



HAL
open science

Déeses allaitantes dans l'Antiquité

Youri Volokhine, Gabriella Pironti, Vinciane Pirenne-Delforge, Francesca
Prescendi

► **To cite this version:**

Youri Volokhine, Gabriella Pironti, Vinciane Pirenne-Delforge, Francesca Prescendi. Déeses allaitantes dans l'Antiquité. Foehr-Janssens, Yasmina. Allaiter de l'Antiquité à nos jours. Histoire et pratiques d'une culture en Europe, Brepols, pp.699-720, 2023, Génération. Corps et genre dans l'histoire, 978-2-503-59653-2. 10.1484/m.gen-eb.5.127468 . hal-04829301

HAL Id: hal-04829301

<https://hal.science/hal-04829301v1>

Submitted on 10 Dec 2024

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Déeses allaitantes dans l'Antiquité

Regards croisés entre l'Égypte, la Grèce et Rome

Introduction

Soulignons d'emblée que les « déesses allaitantes » ne forment pas une catégorie à proprement parler, ainsi que le montrera rapidement la confrontation des trois aires culturelles que cet article met en regard. Il a néanmoins paru intéressant de se pencher sur ces cas de déesses qui donnent le sein, afin de sortir du face-à-face généralement opéré, à ce sujet, entre Isis et la Vierge Marie. C'est donc à élargir cette pseudo-catégorie à d'autres divinités des polythéismes antiques (Grèce, Égypte, Rome) que nous nous sommes attachés.

En faisant cette expérience scientifique, nous sommes bien conscients d'avoir laissé de côté des cultures qui pourraient constituer des comparables intéressants, comme le monde gaulois, où existe une *Dea Nutrix*¹, c'est-à-dire une déesse représentée alors qu'elle allaite deux enfants. Nous sommes aussi conscients d'avoir séparé parfois de manière arbitraire le domaine de l'allaitement d'autres domaines qui lui sont reliés, comme celui de la santé illustré par des *ex-voto* anatomiques offerts souvent aux mêmes divinités. Ces choix ont été nécessaires pour circonscrire le sujet et croiser les regards dans l'espace à disposition.

Ces premiers regards croisés constituent moins la fin que le début d'une exploration et ils pourront ouvrir la piste à des réflexions comparatistes plus structurées dans l'avenir.

* Sauf indication contraire, tous les auteurs anciens sont cités selon l'édition et traduction de la Collection des Universités de France (CUF) aux Belles-Lettres, Paris.

1 Cf. V. Dasen, « Mères, nourrices et parenté nourricière », dans ce volume.

Youri Volokhine • Université de Genève

Gabriella Pironti • EPHE, PSL – Centre ANHIMA (Paris)

Vinciane Pirenne-Delforge • Collège de France (Paris)

Francesca Prescendi • EPHE, PSL (Paris) et Université de Genève

Youri Volokhine

Égypte ancienne

L'allaitement représente par excellence l'image de la transmission et de l'entretien de la vie selon les conceptions de l'Égypte ancienne, qui accordent au lait un rôle fondamental, lié à la constitution du corps de l'enfant : il achève d'agréger les parties molles, les chairs, les viscères, bref il permet à l'être de se bâtir². Dans la sphère divine et dans l'interaction de celle-ci avec le monde des hommes, le lait joue un rôle tout aussi important³. Le motif de l'allaitement constitue dès les époques les plus anciennes un thème prisé⁴. On propose ici d'en évoquer quelques aspects.

Le roi allaité

L'iconographie divine accorde une importance particulière à un motif décliné sur nombre de supports et attesté dès l'Ancien Empire : une déesse allaitant le roi. Les déesses qui y président sont d'abord celles qui témoignent de la fonction maternelle : Isis, la mère divine par excellence, Nephthys, qui en est très proche, et bien entendu toutes les déesses vaches, comme Hathor, Hésat, ou encore la déesse du ciel Nout. Ensuite, des entités lionnes, farouches et puissantes, comme Sekhmet, font aussi don de leur lait au roi. Enfin, ce sont aussi des divinités protectrices qui accordent le don lacté au souverain. La logique égyptienne ne se préoccupe clairement pas de confier l'allaitement uniquement à des déesses thériomorphes mammifères. En effet, dès les *Textes des Pyramides*, l'allaitement divin est évoqué dans des formules liées à la renaissance symbolique du roi : « Serqet a étendu les bras vers ce Pépy, elle a passé son sein sur la bouche de ce Pépy »⁵. L'entité divine mentionnée ici pourrait sembler étonnante comme nourrice, car il s'agit de Serqet, qui se manifeste sous la forme d'une nèce aquatique (ou d'un scorpion). Dans l'iconographie, le premier exemple connu d'un allaitement divin prodigué envers le roi est attesté par un bloc du temple de Niousserré, montrant le roi allaité par une déesse lionne⁶. Dès la XI^e dynastie, le motif du roi buvant le lait à la mamelle d'une déesse vache est largement diffusé. Entre les pattes de la vache, le roi tête comme le ferait un petit veau : ainsi est représenté le roi Montouhotep II (XI^e dynastie)⁷, et surtout le roi Amenhotep II (XVIII^e dynastie), dans une statue impressionnante découverte dans le sanctuaire rupestre de la déesse Hathor à Deir el-Bahari, dans la montagne thébaine⁸. Une montagne où règne Hathor, qui y reçoit un sanctuaire construit par la reine Hatchepsout (XVIII^e dynastie). Là, l'allaitement divin est un motif récurrent gravé sur les parois de pierre. Des textes soutiennent l'iconographie et nous apprennent que le don du lait représente un don de

2 Voir mon article précédent sur le thème de l'allaitement, qui partage certaines thématiques avec la présente contribution : VOLOKHINE, 2017, p. 83-90.

3 Voir l'étude très complète de JEAN et LOYREITE, 2010.

4 RIGAULT, 2013, p. 96-101.

5 *Pyr.* § 1427 c-d ; cf. LECLANT, 1951, p. 123-127.

6 Berlin, Ägyptisches Museum, inv.17911.

7 Hanovre, Kestner Museum, inv.1935.200.82.

8 BIETAK, 2012, ici p. 137-138.

vie. Le lait « fait venir à l'existence » le corps de la reine Hatchepsout⁹. Le motif est aussi fréquemment convoqué dans le cadre des célébrations et évocations liées au couronnement du roi : les nombreuses scènes montrant le roi couronné et allaité, protégé par une déesse bienveillante lui tendant le sein, s'inscrivent dans l'idée de la naissance symbolique du souverain intronisé dans sa fonction (**Fig. 1**)¹⁰. Dans le cadre de ses évocations symboliques le roi, tout adulte qu'il soit, est donc conçu comme un petit enfant au sein des différentes déesses qui jouent le rôle d'entités allaitantes (Isis, Hathor, Anouket, etc.). Le discours qui accompagne ces scènes insiste sur la transmission du pouvoir ; ainsi, par exemple, dans le temple de Ramsès II de Beit el-Wali (Nubie), on peut lire : « je suis ta mère, Anouket, la maîtresse d'Éléphantine, je (te) nourris (*renen*)¹¹ dans mon giron (*gen*) pour (que tu sois) roi des Deux Terres, Maître des Deux Terres, Ouser-Maât-Rê »¹². Ce type de formulation est courant dans ce cadre. Enfin, on peut aussi remarquer l'importance de la place de la nourrice (*ménat* en ancien égyptien) dans la vie sociale et particulièrement dans le domaine palatial¹³. Certaines ont bénéficié de privilèges particuliers, notamment de tombes dignes de personnages princiers¹⁴. On notera que le titre de « nourricier » (*ména*, etc.) s'applique aussi notamment à la cour à des personnages qui ont en charge l'instruction du roi¹⁵.

Neith et ses crocodiles

Un cas particulier de l'iconographie de l'allaitement divin est offert par des représentations de la déesse Neith anthropomorphe allaitant non pas le roi mais deux crocodiles, accrochés respectivement à ses seins, en petite faïence (**Fig. 2**) ou en pierre comme le « torse de Naples »¹⁶. Les deux petits crocodiles représentent sûrement les dieux enfants de Neith, soit Chou et Tefnout, le premier couple cosmogonique issu d'une Neith démiurgique, soit le dieu Senouy, dont le nom sous forme d'un duel apparent peut se comprendre comme « Les Deux Frères », entité père du saurien Sobek, lui-même qualifié de « fils de Neith ». Si l'on s'arrête sur cette iconographie, qui s'inscrit dans la même symbolique que les autres cas discutés jusqu'ici, c'est parce que l'histoire de la réception occidentale de cette image mérite quelques lignes. Il se trouve que dans l'iconographie médiévale, le motif des reptiles mordant les seins d'une femme passe notamment pour une représentation de la luxure, comme c'est le cas, par exemple, dans une scène attestée dans les reliefs de l'octogone de Montmorillon (Vienne), la chapelle funéraire de l'ordre des Hospitaliers (XII^e-XIII^e s.). Mais, au début du XIX^e siècle, dans le regard d'Alexandre Lenoir, jeune disciple de l'érudit Charles-François Dupuis, chargé de la conservation des monuments de France et pénétré des idées de son maître à propos de la « religion universelle », l'image signifie

9 BEAUX, 2012.

10 L'idée est proposée par LECLANT, 1961, ici p. 263-264. On trouvera dans cet article la mention de toute une série d'attestations du roi allaité par une divinité dans le cadre des cérémonies régaliennes.

