

INTRODUCTION

Anne DEBROSSE, Isabelle JOUTEUR et Marie SAINT MARTIN

Lorsque Jean-Bruno Renard choisit d'illustrer la couverture de son essai récent sur le merveilleux¹ par une silhouette de naïade-libellule cueillant d'une main délicate une fleur d'arum dans un paysage féerique de plantes aquatiques, il donne forme à un impensé de notre imaginaire : l'association entre le merveilleux et le féminin s'exhibe en couverture d'un ouvrage sur la question du merveilleux, comme si cela allait de soi. Il paraît cependant essentiel d'interroger ces catégories, qui toutes deux sont difficiles à saisir, et dont l'interaction l'est peut-être encore plus.

Proposer une réflexion sur les figures féminines merveilleuses de l'Antiquité, c'est d'abord faire signe vers le mythe et la mythologie – comme en témoignent les contributions de ce volume, qui laissent une place congrue aux personnages (semi-)historiques et la part belle à des figures mythiques et mythologiques. Assurément, le mythe n'équivaut pas nécessairement au merveilleux tel que nous l'entendons aujourd'hui, même si le merveilleux est une composante du mythe, notion elle-même difficile à cerner. On a noté que le mot "mythe" était extrêmement élastique, désignant des éléments disparates et difficilement réductibles à des propriétés communes. Tout serait mythe². Le mythe lui-même serait la « forme introuvable³ » d'un objet indéfinissable, dont on a cherché avec constance les

1. RENARD Jean-Bruno, *Le Merveilleux. Sociologie de l'extraordinaire*, Paris, CNRS Éditions, 2011.

2. Ces constats et ce rappel sont formulés par Jean-Loïc LE QUELLEC, dans *Avant nous le déluge! L'humanité et ses mythes*, Bordeaux, Éditions du Détour, 2021, dans les pages liminaires.

3. DETIENNE Marcel, *L'Invention de la mythologie*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1992 (1981), quatrième de couverture. Dans le texte, Detienne parle d'un « genre introuvable ».

bornes et les mouvances⁴. Cette difficulté est redoublée par les recherches actuelles sur la fiction. Au cours de ces dernières années, les études sur les poétiques fictionnelles ont eu tendance à envisager comme unifiée une nébuleuse englobant une pluralité de réalités : mythe, littérature, discours, représentations et imaginaires se voient volontiers subsumés par la fiction⁵. Mythe et fiction entrent irrémédiablement en symbiose, *a fortiori* dans un contexte où le premier n'a plus de valeur culturelle et s'analyse couramment en termes de discours et d'imaginaires. Or, les mythes, parce qu'ils oscillent entre « autonomie » (Marcel Detienne⁶) et ancrage dans leur contexte socioculturel et politique (Nicole Loraux⁷), font preuve d'une force de renouvellement à chaque moment de l'histoire. De fait, ils font l'objet de réécritures nombreuses, qui n'ont pas pour habitude d'occulter leur dimension merveilleuse. Dans l'Antiquité comme aujourd'hui, le merveilleux (aussi bien dans sa dimension physique ou naturelle que dans sa dimension supraphysique, mais nous y reviendrons) semble définitivement établi comme une part constitutive du mythe, même s'il ne s'y résume pas, loin s'en faut. C'est-à-dire qu'il faut accepter un ensemble de présupposés pour les recevoir, comme l'existence du surnaturel par exemple. Recourir aux mythes, c'est accepter, voire promouvoir le merveilleux comme voie exploratoire. Les figures féminines qui fleurissent dans les mythes offrent ainsi une première prise pour mieux comprendre le lien entre féminin et merveilleux.

Ces mythes (tout comme d'autres artefacts culturels) mettent en avant des figures féminines fortes et célèbres, qu'elles soient qualifiées comme héroïnes ou déesses. Mais qu'est-ce qu'une héroïne et surtout, pour suivre les mots de Nicole Loraux, « qu'est-ce qu'une déesse? ». Cette question, posée de façon liminaire et fondatrice il y a vingt ans, laissée sans réponse évidente⁸, a permis de dégager une constante : Nicole Loraux souligne la pluralité et l'indétermination des divinités

4. Voir notamment les travaux de Claude Calame : CALAME Claude (dir.), *Métamorphoses du mythe en Grèce antique*, Bruxelles, Labor et Fides, 1988 ; CALAME Claude, *Qu'est-ce que la mythologie grecque?* Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2015.

5. Ces rapprochements ne se seraient pas forcément matérialisés sous la même forme par le passé (voir AUGER Danièle et DELATTRE Charles, *Mythe et fiction*, Nanterre, Presses universitaires de Nanterre, 2010 : les théories du mythe et celles de la fiction sont systématiquement croisées dans cet ouvrage, ce qui est nouveau, même à l'aune des travaux de Jean-Pierre Vernant et d'autres).

6. DETIENNE Marcel, *op. cit.*

7. LORAUX Nicole, *Né de la terre. Mythe et politique à Athènes*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « La librairie du xx^e siècle », 1996.

8. Chapitre contenu dans SCHMITT PANTEL Pauline (dir.), *Histoire des femmes en Occident*, t. I : *L'Antiquité*, Paris, Plon, 2002.

féminines, « au statut [volontiers] indécidable⁹ », qu'il s'agisse des déesses aussi bien que de la constellation de figures genrées au féminin grammatical dans les textes à teneur cultuelle ou mythique. Cette indétermination s'est complexifiée plus tard en raison d'une collusion, qui existe sans doute déjà chez Eschyle, de l'imaginaire du féminin avec celui de l'archaïsme qui tend à assimiler les figures mythiques féminines à des divinités chthoniennes, peu anthropomorphes. Il a pu devenir le support de rêveries sur le matriarcat originel tel que l'a décrit Bachofen¹⁰, dont la théorie – considérablement simplifiée et déplacée – rencontre un grand succès aujourd'hui encore auprès d'un public de non spécialistes.

La centralité des figures de divinités pour la question qui occupe cet ouvrage est un écueil car la catégorie pose problème. C'est pourquoi elle peut être volontiers mise de côté, comme le souligne Nicole Loraux :

Qui s'intéresse à la généralité du divin constatera que, comme « chose divine », il est nommé au neutre (*to theion*) et, comme dieu (*theos*), au masculin. Il y a des déesses, mais le divin ne s'énonce pas au féminin. De fait, les historiens des religions semblent ne trop savoir que faire de cette dimension sexuée, qu'ils ne mentionnent souvent que pour oublier de l'analyser¹¹.

