres spécialistes (R. GAGNÉ, « What is the Pride of Halicarnassus ? », *op. cit.*, p. 19-23 et C. SOURVINOU INWOOD, « Hermaphroditos and Salmakis », *op. cit.*, p. 62-69) évoquent la fusion entre l'élément indigène (carien) et grec.

<sup>77</sup> Nous distinguons donc le sens moderne d'androgyne, individu à la fois homme et femme, du sens grec classique qui signifie homme féminin, et persistons donc à penser, contrairement à V. PIRENNE-DELFORGE, « La Voix d'Aphrodite », *op. cit.*, p. 339-340, que, pour les Grecs, Hermaphrodite pouvait être une figure d'*androgunos*.

<sup>78</sup> C'est l'interprétation traditionnelle depuis l'article de P. VIDAL-NAQUET, « Le chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne » (1968), dans *Id.*, *Le chasseur noir*, Paris, 1981, p. 151-174, en particulier p. 162-168.

Cos, tout près d'Halicarnasse<sup>79</sup>. Rappelons ici que le rituel semble s'adresser aux seuls hommes (*andrasi*, v. 20), conformément à la nature de celui qui, avec Aphrodite *Schoinitis* et la nymphe Salmakis, patronne le lieu. Ces hommes sont jeunes, comme leur patron Hermaphrodite, présenté à l'âge du *kouros*, c'est-à-dire un état de jeunesse déjà sexué. Dans nombre de sources grecques, cet état juvénile est traditionnellement caractérisé par du féminin ou par la *malakia* – la tendresse au sens physique du terme. Le *malakos* signifie alors moins l'« efféminé », sens péjoratif retenu par un certain nombre de lexicographes<sup>80</sup>, que le « jeune adolescent (*antipais, meirakion*) » plein d'audace et d'intelligence et, par conséquent, à l'âge des exploits guerriers<sup>81</sup>. On peut donc être, dans le monde grec, à la fois tendre et viril.

La double nature d'Hermaphrodite peut servir tout autant à symboliser l'alliance légale du père et de la mère dans le mariage, à exprimer la fusion des Cariens et des Grecs installés à Halicarnasse, qu'à figurer la participation du masculin et du féminin dans l'érotique hétérosexuelle qui sous-tend l'union matrimoniale. Chez Platon, avant d'être l'individu dévirilisé que stigmatisent les orateurs et les auteurs comiques, l'androgyné est un individu symbolisant le désir hétérosexuel. C'est de lui que proviennent les hommes attirés par les femmes et les femmes attirés par les hommes. Chez Hérodote, les androgynes sont des hommes à l'apparence, physique ou comportementale, de femmes. Ce sont également des individus qui sont parfois honorés et respectés, dotés d'un rôle social précisément mis en relation avec la divinité que les Grecs nomment Aphrodite. Enfin, dans certains traités hippocratiques, les androgynes sont des mâles qui ont des caractéristiques dites féminines, car ils sont marqués par la semence maternelle, cette semence mâle que leur mère leur a transmis et qui a dominé celle du père. Comme l'androgyné du traité *Du Régime* qui tient son sexe mâle de sa mère, à Halicarnasse, Hermaphrodite est entièrement du

<sup>79</sup> Argos : Plutarque, *Vertus de femmes*, 245C-F ; Sparte : Plutarque, *Lycurque*, XV ; Cos : Plutarque, *Questions grecques*, 304C. Voir à ce propos R. GAGNÉ, « What is the Pride of Halicarnassus ? », *op. cit.*, p. 8.

<sup>80</sup> Photius, *Lexicon*, s.v. *gunnis* : *androgynos, malakos* (édition Naber).