11 Le verbe *renen* qui signifie « nourrir » est déterminé ici par le signe hiéroglyphique d'une déesse portant l'enfant royal sur les genoux.

12 ROEDER, 1938, p. 113. LECLANT, 1961, p. 265.

13 SPIESER, 2012, p. 19-39 ; KASPARIAN, 2007, p. 109-126 ; MARUÉJOL, 1983, p. 311-319.

14 ZIVIE, 2009 ; NELSON, 2006, p. 115-129.

15 KASPARIAN, 2007, p. 111 et note 16 avec références sur cette question ; cf. aussi p. 123 pour le sens de « tuteur » que ce terme prend dans le vocabulaire de la parenté.

16 Cf. EL SAYED, 1982, p. 469-470. Voir aussi le catalogue établi par THIERS, 2015, p. 312, n. 59.



Fig. 1. Peinture murale de la tombe de Kenamon (Tombe Thébaine n°162, Louqsor), règne d'Amenhotep III (c. 1390-1352 av. J.-C.), in situ. D'après Norman de Garis Davies, *The Tomb of Ken-Amun at Thebes, II*, New York, The Metropolitan Museum of Art Egyptian Expedition, 1930, pl. IX, a.



Fig. 2. Faïence (H. 9, 4 cm), Basse Époque (VI^e-IV^e s. av. J.-C.). Munich, Staatliche Sammlung für Ägyptische Kunst ÄS 2925. Photo Vassil, disponible sur Wikimedia Commons (CCo 1.0 Universal Public Domain Dedication) https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Goddess_Neith_suckling_crocodiles_M%C3%BCnchen_25102016_1.jpg

(Harpocrate) – est relativement récente : elle n'émerge en effet qu'à la fin du Nouvel Empire, et va connaître un très grand succès jusqu'à l'époque gréco-romaine²⁰. Harpocrate va alors s'imposer comme une figure clé de la famille isiaque. Dans la coroplastie, l'image du bambin tenant un petit pot à la main renvoie à la bouillie de farine et de lentilles dont

tout autre chose¹⁷. C'est, pour lui, une « Isis nourricière ». Lecteur d'Apulée, chez qui il trouve l'idée qu'Isis est « accompagnée de deux serpents », il reconnaît dans le relief médiéval la figuration d'une Isis « nourrice de deux serpents », comparable à ces reliefs de bronze « de la déesse Isis allaitant deux crocodiles, l'emblème de l'hiver et de l'intumescence du Nil », image de la déesse Nature qui renferme encore dans son sein « les sucs nourriciers propres à substanter tous les êtres »¹⁸. Si Lenoir, trouvant des filiations là où il n'y en a pas, se méprend sur la signification de l'image médiévale, en revanche, il n'est pas loin d'interpréter correctement l'image égyptienne, culture dont sa connaissance, qui précède le déchiffrement des hiéroglyphes, est pourtant encore toute spéculative. En effet, c'est bien de la transmission de la vie par le vecteur du lait qu'il s'agit !

Isis lactans

Au cours du premier millénaire avant notre ère, il se produit une nouveauté dans l'iconographie de l'allaitement, et peut-être également dans la valeur symbolique conférée au motif. L'antique iconographie de la déesse vache allaitant le roi, concrétisant la transmission de la vie, cède la place à une image nouvelle, celle de la déesse Isis assise sur son trône, tenant sur ses genoux l'enfant Horus et lui présentant son sein (**Fig. 3**)¹⁹. Cette figure du jeune dieu Horus-Her-pa-chered « Horus-l'enfant »

17 BALTRUŠAITIS, 1985, p. 35-36.

18 LENOIR, 1809, p. 100.

19 MÜLLER, 1963, p. 7-38.

20 SANDRI, 2006.



Fig. 3. Bronze et incrustations en argent (55 × 15 × 23,5 cm), Basse Époque (680-640 av. J.-C.). Baltimore, The Walters Art Museum 54416. Photo Wikimedia Commons (CC-BY-SA 3.0).https://fr.wikipedia.org/wiki/Fichier:Egyptian_-_Isis_with_Horus_the_Child_-_Walters_54416_-_Three_Quarter_Right.jpg

on nourrissait les petits enfants²¹. C'est une figure protectrice de l'enfance et de la mère. Le jeune dieu apparaît sur nombre d'objets en terre-cuite. Dans la statuaire, il est représenté sur les genoux de sa mère ; on peut désigner ces statues sous le nom désormais canonique d'*Isis lactans*²². Cette Isis allaitante est bien présente dans les temples tardifs et tout particulièrement dans les édifices nommés traditionnellement « mammisi » qui sont consacrés à la naissance du dieu-enfant, l'héritier divin et royal. On y célèbre plus que jamais les pouvoirs bienfaisants du lait, fluide de vie permettant à l'enfant divin de croître²³. Transmission de la vie, transmission du pouvoir – l'enfant est l'héritier, la promesse de la continuité du pouvoir régalien –, sont associés ici avec la douce image de la maternité. La mère assise avec son bébé sur les genoux, l'image qui s'est donc imposée, véhicule peut-être une charge émotionnelle plus considérable encore que l'antique image du roi allaité par toutes sortes d'entités animales. Les liens entre cette iconographie florissante de la mère divine à l'enfant et le motif chrétien de la vierge allaitant Jésus n'ont pas manqué de susciter l'intérêt. Les relations entre Marie et les divinités mères du monde gréco-romain constituent un dossier demandant de la prudence²⁴. Dans le domaine égyptien, on peut observer que les plus anciens témoignages d'art copte attestant du motif datent du VII^e siècle²⁵ ; on a relevé que leur inspiration pouvait conduire

vers l'art « païen » gréco-égyptien. La présence du motif du lait vivifiant dans la littérature chrétienne d'Égypte ne peut être totalement mise à l'écart d'une influence provenant du motif pharaonique, très vivace à l'époque romaine encore ; mais les conceptions chrétiennes et pharaoniques du lait sont différentes²⁶. Le piège serait également de supposer de manière

21 MALAISE, 1991, p. 219-232.

22 TRAN TAM TINH, 1973.

23 Cf. toujours l'ancienne publication de DAUMAS, 1958 ; TRAN TAM TINH, 1973, p. 4-7.

24 BERGEAUD, 1996, p. 169-183.

25 LANGENER, 1996 ; TRAN TAM TINH, 1973, p. 43-49 ; HIGGINS, 2012, p. 71-90.

26 BOLMAN, 2005, p. 13-22.

simpliste que l'on passe du culte d'une « grande Déesse (paienne) » au « culte de Marie ». On restera circonspect sur cette question, sans adopter de position tranchée.

Seins et douceurs végétales

La pensée égyptienne établit un lien signifiant entre le lait et des substances végétales, idée soutenue par l'équivalence posée souvent entre les seins féminins et certains fruits²⁷. Les fruits de plusieurs arbres sont symboliquement comparés aux seins des déesses maternelles²⁸ : notamment les fruits du sycamore. Le sycamore est associé à plusieurs déesses nourrices : Nout, Hathor, Isis, etc. Les représentations montrent cette étonnante « déesse-arbre » dont le corps émerge du feuillage et du tronc, prodiguant toutes sortes de réconforts aux défunts, dont l'ombre fraîche et la douceur de ses fruits. Une image particulièrement frappante représente Isis, sous forme d'arbre anthropomorphisé ; un bras sort du tronc et tend un sein maternel dont se saisit Thoutmosis III, dans une scène de sa tombe de la Vallée des Rois²⁹ ; une courte inscription précise « il tète sa mère Isis ». Cette entité-arbre, maternelle et bienfaisante, réconforte le défunt dans l'Au-delà, et simultanément, comme on le lit par exemple dans la tombe thébaine de Kenamon (TT 162) lui promet une renaissance céleste :

Je suis Nout, l'élèvee, la grande dans l'horizon, je suis venue auprès de toi afin que je prenne soin de ton visage, (ô toi) le directeur des troupeaux [d'Amon, Kenamon], (tandis que) tu (te tiens) sous moi, et que tu te rafraîchis sous mes branchages. Puisses-tu être satisfait par mes offrandes ! Puisses-tu vivre de mon pain et boire ma bière ! Je fais (en sorte) que tu t'allaites de mon lait, que tu vives et te nourrisses de mes deux seins – car la joie et la santé sont en eux, et entrent en toi en vie et force, comme je l'ai fait pour mon fils aîné (= Osiris). Je lave ton visage à l'aube avec toute bonne chose. Alors vient pour toi Hâpy, portant les offrandes pour le trône de Celui-au-cœur-las (= Osiris), et l'on t'amène des milliers de choses dans ta demeure d'éternité. Ta mère te procure la vie ; elle te place à l'intérieur de son ventre par lequel elle te conçoit. L'étoile de Réret (la Truie) te reçoit dans ses deux bras comme son enfant, et les planètes te bercent [...]³⁰.

On notera aussi que la mère de Kenamon fut elle-même nourrice d'Amenhotep II, célébrée à ce titre dans la tombe ; on ne saurait affirmer que cette fierté familiale a orienté dans le choix de ce bel hymne à la vertu maternelle, mais cela n'est pas impossible.