Il faut dire que les difficultés s'accumulent, si nous devons discuter du féminin et du divin : « Une déesse : un dieu au féminin ? Sans doute. Encore faut-il désormais souligner *et* le dieu *et* le féminin comme enjeu de spéculation, comme support de rêveries pour la cité des hommes¹². » Ou encore :

Deux hypothèses, donc – une « déesse » n'est que grammaticalement le féminin du mot dieu / dans une déesse, le féminin est une caractéristique essentielle –, dont la seconde peut encore se diviser en deux (le féminin est essentiel, qu'il soit le même que dans les femmes mortelles, *ou* que, pour être différent, il n'en soit que plus exacerbé : entre ces deux hypothèses, nous n'avons pas fini d'osciller, interminablement rejetés de l'un à l'autre¹³).

Ces bases fermes nous invitent donc à trouver une catégorie à la fois proche et différente de celles de mythique, de religieux ou de cultuel, d'autant plus que la perspective qui est la nôtre, celle d'un diachronisme très ouvert, impose d'adosser la réflexion à des notions susceptibles de se transposer (et de se reconfigurer) d'une période à l'autre. Nous avons voulu ouvrir le prisme en augmentant la catégorie des

9. *Ibid.*, p. 59.

10. BACHOFEN Johann Jakob, *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynäikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, Stuttgart, Kraus & Hoffmann, 1861. Dans une édition contemporaine traduite par Étienne Barilier : *Le Droit maternel. Recherches sur la gynécocratie de l'Antiquité dans sa nature religieuse et juridique*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1996.

11. LORAUX Nicole, « Qu'est-ce qu'une déesse ? », *op. cit.*, p. 43.

12. *Ibid.*, p. 55.

13. *Ibid.*, p. 42.

déeses et des figures féminines ressortissant du monde mythique de l'ensemble des phénomènes tombant dans la catégorie de la « merveille », quand ils sont liés à la sphère du féminin : il s'agissait de rendre justice à l'indécision, à la pluralité et à l'extrême fluidité du féminin surnaturel et semi-surnaturel qui s'enracine dans la culture grecque, et qui ne peut se dissoudre dans le mythe, aussi large la catégorie soit-elle, si ce n'est au prix de gênes et de silences, comme le soulignait Nicole Loraux – elle donne l'exemple des Heures, des Charites, de Dikè (une vertu), des Nymphes...

Par retour sur sa réflexion, nous avons donc retenu les éléments suivants : nous nous emparons du féminin et du merveilleux comme catégories heuristiques, « supports de rêveries » pour les hommes – ajoutons les femmes à la citation de N. Loraux, mais nous y reviendrons –, d'autant plus quand on s'intéresse au temps long. Une interrogation sur ces figures de l'indétermination permet une interrogation sur les femmes, et *vice versa*. N. Loraux disait déjà que « le féminin est, chez les dieux, sans doute moins homogène qu'on ne le croit à propos des femmes mortelles¹⁴ » ; ne peut-on dire que la catégorie des femmes mortelles n'est pas non plus si homogène qu'on pourrait vouloir le croire ? On sait déjà que le mot « femme » ne recouvre pas les mêmes réalités aux yeux d'un Grec ancien qu'aux nôtres¹⁵. On verra dans ce volume que ce qu'on peut appeler le merveilleux féminin – des manifestations de l'ordre du merveilleux connotées au féminin dans les textes et dans les imaginaires – se présente comme une catégorie qui permet d'interroger le féminin en général, dans la mesure où la collusion entre les deux imaginaires est révélatrice d'un système de valeurs complexe, mouvant, qui tend tantôt à exclure les femmes du domaine du divin, tantôt à les y réassigner de manière rigide et presque injonctive, tantôt à les placer dans une sorte d'entre-deux qui correspondrait supposément à leur nature labile et plurielle.

S'intéresser aux figures féminines merveilleuses de l'Antiquité et à leur réception est à la croisée de réflexions contemporaines qui font résonner les sources anciennes aussi bien qu'elles y trouvent matière à penser. La question ne se serait peut-être pas posée en ces termes il y a quelques années, justement en raison des nouvelles lignes de partage et des reconfigurations des concepts et des catégories.

En effet, le contexte actuel est marqué par différentes mouvances. D'abord, notre présent s'inscrit dans la continuité des luttes féministes des années 1970, qui ont amené une amélioration notable du sort des femmes et une reconsidération

14. *Ibid.*, p. 56.

15. Voir par exemple BOEHRINGER Sandra et SEBILLOTTE-CUCHET Violaine (dir.), *Hommes et femmes dans l'Antiquité grecque et romaine. Le genre : méthode et documents*, Paris, Armand Colin, 2011.

de leur rôle dans l'histoire et dans la société, soutenue par la société civile dans son ensemble (des chercheuses et chercheurs aux simples curieux et curieuses en passant par les militantes et militants). Dans ces combats, un certain nombre de figures féminines antiques sont employées comme étendard, en particulier les figures mythiques (on pense à la mobilisation de Méduse, d'Hélène Cixous aux mouvements féministes actuels), mais aussi semi-mythiques ou historiques (les Amazones pour Monique Wittig). Du fait de cet héritage féministe et de la popularité dont il jouit désormais, la culture contemporaine donne de façon croissante et problématisée la parole aux actrices féminines des histoires anciennes, pour combler des vides et tenter de les saisir. Un certain nombre de productions culturelles considèrent qu'elles ont souvent été laissées pour compte dans la littérature ancienne ; on s'interroge sur leur *agency*, sans jamais tomber d'accord sur son degré, avec des interprétations radicalement divergentes. S'ensuivent des entreprises de réhabilitation et de mise en exergue, qui s'accompagnent d'une réflexion sur leur capacité à servir de modèle pour « empouvoirer » les femmes, grâce à leur valeur fondatrice. On en trouve dans la littérature jeunesse (enfants et adolescents), sous forme de bandes-dessinées, de romances ou de livres illustrés, qui couvrent tout le spectre allant de la fiction à l'entreprise pédagogique¹⁶. La littérature pour adultes (sous toutes ses formes, là encore) n'est pas en reste, y compris le champ théâtral¹⁷. Le phénomène remonte au moins aux années 1980, comme en témoigne la *Kassandra* de Christa Wolf (1983). Il est maintenant très répandu et touche toutes les œuvres anciennes, à commencer par le corpus homérique¹⁸, dont la récente traduction proposée par Emily Wilson (*Iliade*, 2017) s'interroge sur la place laissée aux personnages féminins et ouvre une réflexion traductologique sur les injures sexistes et autres éléments ressortissant