<sup>81</sup> Aristodèmes de Cumes est, chez Plutarque (*Vertus de femmes*, 261D), un *malakos* plein de vigueur et d'endurance qui accomplit beaucoup d'exploits guerriers, avant de devenir, adulte, le tyran que la tradition a retenu. Voir à ce propos les remarques de S. KEFALLONITIS, « Sur le surnom *Malakos* d'Aristodème de Cumes », samedi 16 janvier 2010, au séminaire de l'atelier de recherche EFiGiES Antiquité, Paris. Pour une étude de la jeunesse masculine dans son association à des caractéristiques que les Grecs associaient également aux femmes adultes, voir G. FERRARI, *Figures of Speech. Men and Maidens in Ancient Greece*, Chicago et Londres, 2002, en particulier p. 132-136 ; V. SEBILLOTTE CUCHET, « Représenter les sexes. Images et genres dans l'Antiquité grecque », *Perspective*, 4 (2007), p. 626-648, en particulier p. 635-637.

côté de sa mère : alors que l'épigramme est située sur le mur du sanctuaire d'Aphrodite et d'Hermès, le poème n'évoque que la mère, et non le père.

Ces quelques vers, sans doute produits dans un cadre civique<sup>82</sup>, mettent en avant une tradition se rapportant à Halicarnasse et à Hermaphrodite, voire à l'androgynie, différente de celle que nous a transmise par la culture littéraire. Ils traduisent, de manière forte, la pérennité du motif de l'homme féminin proche des dieux. Ce motif peut à la fois symboliser l'origine entendue comme totalité (car constituée à la fois de masculin et de féminin)<sup>83</sup>, la médiation entre l'humain et le divin<sup>84</sup>, ou encore, comme les exemples produits ici le montrent, le caractère socialement valorisé de l'alliance du masculin et du féminin. Cette alliance est positive à la fois lorsqu'elle s'exprime au niveau de l'individu (et les exemples connus concernent majoritairement des individus mâles), mais elle l'est sans doute encore plus lorsque, rendue effective par le mariage des jeunes, elle symbolise la pérennité du corps civique.

\* \* \*

Ces remarques montrent assez que l'androgynie, ou homme féminin, ne correspond pas systématiquement à ce que l'on désignerait comme un « mauvais genre », y compris à la fin de l'époque hellénistique. Les motifs contradictoires coexistent dans la culture antique sans qu'ils s'agissent de motifs marginaux et encore moins de motifs orientaux<sup>85</sup>. Le choix de Plutarque fut celui de la culture politico-judiciaire de la cité classique, athénienne, du IV<sup>e</sup> siècle. Ce choix fut partagé par d'autres, même si le traitement est probablement plus ambivalent que ce que l'on affirme souvent – les auteurs pouvaient tourner les idées reçues en dérision –, et fut repris par les lexicographes. Il est resté le nôtre, celui d'un mauvais genre, celui de l'efféminé dévirilisé vouant son corps aux plaisirs, notamment sexuels, et tout particulièrement avec des mâles. Pourtant, dans d'autres

<sup>82</sup> La très belle facture des lettres gravées incite à voir dans cette inscription une commande civique, ce qui est conforme à la tradition des éloges « locaux » qui se développent à l'époque hellénistique.

<sup>83</sup> C'est ainsi que certains spécialistes interprètent le motif du mariage dynastique adelphique, symbole de l'unité androgynie : C. HERRENSCHMIDT, « Le *xwétôdas* ou mariage 'incestueux' en Iran ancien », dans *Épouser au plus proche : inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, P. BONTE éd., Paris, 1994, p. 113-125, reprenant une hypothèse de M. DELCOURT, *Hermaphrodite*, op. cit., p. 30-50.

<sup>84</sup> L. BRISSON, *Le Sexe incertain*, op. cit., p. 41-65.

<sup>85</sup> Sur l'androgynie comme motif oriental, voir les réfutations vigoureuses de M. DELCOURT, *Hermaphrodite*, op. cit., p. 75, et *Hermaphroditea : Recherches sur l'être double promoteur de la fertilité dans le monde classique*, Bruxelles, 1966, p. 71.

discours civiques, mythiques, religieux et scientifiques, l'*androgunos* est tout le contraire : un beau jeune homme, tendre et désireux de s'unir avec des femmes, un beau jeune homme qui incarne par sa composante féminine le désir d'une union procréatrice souhaitée par la cité et par les familles, sous le patronage d'une nymphe, ici Salmakis, ou, plus généralement, d'une déesse bien grecque, comme Aphrodite.