Quelques éléments de théologie et physiologie lactées

On a rappelé dans quelle mesure le lait est un fluide source de vie dans les conceptions égyptiennes. Dans la genèse du corps, sa tâche consiste à poursuivre l'agrégation des parties molles, qui selon la physiologie égyptienne de l'hérédité sont conçues comme un héritage

27 SPIESER, 2014.

28 ERROUX-MORFIN, 2009, p. 125-135 ; JEAN et LOYRETTE, 2010, p. 79-98.

29 Vallée des rois, tombe n° 34. Cf. par exemple, HORNUNG, LOEBEN et WIESE, 2005, p. 44, p. 176-177.

30 DE GARIS DAVIES, 1930, p. 46 et pl. XLV-XLVI ; SPIESER, 2012, p. 39. Sur la déesse arbre, cf. BILLING, 2002.

maternel ; le père transmet quant à lui les éléments solides³¹. Le discours sur le lait doit être placé dans le cadre général des théories égyptiennes sur les fluides corporels. Ceux-ci sont susceptibles d'avoir des valences différentes selon les contextes. Le lait est un aliment nourrissant mais fragile qui, s'il n'est pas consommé rapidement, doit être transformé³². Si les Égyptiens savaient faire cuire le lait³³, le faire cailler, il semble pourtant que l'on ne connaisse aucun mot pour le fromage³⁴ ; on utilise le lait en cuisine et surtout en pâtisserie. Dans la vie religieuse, le lait joue un rôle considérable : il est mentionné parmi les boissons dont le défunt souhaite bénéficier dans l'au-delà, avec l'eau fraîche, le vin ou la bière. Mais surtout, il représente une offrande divine de choix³⁵. La symbolique qui l'entoure n'est pas alambiquée : le lait signale l'enfance, la croissance, la protection de la vie et toute divinité ou entité envisagée en rapport avec le lait s'inscrit dans le processus de (re)naissance qui illustre sa vitalité triomphante. S'il est parfaitement adapté pour l'enfant Horus, c'est aussi un liquide grandement apprécié par Osiris. Un décret gravé dans le temple de Philae, au sud de l'Égypte, en lien avec le fameux *abaton*³⁶ consacré au dieu Osiris sur l'île voisine de Bigeh³⁷, lieu sacré dont l'accès était restreint, « l'île pure, le saint territoire d'or d'Osiris et de sa sœur Isis », mentionne l'offrande lactée :

On ne permettra pas que le lait fasse défaut à cette butte de l'arbre-menté ni à (ce) temple où Osiris est inhumé. On disposera 365 tables à libations autour de ce territoire, sur lesquelles seront posées des palmes. On ne permettra pas que les libations y fassent défaut, ni que de l'eau y fasse jamais défaut³⁸.

Diodore de Sicile mentionne de même : « tous les jours les prêtres préposés à ces tâches les emplissent de lait et chantent des thrènes en invoquant le nom des dieux »³⁹. Ces 365 « grandes tables d'offrandes » sont spécifiques au culte osirien, et renvoient à autant de formes prises par ce dieu, accompagnatrices de l'année toute entière.

Autour des déesses vaches se dessinent les contours d'une mythologie du lait, célébrant ses qualités vivifiantes. Ainsi, le lait de la déesse vache Hésat guérit les chairs du dieu écorché Nemty : le papyrus Jumilhac révèle que cette déesse « fit de nouveau jaillir son lait pour lui, afin de renouveler sa naissance, et elle fit monter le lait au bout de ses seins, et elle les dirigea vers sa peau, en cet endroit, en y faisant couler le lait »⁴⁰. Ici, le lait n'est plus seulement un breuvage, mais devient un fluide opérant magiquement la guérison des chairs martyrisées du dieu.

Le discours égyptien sur le lait affirme de manière constante que celui-ci construit le corps ; c'est un fluide générateur de vie, donc volontiers régénérateur lorsque sa présence

31 VOLOKHINE, 2017, p. 87-88.

32 GUGLIELMI, 1982 ; DARBY, GHALIOUNGUI et GRIVETTI, 1977, p. 760-772. Cf. également LEFÈVRE, 1960, p. 59-65.

33 SINOUEH B91.

34 GUGLIELMI, 1980.

35 LABRIQUE, 1991, p. 205-212, spécialement p. 209.

36 En grec, « lieu où l'on ne doit pas marcher », voir note suivante.

37 Cette île proche de Philae était consacrée à Osiris, qui passait pour y avoir sa tombe. Le lieu était lié à des interdits stricts.

38 COULON, 2008, ici p. 80.

39 DIODORE DE SICILE, 1, 22 (trad. M. CASEVITZ). COULON, 2008, p. 80.

40 VANDIER, 1961, p. 124.

est convoquée. De proche en proche, sa présence bénéfique sert toujours à souligner un discours sur la croissance et le maintien de la vie. S'il est mentionné comme fluide au pouvoir régénérateur dès les *Textes des Pyramides*, il faut attendre la XVIII^e dynastie pour que le lait devienne en lui-même une entité divine personnifiée, d'ailleurs masculine. Ce dieu « Lait » (*Iati*) figure dès lors dans le contexte particulier de « l'allaitement royal » et se montre portant sur sa tête une cruche à lait. Mais cette entité divine, ce principe lacté personnifié, demeure néanmoins assez spécialisée et en dehors du contexte de « l'allaitement royal » elle n'est pas mentionnée. Il existe également d'autres dieux liés à la richesse laitière ; des dieux vachers veillent sur les offrandes de lait, comme le dieu laitier et vacher Tjeni, ou encore certaines formes d'Anubis bouvier⁴¹. Ainsi, le monde du lait n'est pas entièrement assumé par des entités féminines, même si celles-ci le dominent.

Gabriella Pironti et Vinciane Pirenne-Delforge

Déeses allaitantes dans le monde grec

Le lait divin ne coule que très rarement dans les récits des Grecs, où les déesses sont quelques fois nourrices, au sens propre et au sens large, mais presque jamais allaitantes *stricto sensu*. Si Hermès, dans l'hymne homérique en son honneur, se défend face à Apollon en évoquant son statut d'enfant qui aime le sommeil et le lait de sa mère⁴², cette mention rapide d'un allaitement divin ne peut faire oublier l'absence quasi totale de scènes où les déesses allaiteraient leurs nourrissons ou donneraient le sein aux nouveau-nés humains. L'évocation du thème de l'allaitement dans les récits impliquant les dieux se présente parfois sous la forme d'un contraste ou d'une quasi-négation : concernant Apollon qui vient tout juste de naître, l'auteur de l'hymne homérique qui le chante précise que l'enfant divin n'est pas allaité par sa mère (qui pourtant aurait pu lui offrir un lait divin), mais que la déesse Thémis de ses propres mains lui donne ces nourritures propres aux immortels que sont le nectar et l'ambrosie⁴³. Quand Déméter déguisée en femme mortelle, dans l'hymne homérique qui lui est destiné, accepte de devenir la nourrice du petit Démophon, il est dit que ce dernier grandit comme un être divin « sans prendre le sein ni aucune nourriture », puisque sa divine nourrice « le frottait avec de l'ambrosie, comme s'il fût né d'un dieu, et soufflait doucement sur lui en le tenant sur son cœur »⁴⁴. Un décalage se laisse ainsi deviner entre les nouveau-nés humains, qui sont nourris au sein, et les enfants divins qu'une trophie spécifique installe dans leur statut d'Olympiens à travers les éléments caractérisant le régime pas tout à fait alimentaire des immortels. Si le processus d'immortalisation du petit Démophon n'aboutit pas, c'est d'ailleurs à la suite d'une intervention de sa mère mortelle qui reste effrayée en découvrant les pratiques mises en œuvre par la nourrice divine : l'échec de la procédure qui rend Démophon à la

41 QUAEGBEUR, 1977, p. 119-130.

42 *HhomHermès*, 266-268.

43 *HhomApollon*, 123-125.

44 *HhomDéméter*, 235-241 (trad. J. HUMBERT, CUF). Sur la « maternité », réelle et symbolique, de Déméter, voir PIRENNE-DELFORGE, 2008 et 2010, spéc. p. 687-689.

fois à sa mère, à une nourriture humaine et à un statut mortel, témoigne *a contrario* du fait que la trophie divine connaît des pratiques bien à elle et semble faire l'économie de l'allaitement. En opposant, dans l'*Iliade*, le statut d'Achille et celui d'Hector, Héra signale que ce dernier a tété le sein d'une femme mortelle, alors que le héros achéen est le fils d'une déesse qu'elle a elle-même élevée et donnée en mariage⁴⁵. Il n'est sans doute pas fortuit que la reine de l'Olympe recoure à l'image de l'allaitement pour établir l'infériorité d'Hector face à Achille, en l'inscrivant ainsi dans le registre de la trophie humaine. Au lait mortel qui a nourri le prince troyen Héra n'oppose toutefois pas le régime alimentaire d'Achille enfant⁴⁶, mais bien la divinité de la mère du héros achéen et le fait que l'épouse de Zeus s'est personnellement chargée d'élever Thétis. Le déplacement sur la figure maternelle est sans doute un moyen de creuser encore davantage l'écart entre les deux adversaires. Dans l'opposition quelque peu décalée qu'Héra construit, l'humanité pleine et entière d'Hector est exprimée, à travers l'image concrète du sein qu'il a tété, par la nourriture mortelle qu'il a absorbée dans sa petite-enfance, alors que, de l'autre côté, la première dame de l'Olympe fait rejaillir sur Achille le statut divin de Thétis et la trophie exceptionnelle dont elle a bénéficié : la formulation choisie implique, certes, que les dieux sont élevés autrement que les mortels, mais elle semble suggérer aussi, de manière implicite, un lien entre l'allaitement et le statut de l'enfant ainsi nourri⁴⁷.