16. Les relectures au plus près des mythes et des récits antiques, comme dans *Contes de filles intrépides et incroyables des mythes grecs* paru chez Usborne, par Rosie Dickins et Susanna Alvarez Davidson, ou encore la série d'Isabelle Pandazopoulos chez Gallimard jeunesse (*Ariane l'astucieuse*, *Déméter l'indomptable...*) et les feuilletons de Murielle Szac chez Bayard Jeunesse et chez L'Iconoclaste (*L'Odyssée des femmes*), cohabitent avec des fictions qui prennent appui sur eux, comme le *webtoon Lore Olympus* (2018).

17. Le succès des *Héroïdes* (BOBÉE David, 2016 ; LORENZI Flavia, 2023) ou des *Métamorphoses* (PEYRET Jean-François et PROCHIANZT Alain, *La Génisse et le Pythagoricien*, 2002 ; VAN DEN DAELE Aurélie, *Métamorphoses*, 2017 ; VINCENT Guillaume, *Songes et métamorphoses*, 2018 ; BERNON Camille et BOURGADE Simon, *Change Me*, 2018 ; CROCHET Pascal, *Métamorphoses*, 2018 ; GIACOMONI Luca, *Métamorphoses*, 2020 ; SCHOPPMANN Edzard, *Metamorphosen*, 2021) n'est que l'une des multiples traces de cette attention à un merveilleux porté par la voix féminine sur la scène, et susceptible d'y renverser l'ordre du monde – et l'on retrouve cet intérêt dans le théâtre de Lina PROSA (*Cassandra on the Road*, 2003).

18. Voir *Circe* de Madeline MILLER (2018), *The Penelopiad* de Margaret ATWOOD (2005), *Ithaca* (traduit par *Le Chant des Déeses*) de Claire NORTH (2022) ; les figures merveilleuses peuplent également le *Roman d'Ulysse* de Simone BERTIÈRE (2017).

du prisme du genre. De telles productions mettent en question la façon dont on transmet les textes antiques – on sait combien la réception des textes dépend aussi des modalités de leur énonciation et des mots choisis par les traducteurs et traductrices, ce qu'a récemment mis en avant Claudine Galea dans un très beau texte écrit pour le théâtre¹⁹.

Ceci résonne ensuite avec notre culture post *#MeToo* (2017) qui porte un intérêt accru à la place des femmes dans l'histoire, sous le prisme de la « culture du viol » et du patriarcat associé à une considération majeure pour le corps. Si les combats féministes s'étaient évidemment intéressés au corps et à l'intime avant *#MeToo*, « ce n'est pas le moindre des paradoxes de la révolution de l'émancipation que d'être née d'un combat contre l'oppression privée des femmes sans jamais avoir réussi à en déboulonner les ressorts²⁰ ». La figure féminine merveilleuse (par exemple Méduse) apparaît comme un élément perturbateur de prédilection dans les discours féministes, justement pour déconstruire ces processus d'aliénation.

Enfin, un fort courant *New Age* postule la puissance des femmes, sorcières invaincues et déesses méconnues, au prix du retour à un certain essentialisme qui attribue des capacités particulières aux créatures féminines. Cela passe par la valorisation d'un lien privilégié des femmes à ce qu'on appelle aujourd'hui le surnaturel, voire au sacré, et d'une espèce de merveilleux féminin associé à la magie et à une relation particulière à la nature (source de pouvoir et de vérité), sur le mode de pensée de l'émerveillement, ou de ce que nous pourrions appeler l'« emmerveillement » permanent : le fait de rendre merveilleux ce qui ne l'est pas, ni dans les récits, ni dans les conceptions. Ceci est à relier à la conviction, formulée depuis un certain nombre d'années maintenant, qu'on a étouffé les voix et les corps féminins en raison de leur trop grande puissance, parfois au gré d'interprétations historicisantes des mythes gréco-latins, perçus comme l'expression d'une culture patriarcale incarnée par les Olympiens²¹ (voir Françoise d'Eaubonne,

19. GALEA Claudine, *Trois fois Ulysse*, Les Mateltes, Éditions Espaces 34, 2024, p. 31 : « traductions masculines allusions virilement sexuelles / aucune fille ne m'a encore traduite ».

20. FROIDEVAUX-METTERIE Camille, *Le Corps des femmes. La bataille de l'intime*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points », 2021, p. 28.

21. On peut se reporter, en recherche, aux titres suivants : MACLEOD Sharon Paice, *The Divine Feminine in Ancient Europe. Goddesses, Sacred Women and the Origins of Western Culture*, Jefferson, McFarland & Company Inc, 2014 ; le contesté travail de GIMBUTAS Marija (*Le Langage de la Déesse*, Paris, Des Femmes, 2005 (1987) ; et *The Civilization of the Goddess: The World of Old Europe*, San Francisco, Harper, 1991). Le rapprochement entre femmes et nature (ou femmes et plantes) se perçoit parfois en opposition aux modèles gréco-latins, qui ressortiraient d'une sorte d'hyper civilisation patriarcale, réputée construite contre des cultures conçues comme moins citadines, s'adossant moins à l'écrit, plus proches de la nature et laissant plus de place aux femmes (Amazones, cultures celtes...).