Ce lien, dont les paroles de l'Héra homérique suggèrent qu'il détermine le statut mortel d'Hector, fournit la clé pour interpréter un récit exceptionnel où le lait divin coule enfin et marque à tout jamais la face du monde. Cette tradition narrative est attestée pour la première fois à l'époque hellénistique dans les *Catastérismes* d'Ératosthène qui l'exploite pour expliquer, dans une perspective étiologique, la genèse de la Voie Lactée : le dieu Hermès fait en sorte qu'Héra allaite le petit Héraclès, de manière à ouvrir pour ce dernier les portes de l'Olympe, puisque « il n'était pas permis aux fils de Zeus d'avoir part aux honneurs du ciel, s'ils n'avaient pas tété le sein d'Héra »⁴⁸. Et c'est précisément du surplus de lait divin qui s'écoule quand la déesse éloigne le nourrisson de son sein que serait née le *Galaxias kuklos*, à savoir le cercle étoilé couleur de lait qui resplendit dans le ciel nocturne.

Face à la quasi-absence de déesses allaitantes dans les récits grecs, l'existence de cette tradition et le choix d'associer l'allaitement divin à une déesse comme Héra en deviennent particulièrement révélateurs. Comment se fait-il que ce soit précisément l'épouse de Zeus, une divinité si peu maternelle, qui soit figurée donnant son lait à un nourrisson, qui plus est à Héraclès, le fils humain que Zeus a reçu d'Alcmène et qu'Héra persécutera tout au long de sa carrière héroïque⁴⁹ ?

Les attestations les plus anciennes de l'allaitement du héros par Héra sont iconographiques et remontent au milieu du IV^e siècle avant notre ère. Sur un lécythe apulien à figures rouges (**Fig. 4**)⁵⁰, on voit Héra assise en train d'allaiter un jeune enfant, qui n'est

45 HOMÈRE, *Iliade*, 24, 55-66.

46 Ailleurs dans le poème, *Iliade*, 18, 436-438, Thétis évoque la trophie d'Achille de manière générique, en disant l'avoir élevé, sans faire aucune référence spécifique au régime alimentaire de son enfant.

47 Sur ce passage, voir PIRENNE-DELFORGE et PIRONTI, 2016, p. 79-80.

48 ÉRATOSTHÈNE, *Catastérismes*, 44. Sur la Voie lactée, voir V. Pirenne-Delforge et G. Pironti dans ce volume.

49 Les réflexions qui suivent se fondent sur PIRENNE-DELFORGE et PIRONTI, 2016, p. 270-277, 294-295, où l'on trouvera l'ensemble de la démonstration.

50 LIMC V (1990), n° 3344 (J. BOARDMAN *et al.*).



Fig. 4. Lécythe apulien d'Anzi, milieu IV^e s. av. J.-C. Londres, British Museum F107. Dessin d'après Renard 1964, fig. 6.



Fig. 5. Miroir étrusque en bronze, milieu IV^e s. av. J.-C. Bologne, Museo Civico 1075. Dessin d'après Renard 1964, fig. 1.



Fig. 6. Miroir étrusque en bronze, de Volterra, environ 300 av. J.-C. Florence, Museo Archeologico 72740. Dessin d'après Renard 1964, fig. 3.

toutefois pas un nouveau-né puisqu'il se tient debout contre la déesse. D'autres figures féminines encadrent la scène, dont Athéna reconnaissable à son égide et qui tend à Héra une fleur de lys, la blanche fleur qui serait née du lait d'Héra tout comme la Voie Lactée au moment de l'allaitement du héros⁵¹. Héraclès n'est pas explicitement identifié sur ce vase, mais le parallèle offert par des miroirs étrusques contemporains permet de l'y reconnaître. Comme l'indiquent des inscriptions, la déesse Uni y allaite Herclé, c'est-à-dire l'*interpretatio etrusca* d'Héra et d'Héraclès. Herclé/Héraclès est un adolescent imberbe sur trois miroirs, tandis qu'un quatrième le représente comme un adulte barbu (Fig. 5 et Fig. 6)⁵². Enfin, un cratère falisque de la même période offre l'image d'un Héraclès adolescent, identifiable à sa massue, qui se nourrit au sein d'Héra⁵³.

Quant aux textes, outre l'étiologie de la Voie lactée, le motif de l'allaitement y est quelques fois attesté. Dans un développement biographique sur Héraclès, Diodore de

51 Selon une tradition transmise par les *Geoponica*, 11, 19.

52 *LMC V* (1990) n^{os} 402, 402a, 403, 404 (Sh. J. SCHWARTZ).

53 *Ibid.*, n^o 401. Voir PIRENNE-DELFORGE, 2010, p. 691-695.

Sicile⁵⁴ explique qu'Alcmène, sa mère, aurait exposé l'enfant par crainte d'Héra, en un lieu où celle-ci, accompagnée d'Athéna, l'aurait trouvé. Ignorant à qui elle avait affaire, Héra l'aurait allaité. Le contexte thébain de la naissance du héros justifie sans doute qu'un lieu dans la cité ait été associé à cet événement et montré aux visiteurs⁵⁵. Selon un autre passage de Diodore, Zeus aurait persuadé Héra de mimer l'accouchement d'Héraclès pour lui conférer toute sa légitimité et lui permettre d'intégrer enfin la famille olympienne⁵⁶. Que ce soit en début ou en fin de parcours, une sorte d'adoption symbolique par Héra s'avère être une étape essentielle pour que ce héros fils de Zeus puisse réaliser l'exploit extraordinaire d'accéder à un statut pleinement divin.

La réconciliation entre Héra et Héraclès fait partie intégrante de la tradition dès l'époque archaïque, où elle est exprimée par le mariage du héros avec Hébé, l'immortelle « Jouvence » issue du couple souverain⁵⁷. Ce mariage, qui sanctionne son entrée dans le cercle restreint des Olympiens, est solidaire de la bienveillance qu'Héra finit par accorder au fils de Zeus et d'Alcmène, une fois qu'il a surmonté toutes les épreuves auxquelles la reine divine l'a soumis. Dans l'histoire d'Héraclès, Héra joue donc un rôle bien plus complexe et signifiant que celui de l'épouse de Zeus qui persécute par jalousie le fils bâtard de son divin époux. La reine olympienne agit envers lui en tant qu'instance de probation, telle une sorte de nourrice obscure et comme inversée qui façonne l'objet de ses soins à travers les embûches qu'elle place sur son chemin, en le poussant ainsi à développer toutes ses potentialités et même à se dépasser. Pour comprendre le sens de la relation privilégiée qui lie Héraclès à Héra dans toute la tradition antique, il faut prendre en compte l'issue heureuse du parcours qui conduit le fils mortel de Zeus à accéder au statut divin, et la bienveillance qu'Héra finit par lui accorder. C'est à la lumière de cette relation, et de la puissance de légitimation qu'Héra peut mobiliser, que le thème de l'allaitement d'Héraclès enfant par la déesse trouve sa pleine signification.

Au destin extraordinaire du héros fils de Zeus, qui accède au statut d'immortel tout en ayant été accouché par une femme mortelle, s'accorde la scène tout aussi extraordinaire d'une déesse – et quelle déesse ! – qui le nourrit à son sein. La même Héra qu'on a vu établir, dans les vers d'Homère, un lien entre le lait d'une femme mortelle et le statut de l'enfant, en lui opposant l'altérité d'une trophie divine, donne son lait immortel à un enfant qui, le moment venu, changera de statut et deviendra un dieu, en obtenant immortalité et jeunesse éternelle. L'exceptionnalité du destin d'Héraclès apparaît pleine et entière dans cette tradition qui l'anticipe au temps de sa petite-enfance, tout en l'inscrivant dans le registre du nourrissage. Quand on sait que pour les Grecs le lait physiologique est à la femme ce que le sperme est à l'homme, et qu'une transmission de caractères et de qualités peut s'associer à la nourriture lactée de l'enfant⁵⁸, il devient possible de faire un pas de plus dans l'interprétation du thème

54 DIODORE DE SICILE, 4, 9, 6-7.

55 PAUSANIAS, 9, 25, 2. Selon PHOTIOS (*Bibl.*, 190, 38-40 [148a]), dans un hymne chanté par les Thébains, Héraclès était même appelé « fils de Zeus et d'Héra ».

56 DIODORE DE SICILE, 4, 39, 2.

57 Voir, par exemple, HÉSIODE, fr. 25, 26-33 M.-W., et, à son propos, PIRENNE-DELFORGE et PIRONTI, 2016, p. 265-267.

58 Voir à ce propos la remarquable étude de DANESE, 1997. Pour une vision plus générale, cf. AUBERGER, 2001 et PEDRUCCI, 2013.

de l'allaitement d'Héraclès par Héra : tout se passe comme si l'absorption du lait immortel de la reine de l'Olympe avait en quelque sorte corrigé le code génétique du héros mortel, marqué par la maternité humaine d'Alcmène, en établissant par-là les conditions « physiologiques » de son apothéose.

On comprend mieux dès lors le commentaire généralisant d'Ératosthène à l'épisode de cet allaitement exceptionnel que le savant alexandrin associe à la naissance de la Voie lactée : « il n'était pas permis aux fils de Zeus d'avoir part aux honneurs du ciel, s'ils n'avaient pas tété le sein d'Héra »⁵⁹. En effet, Achille Tatius et Hygin attribuent à Ératosthène une notice supplémentaire suivant laquelle Hermès aurait bénéficié lui aussi d'un tel traitement⁶⁰ : ce que ce récit suggère est le fait que, si l'ascendance de Zeus et de Maïa peut suffire à constituer d'emblée Hermès en dieu immortel, il ne possède pas pour autant le statut d'Olympien dès sa naissance. Le lait d'Héra devient ainsi le vecteur de la légitimation des fils de son époux qui sont nés loin du ciel.

Même si l'association entre l'allaitement d'Héraclès par Héra et la naissance de la Voie lactée pourrait bien être une création d'Ératosthène, toujours est-il que de telles notices ne sont pas de simples jeux érudits d'autant moins concernés par la représentation des dieux grecs qu'ils datent de la période hellénistique, voire de la période romaine, et seraient donc « tardifs »⁶¹. La remarquable synthèse opérée par Ératosthène dans cette étymologie atteste au contraire une compréhension fine des relations de pouvoir au sein de la famille olympienne et, dès lors, de la représentation des dieux helléniques.

En forgeant l'expression de « *timē* ouranienne » pour dire l'honneur spécifique recherché par les fils illégitimes de Zeus, l'Alexandrin active au moins trois éléments essentiels à la représentation de la famille divine : la notion de *timē* qui est l'un des moteurs de l'organisation du monde des dieux, la référence à Ouranos, le premier ascendant céleste dont Zeus est l'héritier et actualise le pouvoir, le fait que la légitimité pleine et entière de ces fils qu'il a engendré « loin du ciel » doit obligatoirement passer par Héra, reine et gardienne de l'Olympe. Le motif du lait d'Héra donné à Héraclès en devient structurellement identique à celui de l'accouchement que Zeus lui demande de mimer, dans le récit transmis par Diodore de Sicile. Nonnos, à la fin de l'Antiquité, élargira la « loi d'Ératosthène » à Dionysos, le fils de Zeus et de la mortelle Sémélé, lui aussi « Olympien d'adoption »⁶² : si Sémélé affirme que son fils n'a pas besoin du lait d'Héra puisqu'il a déjà reçu celui de Rhéa, c'est bien en consentant à lui donner son sein que la reine de l'Olympe délivre enfin Dionysos de la folie et lui permet ainsi d'intégrer la famille des dieux⁶³. Nonnos n'oubliera pas non plus Hermès, allant jusqu'à dessiner autour de lui une scène magnifiquement adaptée à son profil divin : on y voit le dieu encore nouveau-né, mais déjà fort rusé, se déguiser en Arès et tromper Héra pour en recevoir le lait qui ouvre les portes de la maison de Zeus⁶⁴.

59 ÉRATOSTHÈNE, *Catastérismes*, 44.

60 Cf. ACHILLE TATIUS, *Astronomie, Introduction* 24, et les notes par J. PAMIAS I MASSANA et A. ZUCKER, CUF, au fr. 44 d'ÉRATOSTHÈNE, *Catastérismes* (n. 685, p. 131 ; p. 352-355) ; HYGIN, *L'Astronomie*, 2, 43.

61 Voir à ce propos PAMIAS I MASSANA, 2008.

62 Sur la relation d'antagonisme constructif qui s'établit entre Héra et Dionysos, et ses conséquences sur le statut du fils de Zeus, voir PIRENNE-DELFORGE et PIRONTI, 2016, p. 277-295.

63 NONNOS, *Dionysiaques*, 9, 206-242 ; 35, 300-327. Cf. NEWBOLD, 2000.

64 NONNOS, *Dionysiaques*, 9, 232-234. Cf. NEWBOLD, 2000 ; FAYANT, 1998 ; AGOSTI, 2008, spéc. p. 162-163.

Francesca Prescendi

*Déeses allaitantes à Rome et en Italie ancienne*⁶⁵

À la différence de l'Égypte, de la Grèce (et de l'Étrurie qui reprend le mythe de l'allaitement d'Héraclès), l'imaginaire romain est plus fragmentaire. Nous nous concentrerons donc seulement sur quelques échantillons, en commençant par les éléments théologiques.

Un de ceux-ci est associé à la description de la statue de la Fortuna Primigenia – c'est-à-dire « primordiale » – de Préneſte⁶⁶, une ville se situant à environ 60 km de Rome. Dans les dépôts votifs de ce temple, renommé pour son activité oraculaire liée au tirage des *sortes* (tablettes de bois), des statuetteſ représentantſ des figureſ féminineſ allaitant un enfant ont été miseſ au jour (IV^e-II^e siècle av. J.-C)⁶⁷. Une partie du sanctuaire était dédié à Jupiter enfant (*puer*) et faisait l'objet d'un culte très pieux, notamment de la part des mères. C'est à propos de la statue de culte que Cicéron⁶⁸ (I^{er} siècle av. J.-C.) relate le détail qui nous intéresse. L'image représentait Jupiter en train d'être allaité, assis avec Junon sur les genoux de Fortuna, dont il cherchait à saisir le sein. La Fortuna Primigenia serait donc la mère ou la nourrice de ceſ dieux-enfantſ. La statue devait souligner un moment théologique important représenté par l'allaitement. Quel rôle exactement attribuer à cet allaitement ? Si l'on ne peut entrer dans le détail faute d'informationſ, c'est-à-dire si l'on ne peut pas savoir si Fortuna est mère ou nourrice deſ enfantſ⁶⁹, on peut au moins penser qu'il s'agit d'une manière d'ancrer le couple divin dans l'éternité des origineſ : en allaitant le couple-souverain de touſ leſ dieux, cette déesse « primordiale, primitive » leſ inscrit eux-aussi dans leſ origineſ et en légitime la supériorité par rapport aux autreſ dieux.

Un autre fragment théologique lié à l'un deſ pluſ ancienſ culteſ préſentſ à Rome (Forum Boarium), comme dans le Latium (Satricum), est celui consacré à Mater Matuta, la déesse kourotrophe de Dionysos / Bacchus⁷⁰. Son nom révèle, d'un côté, son aspect auroral (l'épithète Matuta est lié à *matutinus*, « matinal »)⁷¹, de l'autre, son aspect maternel (*mater*)⁷² : c'est la déesse qui s'occupe deſ enfantſ au 'matin' de leur existence. Son caractère de déesse nourricière est souligné par le mythe tel qu'il est raconté par Ovide

65 Je remercie Maria Bonghi Jovino et Massimiliano di Fazio pour leuſ précieus conseilſ.

66 CHAMPEAUX, 1982.

67 RAUSA, 1997.

68 CICÉRON, *De la divination* 2, 85-87.

69 Cette construction généalogique est rendue pluſ complexe par deſ inscriptionſ (III^e s. av. J.-C. et postérieures) qui font de Fortuna Primigenia la fille de Jupiter (CHAMPEAUX, 1982, p. 25-27). Sommeſ-nouſ face à une énigme théologique, selon laquelle une déesse allaiterait en qualité de mère ou de nourrice un dieu dont elle-même serait la fille ? Ou sommeſ-nouſ pluſtôt confrontéſ à deſ documentſ de natureſ différenteſ et d'époqueſ différenteſ (d'un côté, la description littéraire de Cicéron au I^{er} s., de l'autre, leſ inscriptionſ de Préneſte au III^e s.), qui attesteraient deus interprétationſ de la même déesse ? Leſ historienſ de la religion romaine ont proposé beaucoup d'explicationſ différenteſ (cf. p. ex. DUMÉZIL, 1956, p. 71-98 ; et 1979, p. 311-325), sans pourtant arriver à une *communis opinio*. MIANO, 2018, p. 42-43 admet aussi la possibilité que la figure de Fortuna à Préneſte ait deſ aspectſ contradictoireſ.

70 BOUMA, 1996.

71 LUCRÈCE, *De la nature deſ choseſ*, 5, 656-657.

72 Je me distancie du fait que ce terme signifie toujouſ « mère » en référence aux fonctionſ biologiqueſ. En effet, il peut parfoiſ être utilisé aussi comme titre honorifique, afin de souligner le prestige d'une divinité, comme c'est par exemple le cas de Vesta, qui n'a jamais eu d'enfantſ. Sur cette appellation, cf. aussi DI FAZIO, 2017, ici p. 425.

et Plutarque⁷³ : elle était une mortelle (Ino), devenue ensuite déesse grâce au fait de s'être occupée, en qualité de tante maternelle, de son neveu Bacchus après la mort de sa propre sœur (Sémélé). Même si le récit ne fait aucune allusion explicite à l'allaitement, il est clair que ce geste devait faire partie de la fonction kourotrophique que la tante maternelle exerçait envers son neveu-nourrisson. Et c'est justement pour la récompenser de cette fonction de nourrice du fils de Jupiter qu'on lui permet d'acquérir un statut divin. Ce mythe présente le processus inversé de celui observé dans le mythe d'Héraclès en Grèce : si l'allaitement y légitimait l'accès d'Héraclès à l'Olympe, ici c'est la nourrice qui, par le fait d'avoir nourri un dieu, change de statut et devient déesse.

Qu'ils permettent soit d'ancrer le statut des dieux dans le temps immémorial et de légitimer une hiérarchie, soit de dépasser la frontière entre l'humain et le divin, les récits sur l'allaitement des divinités ont une portée théologique remarquable. Cependant, pour comprendre son importance, il faut aussi se tourner vers les pratiques religieuses censées protéger l'allaitement des humains.