Mona Chollet, Françoise Gange, Marija Gimbutas et bien d'autres) : dans ce contexte, Athéna devient emblématique d'une emprise patriarcale sur les figures féminines antiques²². Ces écrits, parfois datés, sont renouvelés par *#MeToo*, qui offre une pensée du corps féminin contraint, éteint par la jalousie et la soif de pouvoir des hommes et devenu incapable d'exprimer son plein potentiel²³. Si ces propos sont loin de faire l'unanimité²⁴, leur socle commun est l'idée exprimée dans les travaux de Françoise Héritier et qui fait scientifiquement consensus lorsqu'elle propose de lire dans la mise au pas du féminin par des systèmes de représentation véhiculés dans les discours une inquiétude masculine fondamentale à l'égard du pouvoir du corps des femmes. Des figures fondatrices plus ou moins individualisées (Méduse, la Sorcière, Aspasia...) permettent de frayer des voies pour gagner en « empouvoirement ». On constate la constance du retour à l'Antique comme matrice pour le contemporain²⁵, matrice contre laquelle se révolter ou dans laquelle trouver des éléments de révolte – des figures contestataires, transgressives et subversives, qu'elles soient réelles ou imaginaires. C'est pourquoi il faut recourir à la catégorie du merveilleux et pas seulement du mythe, afin de dépasser le cadre d'un discours suspect de complicité avec l'entreprise d'asservissement des femmes par les hommes. La pensée féministe et féminine tente de se frayer son propre chemin, soit par la corruption assumée du discours mythique qui s'effrite en s'affrontant à un merveilleux féminin réinvesti à nouveaux frais, soit à coups d'imaginaires déviants se mettant en scène comme une sorte de merveilleux réinventé tournant résolument le dos aux mythes transmis depuis l'Antiquité, soit en réutilisant les potentiels subversifs de certaines figures et récits mythiques. Elle se rit alors des stéréotypes et propose, à travers ces reconfigurations, une véritable interrogation sur le corps.

22. Voir les travaux de Nicole Loraux sur Athéna sus-cités.

23. Voir FROIDEVAUX-METTERIE Camille, *Le Corps des femmes. La bataille de l'intime*, op. cit., p. 39-40, pages qui reprennent les travaux d'Iris Marion Young.

24. Nous pouvons noter que, alors que les femmes d'Athènes sont exclues de la vie publique, l'espace cultuel est peut-être le seul dans lequel elles trouvent, physiquement et non dans la fiction, « une forme d'expression publique et de reconnaissance sociale », bien que la sphère du religieux soit évidemment *in fine* contrôlée par les hommes (BODIOU Lydie et MEHL Véronique, *La Religion des femmes en Grèce ancienne. Mythes, cultes et société*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009, p. 9).

25. La perspective d'« Antiquité territoire des écarts », dans la lignée des travaux de Florence Dupont, vise à réhistoriciser ce tropisme d'un discours qui ne cesse de revenir, malgré les reconfigurations, à l'Antiquité comme point d'origine et référence légitimante pour le contemporain (DUPONT Florence, *L'Antiquité, territoire des écarts. Entretiens avec Pauline Colonna d'Istria et Sylvie Taussif*, Paris, Albin Michel, coll. « Itinéraires du savoir », 2013 ; voir également le carnet de recherche « Antiquité, territoire des écarts » sur Hypotheses : [<https://labantique.hypotheses.org/>]).

Le merveilleux des figures féminines de l'Antiquité tel qu'il a été transmis est-il donc un merveilleux oppressif, destiné à encadrer l'Autre qu'est la femme? Stephen Greenblatt disait que « *wonder is [...] the decisive emotional and intellectual experience in the presence of radical difference*²⁶ ». Le regard des hommes sur les femmes consiste-t-il à postuler un différent radical, qui s'appréhende dès lors par le merveilleux et l'étonnement? Jessica Lightfoot²⁷, pour sa part, revient sur le concept de « défamiliarisation » pensé par Viktor Shklovsky dans *L'Art comme procédé* (1917), pour tenter de faire un sort à cette question. L'art consiste à rendre étranger ou non familier un objet familier ou quotidien qu'on ne remarque plus, par le procédé de la défamiliarisation, décrit chez Aristote (*Rhétorique* III, 2, 1404b8-14) comme produisant l'émerveillement et donc le plaisir. Or, en littérature (terme commode, bien qu'anachronique pour certains corpus de ce volume) et dans les artefacts culturels, les femmes sont l'objet privilégié d'une défamiliarisation extrême, c'est-à-dire d'une entreprise d'étrangement, d'« emmerveillement », pour provoquer le plaisir des lecteurs (et des lectrices?), comme le constatait déjà Virginia Woolf dans *A Room of One's Own* : monstre bizarre (« *a worm winged like an eagle* », « un ver doté d'ailes d'aigle »), la femme se trouve entre « *facts and fiction* », dotée fictivement de pouvoirs immenses qu'elle ne possède pas en réalité. Françoise Héritier montre également en quoi les phénomènes corporels féminins communs comme l'enfantement, la perte du sang menstruel, etc., ont fait l'objet d'un « emmerveillement » propre à rendre étrange et possiblement inquiétant, de l'ordre du pouvoir, quelque chose qui est de l'ordre du physique et du quotidien²⁸. À cette réflexion désormais classique, Jessica Lightfoot ajoute l'idée de refamiliarisation : pour elle, il s'agit tout aussi bien, inversement, de rendre familier ce qui est merveilleux et non familier – à savoir les déesses et les êtres surnaturels – à travers les rites (en particulier apotropaïques).

Ce double mouvement de défamiliarisation et de refamiliarisation était déjà présent dans l'Antiquité. Pour ressaisir cette matière dans le cadre de la réflexion sur femmes et merveilleux, il suffirait de s'inspirer du titre d'un article de Vinciane Pirenne-Delforge : « entre mythe, rite et fantasme²⁹ ». « Fantasme », « support de

26. *Marvelous Possessions: The Wonder of the New World*, Chicago, University Of Chicago Press, 1991, p. 14 : « Le merveilleux est l'expérience décisive, émotionnelle et intellectuelle, en présence d'une différence radicale. »

27. LIGHTFOOT Jessica, *Wonder and the Marvellous from Homer to the Hellenistic World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021, p. 26.

28. HÉRITIER Françoise, *Masculin/féminin, La Pensée de la différence*, t. 1, Paris, Odile Jacob, 1996 ; et *Dissoudre la hiérarchie*, t. 2, Paris, Odile Jacob, 2002.

29. Le titre entier est le suivant : « La maternité des déesses grecques et les déesses-mères : entre mythe, rite et fantasme », *CLIO. Histoire, femmes et sociétés*, n° 21, 2005, p. 2-8.

rêveries » pour les hommes et les femmes, « mythe » au sens le plus contemporain du terme, l'assemblage entre les femmes et le merveilleux fait l'objet de l'ironie de Monique Wittig³⁰ : « Aujourd'hui nous voilà prises au piège dans l'impasse familière du "c'est-merveilleux-d'être-une-femme". » Wittig en appelle ensuite à déboulonner « la-femme », un « mythe » (pourtant démonté dès 1949 par Simone de Beauvoir mais tenace) fondé sur l'idée d'une spécificité biologique féminine, d'un pouvoir féminin particulier résidant dans la procréation en tant qu'elle est défamiliarisée et sanctifiée. Au terme d'un raisonnement très stimulant et radical, Wittig suggère aussi l'illégitimité des catégories "homme" et "femme", en tant que relevant de la sphère politique.