Nous venons de voir que le mythe de Mater Matuta la caractérise comme déesse kourotrophe de Bacchus. Or, les documents archéologiques, non seulement reprennent cet aspect, mais font référence plus explicitement à l'allaitement. Des statuettes datant du III^e-II^e siècle, retrouvées dans le dépôt votif du temple de Satricum, représentent des figures féminines allaitant un enfant⁷⁴. On pourrait penser qu'il s'agit d'une mise en image de Mater Matuta allaitant Bacchus. Cependant, ce serait une conclusion hâtive et imprudente. Tout d'abord, on ne peut pas interpréter des documents archéologiques seulement sur la base d'un mythe attesté beaucoup plus tard. En deuxième lieu, ces statuettes – qui se trouvent parmi d'autres statuettes représentant des figures féminines seules ou en couples – ne doivent pas d'emblée être considérées comme des images de la déesse. En effet, rien n'indique qu'elles représentent la destinataire du culte plutôt que les actrices des pratiques rituelles. Et pourquoi ne pourraient-elles pas représenter à la fois la déesse et les femmes qui opèrent le même geste ? Si une réponse ne pourra jamais être formulée en absence des textes « émiques », il est certain que cette dernière hypothèse est intéressante, parce qu'elle permet de considérer ces représentations comme étant polysémiques, rapprochant le monde divin et humain sur la base du geste commun qui est celui de l'allaitement⁷⁵.

Des statuettes de même nature sont présentes dans quelques autres sanctuaires de l'Italie antique⁷⁶, dont le plus frappant est celui de Capoue, où environ 25 figurines ont été découvertes sur une période de plus de deux siècles (du v^e au début du II^e siècle av. J.-C.)⁷⁷. Toutes ces statuettes font comprendre que les déesses de l'allaitement, ou mieux des déesses kourotrophiques – terme avec lequel nous entendons plus en général des divinités préposées aux soins des petits enfants – étaient des destinataires auxquels les humains s'adressaient souvent parce que l'allaitement non seulement était un moment délicat de la vie *post partum*, mais il était aussi investi de valeurs culturelles liées à la fabrication de l'humain.

73 J'ai étudié ces mythes dans PRESCENDI, 2011.

74 GNADE, 2008, p. 154-166. Sur ces statuettes, cf. DASEN, 1997, et la bibliographie citée.

75 La question avait déjà été posée par HEURGON, 1942.

76 Voir Ém. Thibaut dans ce volume, et maintenant PEDRUCCI, 2020.

77 BONGHI JOVINO, 1971.

Cependant, même dans ce panorama général, il faut peut-être revoir cette fonction « maternelle » de certaines divinités italiennes. Massimiliano di Fazio⁷⁸, qui a étudié les modalités d'actions des déesses les plus connues comme Feronia, Mefitis, Marica, Herentas, Vacuna, Cupra et Angitia⁷⁹, a remarqué qu'elles n'étaient pas exclusivement maternelles, mais détenaient un large éventail de compétences tant au niveau de la sphère sociale que politique et thérapeutique. Dans l'Italie, continue-t-il, les panthéons étaient constitués par un nombre assez restreint de divinités : ils prenaient souvent la forme d'un couple dieu / déesse, se répartissant toutes les fonctions. Les compétences maternelles de certaines déesses ne représentaient donc pas la totalité, mais seulement une partie de leurs fonctions et cela depuis la plus haute Antiquité⁸⁰.

À Rome, le panthéon, à la fin de la République et au début de l'Empire, n'a pas une structure simple fondée sur un couple formé par un dieu et une déesse comme dans les villes de l'Italie, mais il est au contraire composé d'une multitude de divinités. Parmi la quantité de dieux romains, deux déesses sont particulièrement liées à l'allaitement, une dont le domaine d'action est extrêmement restreint, et l'autre, dont il est extrêmement vaste. La première appartient à ceux qu'on appelle les *Sondergötter*, c'est-à-dire les dieux qui remplissent des fonctions très spécifiques. Il s'agit de Rumina, la déesse qui protège l'allaitement, ou plus précisément la mamelle allaitante⁸¹ : « la déesse Rumina présente la mamelle aux petits, puisque les Anciens appelaient *ruma* la mamelle »⁸². Rumina se distingue par cette compétence spécifique d'un autre dieu fonctionnel, Lactans, qui lui, est préposé au lait sous la forme de liquide végétal laiteux sortant des plantes, en tant que fluide vital. Augustin relate que Rumina aide Jupiter qui, parmi ses nombreuses épithètes, porte aussi celui de Ruminus⁸³. À côté de Rumina, existerait donc également un Jupiter Ruminus, dont Augustin affirme qu'il serait le même dieu que Rumina ou alors que les deux, ensemble, s'occuperaient d'allaiter, l'un les mâles, l'autre les femelles. Et Augustin de s'étonner du fait que Jupiter, dans son rôle de Ruminus, s'abaisse à présenter la mamelle non seulement aux enfants, mais aussi aux animaux⁸⁴ ! Si les informations rapportées par Augustin sont authentiques – il est en fait le seul auteur à faire mention de Ruminus – alors on se trouverait face à une construction divine intéressante : Rumina, divinité fonctionnelle kourotrophe, est associée à Jupiter, avec qui elle partage cette fonction nutritionnelle. La protection du nourrissage revient donc aussi bien à une déesse spécialisée qu'au dieu le plus important du panthéon romain⁸⁵. Cette association ne constitue pas un exemple unique dans la religion romaine, mais s'insère, au contraire, dans un schéma hiérarchique bien étudié par John Scheid⁸⁶, qui se compose d'un dieu majeur et de dieux mineurs agissant

78 DI FAZIO, 2017, p. 422.

79 Sur Angitia, cf. aussi CAMPANELLI, p. 132-135.

80 Cf. BONGHI JOVINO, 2010.

81 PERFIGLI, 2004, et la bibliographie citée.

82 AUGUSTIN, *La cité de Dieu*, 7, 14.

83 *Ibid.*, 7, 11.

84 *Ibid.*, 7, 14.

85 L'existence de ce couple ou plus précisément l'existence d'un Jupiter Ruminus est attestée seulement chez Augustin, raison pour laquelle certains savants modernes (cf. p. ex. LIPKA, 2009, p. 141) ne lui accordent pas une complète crédibilité. Cependant, la plausibilité de cette construction avec le système romain est un argument contre cette position hypercritique.

86 SCHEID, 1999, p. 200-201.



Fig. 7. Statue romaine d'une déesse qui allaite, époque de Tibère. Rome, Musei Vaticani, Galleria Chiaramonti 1847. Photo Karl Anger D-DAI-ROM-90Vat.606.

dans le domaine d'action du premier. Le couple Jupiter Ruminus / Rumina est intéressant aussi parce qu'il nous permet de comprendre que dans le monde divin, le masculin et le féminin peuvent s'articuler sur la base d'une complémentarité, et cela même dans un domaine où l'on s'attendrait à voir agir exclusivement des puissances féminines.

La deuxième déesse en relation à l'allaitement est Isis, qui, par l'extension de ses compétences, se trouve à l'opposé de Rumina. Elle, dont le culte, provenant de l'Égypte, est bien attesté en Italie du sud à partir du II^e siècle av. J.-C. et ensuite à Rome⁸⁷, se présente comme une déesse qui résume en elle-même les autres déesses, non dans la forme d'un monothéisme, mais plutôt d'une concentration des puissances et fonctions⁸⁸. Parmi celles-ci, les épithètes (et par conséquent les fonctions) les plus répandues dans le monde romain sont : Reine (*Regina*), Souveraine (*Domina*), Victorieuse (*Victrix*), Triomphante (*Triumphalis*), sauveuse (*Salutaris*)⁸⁹. L'aspect maternel, qui était déterminant en Égypte, n'est pas le plus représenté en Italie, où Isis apparaît plus rarement en compagnie de son fils enfant Harpocrate⁹⁰. Cependant, dans la description qu'Apulée fait de la procession célébrée en son honneur, l'un des prêtres portant les attributs de la déesse, s'avance avec un petit vase d'or en forme de mamelle, avec lequel il fait des libations de lait⁹¹. Cela montre que l'allaitement devait être ressenti tout de même d'une certaine portée pour définir le destinataire divin du rite. La statue dite Chiaramonti (**Fig. 7**)⁹², d'époque augustéenne, montre une figure féminine allaitant un enfant. Grâce à la coiffure qui permet de fixer des ornements royaux sur la tête, elle est interprétée comme une assimilation d'Isis et de Junon Lucina, c'est-à-dire la Junon qui s'occupe des naissances. C'est en se fondant sur ce type d'images qu'une continuité entre ces déesses des polythéismes antiques et la vierge Marie a été postulée, même si elle présente encore davantage de problèmes méthodologiques que ceux que nous avons traités jusqu'ici⁹³.