Une ambivalence profonde apparaît à l'aune de ce qui précède. C'est à nouveau Nicole Loraux qui le formule le plus efficacement, lorsqu'elle dit que « si l'orthodoxie du discours grec au sujet des femmes fait preuve d'une belle et solide unité, nul peuple n'a mieux que les Grecs su deviner que la distribution du masculin et du féminin était rarement acquise une fois pour toutes³¹ » ; elle précise toutefois ailleurs que « l'opposition des sexes fonde l'opposition vitale du politique et de tout le reste³² » à Athènes, c'est-à-dire qu'entrent en conflit et se superposent des pensées ainsi que des pratiques mouvantes ou *queer* et des fixations ou une rigidité binaires, dénoncées par Wittig. Les productions culturelles, quant à elles, se plaisent depuis l'Antiquité à varier les représentations (personnages *queer*, gays ou lesbiens, androgynes...) : elles adoptent ainsi une troublante pluralité comparable à celle des figures féminines merveilleuses, elles aussi des personnages souvent à la limite, voire qui dépassent les limites assignées au sexe féminin, que ce soit dans leur corps ou dans leur attitude, comme nous le soulignons plus haut à la suite de N. Loraux. Les dieux et les héros n'échappent pas au phénomène : Aphrodites barbues (à Chypre et en Pamphylie) comme l'Aphroditos de Chypre doté d'un membre en érection et habillé de vêtements de femme, le Zeus aux quatre rangées de mamelles (Zeus Labrandeus ou Statios connu Hérodote), *Hercules Victor* et Dionysos « Faux-Homme », « Le Couillard » ou « L'Érigé », barbus et virils vêtus en femmes ainsi que les officiants de leurs cultes et, à l'occasion, leurs participants, imploration par les Romains de divinités *sive mas sive femina* (« mâle ou

30. « On ne naît pas femme », in *La Pensée straight*, Paris, Balland, 2001, p. 51-64. Ici, p. 56-57.

31. Dans *Les Expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Paris, Gallimard, coll. « NRF Essais », 1990, p. 53.

32. *Les Enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points Essais », 2007.

femelle »), témoignent de ces brouillages, tout à fait officiels en l'occurrence, qui montrent non pas une effémination mais véritablement une dualité³³.

On ne peut donc faire l'économie d'une attention au binarisme, dont nous verrons l'extrême fragilité dans les contributions qui alimentent ce volume, tout en faisant appel aux outils des études de genre pour rendre compte des innombrables entorses à une binarité « support de rêverie » plutôt que visage de la réalité. Wittig parle d'une « impasse familière », ce qui implique une réflexion historiciste sur les invariants. « La-femme » serait associée à la merveille depuis longtemps – nous emploierons d'ailleurs à partir d'ici « la femme » lorsque nous chercherons à souligner l'essentialisation. Assurément, l'association entre le féminin et le merveilleux (voire le sacré) est ancienne et se retrouve comme un fil rouge à travers le temps. Pourtant, il faut la questionner et en déconstruire l'automatisme tout en replaçant les œuvres dans leurs contextes et tout en évitant d'essentialiser d'une part les « figures féminines » et d'autre part le « merveilleux ». Il s'agit ainsi de cerner dans cet ouvrage les ambivalences et les réversibilités du merveilleux associé au féminin à travers le temps. Aujourd'hui, comme en témoigne la Médée de Nancy Peña et Blandine Le Callet, l'effacement du merveilleux ancien est mis au service d'une entreprise d'émancipation. Mais ce procédé n'est pas toujours au service de l'« empouvoirement » de la femme, ni au service du merveilleux : si l'on remonte à Richard Glover, le merveilleux disparaît alors que Médée se banalise (elle n'est plus criminelle et tue ses enfants au cours d'une crise hallucinatoire), mais en contrepartie la sorcière n'est plus une « femme puissante ». « Blanchir » l'héroïne, c'est aussi parfois la faire rentrer dans le rang.

Si les termes de « femmes merveilleuses » et de « femmes » impliquent, comme on l'a vu, quelques précautions de méthode quand on les emploie, au vu de leur caractère problématique, il en va de même de la notion de merveilleux, qui nécessite elle aussi que soient posés, pour la définir, des points d'ancrage conceptuels, d'autant qu'elle présente une extrême labilité et ce, quelle que soit l'approche du chercheur qui s'attache à en circonscrire les contours.

Une définition du merveilleux peut s'envisager au premier chef par la sémantique, et l'on observe rapidement que le concept se déploie dans de multiples directions qui outrepassent les questions proprement littéraires, mais en appellent à la psychologie, à l'*épistémè*, à la métaphysique. Une première direction

33. Voir DELCOURT Marie, *Hermaphrodite. Mythes et rites de la Bisexualité dans l'Antiquité classique*, Paris, Presses universitaires de France, 1958, p. 30-45.

sémantique concerne le champ de l'étonnement où le concept est mobilisé dès lors que se manifeste pour un observateur donné un écart par rapport au réel ou à une norme. Il s'apparente aux adjectifs de sens voisin qui traduisent un choc, d'ordre psychologique ou ontologique, pour le récepteur de la merveille : *surprenant, extraordinaire, atypique, exotique, démesuré, excentrique, phénoménal, impressionnant, saisissant, stupéfiant, terrible*. L'étonnement est par ailleurs redoublé lorsque le terme se manifeste dans un contexte d'apparition du surnaturel, où il se rapproche alors des adjectifs *prodigieux, sacré, divin, miraculeux, magique, enchanteur*. Une deuxième grande direction sémantique relève du champ esthétique et/ou moral, où le merveilleux s'entend comme synonyme de l'admirable, de ce qui est digne d'éloge, parfait, très beau, ravissant, excellent, idéal ; il implique alors souvent le regard. Une troisième direction oriente le spectre sémantique vers l'épistémè et le domaine de la connaissance, et il s'assimile alors aux adjectifs *non vrai, inventé, réfutable, fantasmé, fantasmagorique, chimérique, incompréhensible, impossible*. Dans la sphère littéraire, cette fois, qui hérite des trois branches listées ci-dessus selon des croisements complexes, le merveilleux est apparenté aux termes de *fantastique, science-fiction, fantasy, fabuleux, mythique, féerique, romanesque, fictif, sublime* – dont il se distingue également. Enfin, en un sens laïcisé qui correspond au langage courant, le merveilleux fait référence à des émotions qui envisagent sa réception et l'apparentent à ce qui est *agréable, euphorique, inouï, paradisiaque, confortable*, voire prosaïquement ou ironiquement, *pratique*. Sous l'angle sémantique, la femme merveilleuse pourra tout aussi bien être terrifiante qu'enchanteuse, fantastique qu'excentrique.

L'examen des différentes acceptions et traductions qu'a revêtues le merveilleux d'un siècle à l'autre constitue une deuxième voie d'exploration du concept. Les études des chercheurs et chercheuses qui ont travaillé sur une historicisation de la notion révèlent, là encore, son extrême plasticité. Investi de valeurs diverses selon les époques et les contextes, le merveilleux s'exprime par la médiation de termes qui permettent d'en approcher la sphère par d'autres voies. Si le terme français vient du latin, *mirabilia*, un adjectif substantivé énoncé au neutre pluriel et désignant des objets suscitant un étonnement mêlé d'admiration ou de crainte, il a été précédé dans l'histoire par d'autres mots qui l'annoncent sans pour autant en constituer de stricts équivalents sémantiques.

Dans la période archaïque grecque, on usait prioritairement de la notion de θαῦμα (*objet merveilleux, tour prestigieux, étonnement admiratif*), sans doute déjà liée à la sphère sémantique de la vision comme incite à le penser la proximité phonique avec θεᾶσθαι (*être spectateur*). Ce θαῦμα, développé par l'adjectif

θαυμαστόν (*merveilleux, extraordinaire*), se distingue de l'ἄλογον (*inexprimable, inintelligible, improbable*) par le rapport négatif du second à la rationalité, lorsque le premier est la formulation d'un merveilleux considéré selon ses effets émotionnels sur le spectateur. Le θαῦμα produit l'ἐκπλήξις, le *choc* (plus que l'émerveillement), défini comme réaction somatique et cognitive majeure. Il peut être lié à des mots comme ἄγασθαι, τέρας, δεινός, c'est-à-dire ce qui est *étonnant, perturbant, choquant, terrible, monstrueux, non humain* mais pas forcément *divin*³⁴. Un second terme, le σέβας (*crainte religieuse, objet de crainte ou d'admiration*) désigne le respect pour le divin, mais avec l'idée que l'objet qui le suscite est redoutable ou redouté, un sentiment qu'inspirent par exemple les Érinées. On remarque ici combien l'étude du merveilleux dépasse la simple analyse lexicale et impose une investigation large, qui prenne en compte les caractéristiques socioculturelles d'une époque. On comprend d'emblée que dans la culture grecque antique, le σέβας et le θαῦμα conçu en tant qu'écart par rapport à un horizon d'attente³⁵ orientent la perception du sujet qui en fait l'expérience vers un versant potentiellement aussi bien dysphorique qu'euphorique.

À l'époque romaine, le *mirabile* prend le relais et englobe, dans la Rome impériale, plusieurs approches du merveilleux : celui-ci peut faire référence à des objets de fabrication humaine (comme les Sept merveilles du monde) ou à la sphère du surnaturel ; en ce cas, il est soit pris comme tel (et alors, entériné par la religion – on le décèle dans les épiphanies de dieux ou dans les prodiges que la langue latine exprime par les termes de *monstrum, portentum, ostentum*), soit démystifié (dès le I^{er} siècle avant J.-C., Cicéron considère avec recul la conception des prodiges en vigueur dans la religion officielle³⁶). Mais on trouve également l'expression d'un merveilleux rapporté à la nature (Galien considère les organes du corps comme des merveilles naturelles³⁷). À une même époque, le merveilleux peut donc être admis ou, au contraire, déconstruit par un point de vue philosophique, y compris par deux adeptes du même courant de pensée : Pline l'Ancien, par exemple, voit dans le rémora un indice de la puissance occulte de la nature et s'émerveille de ses productions, quand Sénèque refuse de considérer comme valide la notion de prodige au nom d'une vision stoïcienne du monde dans laquelle le

34. Voir à ce propos METTE Hans Joachim, « Schauen und Staunen », *Glotta*, n° 39, 1960, p. 49-71.

35. LAURY-NURIA André, « Regard et représentation du paysage dans l'épopée grecque d'époque impériale : le cas des *mirabilia* », in *Regard et représentation dans l'Antiquité, Pallas*, n° 92, 2013.

36. CUNY-LE CALLET Blandine, *Rome et ses monstres*, Grenoble, J. Millon, coll. « Horos », 2005.

37. BOULOGNE Jacques, « L'épode de Galien. Une célébration du merveilleux », in Philippe MUDRY (dir.), *Mirabilia, Conceptions et représentations de l'extraordinaire dans le monde antique*, Berne/Francfort-sur-le-Main, Peter Lang, 2004, p. 307-320.

destin est immuable. Ce dernier démystifie le merveilleux en le rapportant aux faits non encore expliqués par la raison, assimilée au *logos* universel³⁸. Et chez un même auteur, de subtiles lignes de partage se dessinent : Pline distingue un merveilleux ordinaire (par exemple, les vertus thérapeutiques des plantes) et un merveilleux extraordinaire (comme les herbes magiques)³⁹. Mais si « l'histoire naturelle est le spectacle du monde dans ce qu'il a de constamment surprenant, d'extraordinaire⁴⁰ », où classer les femmes ? S'agit-il de créatures merveilleuses fabriquées par la nature ou de créatures démoniaques à l'égard desquelles la méfiance est de mise ? Les pages de Pline trahissent dans l'ensemble l'occultation d'un merveilleux féminin en matière de réalisations techniques, d'ingénierie, de productions artistiques ou savantes, pour privilégier, au titre des créatures productrices ou détentrices de merveilleux, celles qui relèvent du mythique ou du paradoxographique, comme les Néréides ou les Sirènes.