En réfléchissant aux déesses allaitantes dans le contexte de la culture italique et romaine, l'attention s'est concentrée progressivement sur des aspects différents, même s'ils sont contigus. Notre regard a été attiré tout d'abord par des déesses qui allaitent d'autres dieux, et ensuite par les déesses kourotrophes des sanctuaires italiques qui protègent l'allaitement des humains ; enfin, nous avons pu prendre en compte deux cas spécifiques, c'est-à-dire une divinité proprement romaine, Rumina, protégeant la mamelle allaitante et travaillant en

87 BRICAULT, 2013.

88 Cf. APULÉE, *Métamorphoses*, 11, 5.

89 TRAN TAM TINH, 1973 ; DUNAND, 2008, p. 109-113 ; TRAN TAM TINH, 1990.

90 DUNAND, 2008, p. 109-110.

91 APULÉE, *Métamorphoses*, 11, 10, 6.

92 LA ROCCA, 1990, p. 834.

93 Cf. p. ex LANGENER, 1996 ; cf. aussi l'état de la question et la déconstruction dans VAN HAEPEREN, 2012. Voir Br. Roux dans ce volume.

collaboration avec Jupiter, et une autre, Isis, venue du dehors avec déjà une spécialisation de déesse allaitante et qui, même si elle prend d'autres fonctions plus importantes en contexte romain, continue à être honorée par des offrandes de mamelles lors de ses processions. Tous ces cas variés rendent compte de la portée que l'allaitement divin ou les protectrices de l'allaitement avaient dans l'imaginaire des Romains. On pourrait considérer cette grande quantité d'éléments comme des témoignages résultant de la « fragmentation » d'un culte originaire d'une Grande Déesse primordiale, comme on le disait autrefois, dont les déesses italiennes et romaines, chacune à sa manière, reflèterait un aspect différent⁹⁴. Cependant, il n'y a pas de preuves de ce processus évolutif qui conduit de l'un au multiple, ou pour le dire avec d'autres mots, d'une sorte de monothéisme originaire vers un polythéisme attesté dans les cultures historiques. La terminologie encore adoptée « type Grande Déesse » pour décrire l'iconographie de quelques-unes de ces divinités – comme celle de Fortuna Primigenia dans le *LIMC*⁹⁵ –, révèle un mythe moderne plus qu'une réalité antique. Il est plus intéressant de penser ces manifestations divines dans leur multiplicité, comme différentes puissances, agissant chacune selon leurs propres compétences.

Conclusion

Comme nous l'avons souligné en introduction, la catégorie des déesses allaitantes est relativement artificielle, dans le sens où, dans la plupart des cas, ces déesses ne sont pas uniquement allaitantes, d'une part, et que, d'autre part, leur profil est tellement hétérogène qu'elles ne peuvent pas constituer une catégorie en soi. Cependant, la présence récurrente et les contextes variés du motif de l'allaitement dans le monde divin révèlent qu'il est investi d'une valeur non seulement biologique, mais aussi culturelle : quant au lait, il s'agit certes d'un fluide nourricier, fondamental pour l'existence humaine, mais ses vertus dépassent de loin la question du nourrissage physiologique pour s'étendre à des questions de filiation et de légitimité souveraine, qui soulignent l'importance théologique du motif. En passant d'une culture à une autre, tout en tenant compte des différences qui ne doivent jamais être occultées, cette valeur théologique se réaffirme de différentes manières en fonction des contextes.

Bibliographie

- G. AGOSTI, « Presenza di Eratostene nella poesia tardoantica », in C. CUSSET et H. FRANGOULIS (éd.), *Ératosthène : un athlète du savoir*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2008, p. 149-165.
- J. AUBERGER, « Le lait des Grecs : boisson divine ou barbare », *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 27 (2001), p. 131-157.
- J. BALTRUŠAITIS, *La quête d'Isis. Essai sur la légende d'un mythe*, Paris, Flammarion, 1985.

94 GEORGOUDI, 1990, p. 249-253. GEORGOUDI, 1991 ; BORGEAUD, DURISCH, KOLDE, et SOMMER, 1999.

95 RAUSA, 1997, p. 126, « Tipo Grande Madre ».

- N. BEAUX, *La chapelle d'Hatchepsout à Deir el-Bahari*, Le Caire, IFAO, 2012 (*Mélanges de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 129).
- M. BIETAK, « La belle fête de la Vallée : l'Asasif revisité », in Chr. ZIVIE-COCHE et I. GUERMEUR (éd.), « *Parcourir l'éternité* ». *Hommages à Jean Yoyotte*, Turnhout, Brepols, 2012 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses 156), p. 135-164.
- N. BILLING, *Nut : The Goddess of Life in Text and Iconography*, Uppsala, Department of Archaeology and Ancient History, 2002 (*Uppsala Studies in Egyptology* 5).
- E. BOLMAN, « The enigmatic Coptic Galaktotrophousa and the cult of the Virgin Mary in Egypt », in M. VASSILAKI (éd.), *Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, Londres, Ashgate, 2005, p. 13-22.
- M. BONGHI JOVINO, *Capua Preromana. Terracotte votive. Catalogo del Museo provinciale campano*, vol. II. *Le statue*, Florence, Sansoni, 1971.
- , « Una piccola scultura nel grande processo di trasformazione da Capua etrusca a Capua sannitica », *Culture a contatto in Campania. Bollettino di Archeologia* I [en line], volume speciale F/F 4/3 (2010), disponible sur <https://www.ledonline.it/acme/allegati/Acme-11-II_03_Bonghi.pdf> (consulté le 16.07.2019).
- Ph. BORGEAUD, *La mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Paris, Seuil, 1996.
- , et al., *La mythologie du matriarcat. L'atelier de Johann Jakob Bachofen*, Genève, Droz, 1999.
- J. W. BOUMA, *Religio Votiva : The Archaeology of Latial Votive Religion*, Groningen, Université de Groningen, 3 vol., 1996.
- L. BRICAULT, *Les Cultes isiaques dans le monde gréco-romain*, Paris, Les Belles Lettres, 2013.
- Ad. CAMPANELLI, « Gli Dei degli Italici », in Ad. CAMPANELLI, Am. FAUSTOFERRI (éd.), *I luoghi degli Dei : sacro e natura nell'Abruzzo italico [Chieti, 16 maggio -18 agosto 1997]*, Museo Archeologico Nazionale dell'Abruzzo Pescara, Carsa edizioni, 1997, p. 132-135.
- J. CHAMPEAUX, *Fortuna. Recherches sur le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain des origines à la mort de César. I : Fortune dans la religion archaïque*, Rome, École française de Rome, 1982.
- L. COULON, « Le tombeau d'Osiris à travers les textes magiques du Nouvel Empire », in Chr. GALLOIS, P. GRANDET et L. PANTALACCI, *Mélanges offerts à François Neveu par ses amis, élèves et collègues*, Le Caire, IFAO, 2008 (*Bibliothèque d'étude* 145), p. 73-82.
- R. M. DANESE, « *Lac humanum fellare*. La trasmissione del latte e la linea della generazione », in R. M. DANESE, R. RAFFAELLI et S. LANCIOTTI (éd.), *Pietas e allattamento filiale. La vicenda l'exemplum l'iconografia*, Urbino, Quattro Venti, 1997, p. 39-72.
- W. DARBY, P. GHALIOUNGUI et L. GRIVETTI, *Food. The Gift of Osiris*, II, Londres/New-York/San Francisco, Academic Press, 1977.
- V. DASEN, « À propos de deux fragments de "Deae nutrices" à Avenches : déesses-mères et jumeaux dans le monde italique et gallo-romain », *Bulletin de l'Association Pro Aventico*, 39 (1997), p. 125-140.
- Fl. DAUMAS, *Les mammisis des temples égyptiens*, Paris, Les Belles Lettres, 1958.
- M. DI FAZIO, « Politeismi e maternità : uno sguardo all'Italia preromana », in Fl. PASCHE GUIGNARD, G. PEDRUCCI et M. SCAPINI (éd.), *Maternità e politeismi*, Bologne, Pàtron, 2017, p. 419-429.
- N. DE GARIS DAVIES, *The Tomb of Ken-Amun at Thebes*, New York, Metropolitan Museum of Art, 1930.
- G. DUMÉZIL, *Déeses latines et mythes védiques*, Bruxelles, Latomus, 1956.