À la fin de l'Antiquité puis au Moyen Âge, la diffusion du christianisme voit s'opérer le passage du *mirabile* païen au *miraculum* chrétien qui inclut le merveilleux dans le mystère d'une transcendance désormais redéfinie par le monothéisme, tout en continuant à relayer les *exempla* d'un merveilleux païen qui bascule alors dans le domaine de la fiction. L'historicisation de la notion ne peut donc faire l'économie d'un rappel de l'état des connaissances et croyances à chaque période puisque la notion engage le rapport à la surnature ou à une autre dimension du réel supposée exister. La conception de la nature ayant présenté de grandes variations épistémiques selon la place occupée par la surnature dans la représentation du monde admise par tous à une époque donnée, le rapport au merveilleux subit les contrecoups et fluctuations de ces variations. Dominique Boutet par exemple établit pour le Moyen Âge une distinction entre merveilleux de transcendance, qui relève du vraisemblable, et merveilleux d'altérité, dans lequel la rencontre avec le phénomène surnaturel confronte le sujet à l'expérience de l'étrange⁴¹.

38. TOULZE-MORISSET Françoise, in Philippe MUDRY (dir.), *Mirabilia, op. cit.*, p. 199-220. Voir également JOUTEUR Isabelle (avec la collab. de FOURDRINOY Johan et ROUSSEAUX Germain), *L'Histoire du rémora. À quoi voulez-vous croire ?*, Paris, Classiques Garnier, 2023.

39. MUDRY Philippe, « "Mirabilia" et "magica", Essai de définition dans l'Histoire naturelle de Pline l'ancien », in Olivier BIANCHI, Olivier THÉVENAZ et Philippe MUDRY, (dir.), *Conceptions et représentations de l'extraordinaire dans le monde antique, Actes du colloque international, Lausanne, 20-22 mars 2003*, Bern/ Francfort-sur-le-Main, Peter Lang, 2004, p. 239-252, p. 240 : « la nature [...] est génératrice de faits merveilleux qui sont source [...] à la fois d'étonnement et d'admiration ».

40. *Ibid.*, p. 241.

41. BOUTET Dominique, « Merveilleux et interférences génériques dans la chanson de geste de Tristan de Nanteuil », in Francis GINGRAS (dir.), *Motifs merveilleux et poétique des genres au Moyen Âge*, Paris, Classiques Garnier, coll. « Rencontres », 2015, p. 21-38.

Armand Strubel⁴² invoque la nécessité de recourir à des catégories conceptuelles spécifiques pour analyser la notion dans la littérature didactique et scientifique. Le paramètre épistémique nous conduira donc à différencier dans les femmes merveilleuses celles qui ressortissent d'une croyance attestée à une époque donnée (pratiques culturelles, attributs ou pouvoirs spécifiques) de celles dont les capacités hors norme relèvent du territoire de l'inventé, et c'est à ce titre qu'il nous faut nous tourner vers les caractéristiques littéraires du merveilleux.

Un troisième point capital concerne le fait littéraire et la réflexion critique sur le merveilleux en littérature. Le merveilleux a souvent été pensé comme synonyme de mythique et assimilé à la fiction. Dans cette perspective, le merveilleux est saisi comme régime contraire à la réalité empirique des faits : il est lié à l'invention, à l'imagination, à l'affabulation⁴³. Les deux notions de *mythos* et de merveilleux ont été longtemps confondues, sur la base de l'opposition entre *mythos* et *logos*, même si la distinction entre merveilleux vraisemblable et fiction littéraire a été posée dès l'Antiquité. Le merveilleux, ainsi reconfiguré sous un angle littéraire, permet par exemple à Aristote d'établir la distinction entre tragédie, tenue à l'obligation mimétique, et épopée, plus ouverte à l'expression de l'irrationnel⁴⁴ : le *θαυμαστόν* sert à dire la transgression des limites autorisées par le réel telle que la fiction la met en œuvre, par une exploration de l'*ἄλογον* (ce qui est impossible au regard des lois naturelles ou du discours rationnel). Cicéron reconduit cette opposition entre fiction et factuel⁴⁵ tout en l'enrichissant à partir de la distinction entre *fabula* (qui traite de sujets ni vrais ni vraisemblables), *historia* (qui traite de faits effectifs) et *argumentum* (supposant un contenu fictif qui aurait pu se produire)⁴⁶ : dans cette tripartition, notre merveilleux correspond au *fabulosus*, conçu comme le domaine de l'inventé invraisemblable (auquel on pourrait agréger l'*adunaton*).

Au Moyen Âge, une nouvelle typologie de textes apparaît, dont le développement d'une littérature en « roman » : on peut observer la modulation du merveilleux selon les genres. Le merveilleux romanesque se distingue du surnaturel hagiographique ; la chanson de geste oppose le merveilleux chrétien

42. STRUBEL Armand, « Monstres, merveilles et prodiges : le statut du merveilleux dans la littérature didactique et scientifique », in Francis GINGRAS (dir.), *Motifs merveilleux et poétique des genres au Moyen Âge*, Paris, Classiques Garnier, coll. « Rencontres », 2015, p. 505-517.

43. GINGRAS Francis, « Introduction », in Francis GINGRAS (dir.), *Motifs merveilleux et poétique des genres au Moyen Âge*, op. cit., p. 7-20.

44. ARISTOTE, *Poétique*, chap. 24, 1460a11.

45. Voir SCHAEFFER Jean-Marie, *Pourquoi la fiction?*, Paris, Éditions du Seuil, 1999.

46. CICÉRON, *De Inventione*, I, 19, 27.

au surnaturel diabolique, tandis que le roman de Mélusine cultive la plurivocité et met la merveille au service d'un épaissement du sens. Si le roman investit le merveilleux, la prose invoque une exigence de vérité et replace la merveille dans l'ordre des causalités divines. C'est pourquoi la production médiévale offre de nombreux exemples de dégonflement de la merveille, ce qui se traduit, par exemple, par la relation des phénomènes météorologiques dans les *Grandes chroniques de France* de Primat. De même, le *Protheselaiüs* de Hue de Rotelande démystifie la merveille et use de dérision. Dans la fable, à vocation réaliste, on peut noter une mise à distance du merveilleux, reconsidéré comme ce qui impressionne les esprits faibles, par un jeu de dissociation entre miracle d'un côté, productions du diable et fantômes de l'autre⁴⁷. Ces redéploiements de la notion posent la question cruciale de la transition du merveilleux païen vers le merveilleux chrétien : celle-ci peut être considérée comme une réarticulation aussi bien qu'une dissolution, dans la mesure où le merveilleux est absorbé dans le champ des œuvres divines. De la même manière, on insistera sur le passage de la merveille transcendante à la merveille racontée, dans le roman notamment : à travers le motif du merveilleux, la production du texte relève d'une prise de position fondamentale à l'égard du statut de la fiction et de la vérité, de la surnature et des réalités empiriques.