- , *Mariages indo-européens*, Paris, Payot, 1979.
- F. DUNAND, *Isis, mère des dieux*, Arles, Actes Sud, 2008.
- R. EL SAYED, *La déesse Neith de Saïs*, Le Caire, IFAO, 1982 (*Bibliothèque d'étude* 86).
- M. ERROUX-MORFIN, « Du lait blanc à l'orgeat de souchet », in I. RÉGEN et Fr. SERVAJEAN (éd.), *Verba Manent. Recueil d'études dédiées à Dimitri Meeks par ses collègues et amis*, Montpellier, Université Paul-Valéry – Montpellier III, 2009 (*CENIM* 2), p. 125-135.
- M.-Chr. FAYANT, « Hermès dans les Dionysiaques de Nonnos de Panopolis », *Revue des études grecques*, 111 (1998), p. 145-159.
- St. GEORGOUDI, « Conférence de Mme Stella Georgoudi », *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses, Annuaire*, 99 (1990-1991), p. 249-253.
- , « Bachofen, le matriarcat et le monde antique », in P. SCHMITT PANTEL (éd.), *Histoire des femmes*, 1, *L'Antiquité*, Paris, Plon, 1991, p. 477-491.
- M. GNADE, *Satricum. Trenta anni di scavi olandesi. Catalogo della mostra, Le Ferriere, Latina, 26 ottobre 2007-29 febbraio 2008*, Amsterdam, Amsterdams Archeologisch Centrum, 2007.
- W. GUGLIELMI, s.v. « Käse », in *Lexikon der Ägyptologie* III, Wiesbaden, Harrassowitz, 1980, col. 289-290.
- , s.v. « Milch(wirtschaft) », *Lexikon der Ägyptologie*, vol. IV, 1982, Wiesbaden, Harrassowitz, col. 125-127.
- J. HEURGON, *Recherches sur l'histoire, la religion et la civilisation de Capoue Préromaine*, Paris, de Boccard, 1942.
- S. HIGGINS, « Divine mothers: the influence of Isis on the Virgin Mary in Egyptian Lactans iconography », *Journal of the Canadian Society for Coptic Studies*, 3-4 (2012), p. 71-90.
- E. HORNING, Chr LOEBEN et A. WIESE (éd.), *Immortal Pharaoh. The Tomb of Thutmose III*, Madrid, Factum Arte, 2005.
- B. KASPARIAN, « La condition des nourrices sous le Moyen Empire », *Bulletin de l'institut français d'archéologie orientale*, 107 (2007), p. 109-126.
- F. LABRIQUE, « Du lait pour éteindre les torches à l'aube, à Deir el-Bahari », in D. MANDEL et U. CLAUDI (éd.), *Ägypten im afro-orientalischen Kontext (Gedenkschrift Peter Behrens)*, Cologne, Institut für Afrikanistik, 1991 (*Afrikanistische Arbeitspapiere* Sondernummer), p. 205-212.
- L. LANGENER, *Isis lactans-Maria lactans. Untersuchungen zur koptischen Ikonographie*, Altenberge, Oros, 1996.
- E. LA ROCCA, s.v. « Iuno », in *Lexicon Iconographicum Mythologiae classicae (LIMC)*, V.1, 1990, p. 814-856.
- J. LECLANT, « Le rôle du lait et l'allaitement d'après les Textes des Pyramides », *Journal of Near Eastern Studies*, 10 (1951), p. 123-127.
- , « Sur un contrepois de Menat au nom de Taharqa. Allaitement et apparition royale », *Mélanges Mariette, Bibliothèque d'étude* 32, Le Caire, IFAO, 1961, p. 251-290.
- G. LEFÈVRE, « Lait de vache et autres laits en Égypte », *Revue d'égyptologie*, 12 (1960), p. 59-65.
- A. LENOIR, *Nouvelle explication des hiéroglyphes*, Paris, Musée impérial des Monuments français, 1809.
- M. LIPKA, *Roman Gods. A Conceptual Approach*, Leiden, Brill, 2009.
- R.-A. JEAN et A.-M. LOYRETTE, *La mère, l'enfant et le lait en Égypte ancienne*, Paris, L'Harmattan, 2010 (coll. *Kubaba*).

- M. MALAISE, « Harpocrate au pot », in Ph. DERCHAIN, U. VERHOEVEN et E. GRAEFE (éd.), *Religion und Philosophie im Alten Ägypten (Festgabe für Philippe Derchain)*, Leuven, Peeters, 1991 (*Orientalia Lovaniensia Analecta* 39), p. 219-232.
- F. MARUÉJOL, « La nourrice : un thème iconographique », *Annuaire du Service des Antiquités de l'Égypte*, 69 (1983), p. 311-319.
- D. MIANO, *Fortuna. Deity and Concept in Archaic and Republican Italy*, Oxford, Oxford University Press, 2018.
- H.-W. MÜLLER, « Isis mit dem Horuskind : ein Beitrag zur Ikonographie der stillenden Gottesmutter in hellenistischen und römischen Ägypten », *Münchner Jahrbuch der bildenden Kunst*, 14 (1963), p. 7-38.
- M. NELSON, « La tombe d'une nourrice royale du début de la XVIII^{ème} dynastie découverte au Ramesseum », *Memnonia*, 17 (2006), p. 115-129.
- R.F. NEWBOLD, « Breasts and milk in Nonnus' *Dionysiaca* », *Classical World*, 94 (2000), p. 11-23.
- J. PÀMIAS I MASSANA, « Les *Catastérismes* d'Eratosthène comme manuel mythographique », in C. CUSSET et H. FRANGOULIS (éd.), *Ératosthène : un athlète du savoir*, Saint-Étienne, Publications de l'Université, 2008, p. 67-74.
- V. PIRENNE-DELFORGE, « Maternité et divinité en Grèce antique. L'exemple de Déméter », in G. DERMENJIAN, J. GUILHAUMOU et M. LAPIED (dir.), *La Puissance maternelle en Méditerranée. Mythes et représentations*, Arles, Actes Sud, 2008, p. 37-54.
- , « Nourricières d'immortalité : Déméter, Héra et quelques autres en pays grec », in V. DASEN et V. PACHE HUBER (éd.), *Politics of Child Care in Historical Perspective. From the World of Wet Nurses to the Networks of Family Child Care Providers*, 2010 (*Paedagogica Historica* 46), p. 685-697.
- V. PIRENNE-DELFORGE et G. PIRONTI, *L'Héra de Zeus. Ennemie intime, épouse définitive*, Paris, Les Belles Lettres, 2016 (trad. angl. Cambridge, Cambridge University Press, 2022).
- G. PEDRUCCI, *L'allattamento nella Grecia di epoca arcaica e classica*, Rome, già Bardi Editore, 2013.
- , *Votive Statuettes of Adult/s and Infant/s in Ancient Italy. From the End of 7th to 1st c. BCE : A New Reading. Aciunt Latium and Etruria* (Vol. 1), Arbor Sapientiae Editore, Roma, 2020.
- M. PERFIGLI, *Indigitamenta. Divinità funzionali e Funzionalità divina nella Religione Romana*, Pise, Edizioni ETS, 2004.
- Fr. PRESCENDI, « La déesse grecque Ino-Leucothée est devenue la déesse romaine Mater Matuta : réflexions sur les échanges entre cultures "voisines" », in N. BELAYCHE et J.-D. DUBOIS (éd.), *L'Oiseau et le Poisson. Cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain*, Paris, PUPS, 2011, p. 189-204.
- J. QUAEGBEUR, « Anubis, fils d'Osiris, le vacher », *Studia Aegyptiaca*, 3 (1977), p. 119-130.
- F. RAUSA, s.v. « Tyche-Fortuna », *Lexicon Iconographicum Mythologiae classicae (LIMC)*, VIII.1, 1997, p. 126-141.
- M. RENARD, « Hercule allaité par Junon », in M. RENARD et R. SCHILLING (éd.), *Hommage à Jean Bayet*, Bruxelles, Latomus, 1964, p. 611-618.
- P. RIGAULT, « Scènes d'allaitement : de la scène de genre à la composition symbolique », in G. ANDREU-LANOË (éd.), *L'art du contour. Le dessin dans l'Égypte ancienne*, Paris, Musée du Louvre/Somogy Éditions d'art, 2013, p. 96-101.
- G. ROEDER, *Der Felsentempel von Bet el-Wali, Les Temples immergés de la Nubie*, Service des Antiquités de l'Égypte, Le Caire, IFAO, 1938.

- S. SANDRI, *Har-pa-chered (Harpokrates). Die Genese eines ägyptischen Götterkindes*, Louvain, Peeters, 2006 (*Orientalia Lovaniensia Analecta* 151).
- M. SCAPINI, FL. PASCHE GUIGNARD et G. PEDRUCCI (éd.), *Maternità e politeismi / Motherhood(s) and Polytheisms*, Bologne, Patron, 2017.
- C. SPIESER, « Les nourrices égyptiennes », in V. DASEN et M.-Cl. GÉRARD-ZAI (éd.), *Art de manger, art de vivre. Nourriture société de l'Antiquité à nos jours*, Gollion, Infolio, 2012, p. 19-39.
- , « La nature ambivalente du sang, du lait, des figues et du miel dans les croyances funéraires égyptiennes », in G. TALLET et Ch. ZIVIE-COCHE (éd.), *Le myrte et la rose. Mélanges offerts à Françoise Dunand par ses élèves, collègues et amis*, Montpellier, Université Paul Valéry – Montpellier III, 2014 (*CENIM* 9), p. 281-287.
- Chr. THIERS, « Hymne à la déesse Tanent et présence latopolite sur quelques blocs d'Ermant », in Chr. THIERS (éd.), *Documents de Théologies Thébaines Tardives (D3T 3)*, Montpellier, Université Paul Valéry Montpellier 3, 2015, p. 295-326.
- TRAN TAM TINH, *Isis lactans. Corpus des monuments gréco-romains d'Isis allaitant Harpocrate*, Leiden, Brill, 1973 (*Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain* 37).
- , s.v. « Isis », in *Lexicon Iconographicum Mythologiae classicae (LIMC)*, V.1, 1990, p. 761-796.
- J. VANDIER, *Le papyrus Jumilhac*, Paris, CNRS, 1961, p. 124.
- Fr. VAN HAEPEREN, « Des “déeses mères” de l'Antiquité à la Mère de Dieu : continuités ou ruptures ? », in J.-P. DELVILLE et al. (éd.), *Marie, Figures et réceptions : enjeux historiques et théologiques*, Paris, Mame-Desclée, 2012, p. 27-43.
- Y. VOLOKHINE, « Le lait et l'allaitement dans le discours égyptien sur la constitution du corps », in Fr. ARENA et al. (éd.), *Allaitement entre humains et animaux : représentations et pratiques de l'Antiquité à aujourd'hui*, Paris, Publications scientifiques du Muséum, 2017 (*Anthropozoologica* 52), p. 83-90.
- Al. ZIVIE, *La tombe de Maïa, mère nourricière du roi Toutankhamon et Grande du Harem, Les tombes du Bubasteion à Saqqara, I*, Toulouse, Caracara éditions, 2009.