L'examen des catégories gréco-romaines formalisées par les théoriciens du fait littéraire et l'observation du redéploiement du merveilleux dans de nouvelles formes littéraires au Moyen Âge montrent l'intrication constante de la littérature avec les données anthropologiques, sociétales et épistémiques, et contraignent à repenser les définitions posées par Todorov⁴⁸ : à partir du moment où les phénomènes taxés de merveilleux sont, pour les conceptions métaphysiques d'une époque, intégrés au naturel, ils échappent à la perspective du spécialiste du XIX^e siècle qui présupposait un merveilleux situé hors de la nature, en décrochage avec l'environnement non fictionnel du lecteur. La démonstration todorovienne, centrée sur des corpus restreints, reposait sur l'ancrage du merveilleux dans un surnaturel naturalisé, abolissant de la sorte la ligne de séparation entre monde ordinaire et monde extraordinaire, comme l'autorise d'ailleurs le *mythos* – à la différence du fantastique qui joue de la bascule inquiétante entre le quotidien le plus prosaïque et la survenue d'événements inacceptables pour la rationalité

47. Ce paragraphe résume les apports du volume édité par GINGRAS Francis, *op. cit.*

48. Cet état des lieux a déjà été balisé par nombre d'ouvrages depuis plusieurs années (voir DUPEYRON-LAFAY Françoise, « Merveilleux et fantastique : en finir avec le réel, le possible et le vrai? », in Anne BESSON et Évelyne JACQUELIN [dir.], *Poétiques du Merveilleux, Fantastique, Science-fiction, Fantasy en littérature et dans les arts visuels*, Arras, Presses universitaires d'Artois, 2015, p. 23-35).

humaine. Mais dans les mondes antiques et médiévaux, ce décrochage n'existe pas nécessairement – ce qui impose de redéfinir en dehors du champ délimité par la critique todorovienne les frontières d'une catégorie néanmoins opérante, comme le montre ce volume. Cela légitime, également, une lecture comparatiste permettant d'historiciser et de recontextualiser le merveilleux selon les époques considérées et d'examiner ce qui se produit lorsque le (sur)naturel antique est transformé en merveilleux dans un contexte où il devient marqueur de fiction.

Il y aurait beaucoup à dire, dans cette lignée, sur les poétiques du merveilleux dans l'Europe de la première modernité, puis sur la naissance d'un merveilleux scientifique au XIX^e siècle, sur l'émergence de la littérature fantastique qui conduit T. Todorov à théoriser la distinction entre merveilleux et fantastique ou encore sur la subtile stratification qui apparaît au XX^e siècle dans la littérature insolite hispanophone entre littérature fantastique, réel merveilleux et surréalisme magique⁴⁹ – mais ces points excèderaient notre enquête sur le devenir des femmes merveilleuses de l'Antiquité. Nous nous bornerons à indiquer que, dans cette perspective littéraire, la femme, saisie comme merveille dans les fabrications discursives, devient un objet de fictionnalisation, selon la propension innée de l'homme à exercer sa vocation d'« espèce fabulatrice⁵⁰ ». À certains moments de l'histoire, cette fictionnalisation du féminin par « emmerveillement » a répondu à une fonction mythificatrice (femme allégorique, symbolique, mythique, fabuleuse), parfois idéalisante, notamment en contexte amoureux, parfois au contraire subversive. Or, si mythe et merveilleux fonctionnent de concert et potentialisent leur effet, une certaine étrangeté n'en est pas moins l'une des constantes qui caractérisent la représentation du féminin dans la littérature : à la croisée du féminin et du merveilleux, on trouve rapidement l'altérité, la défamiliarisation, la menace ou la transgression.

On abordera donc le merveilleux comme catégorie littéraire vaste irriguant principalement (mais pas exclusivement) les littératures de l'imaginaire, en empruntant ici la perspective du *continuum* générique défini par Éric Lysøe⁵¹, qui s'attache à mettre en évidence, plutôt que les « frontières douanières » entre les genres, les passerelles, transversalités et porosités existant entre les différents genres dans le système littéraire. En effet, si le merveilleux n'est pas un genre à

49. Voir SCHALLUM Pierre (dir.), *Phénoménologie du merveilleux*, actes du colloque d'octobre 2010, musée du Québec, 2011, p. 19.

50. Titre de l'essai de Nancy Huston, publié chez Actes sud, 2008.

51. LYSØE Éric, « Pour une poétique des littératures de l'imaginaire », in Anne BESSON et Évelyne JACQUELIN (dir.), *Poétiques du Merveilleux*, op. cit., p. 37-56.

proprement parler, il est pourtant pris dans des jeux d'interaction avec différents genres (récit mythologique, épopée, conte, chanson de geste, fable, fantastique, *fantasy*, science-fiction, réalisme magique) formant la constellation des littératures de l'imaginaire dans le système plus grand de la littérature. Et en tant qu'aspect constitutif de ces genres, il est soumis lui-même à une mutation de ses composantes au même rythme que les genres associés.

Une quatrième et dernière approche du merveilleux est celle de l'anthropologie : Jean-Bruno Renard⁵², qui analyse les croyances dans le contexte social contemporain, décèle dans le merveilleux un essentiel incontournable de la psyché humaine. Selon cette perspective, personne n'échappe au merveilleux. Jean-Bruno Renard rappelle que le merveilleux fait l'objet d'une triple disqualification chez ceux qui l'abordent avec une conception rationaliste : selon ce point de vue, le merveilleux est défini comme une illusion qui trouve sa source dans l'irrationalité humaine, et qui n'a pas de sens. Or, d'un point de vue heuristique, le merveilleux peut être abordé comme catégorie de la réalité socialement construite où l'extraordinaire s'oppose à l'ordinaire : dès lors, il est lu comme une configuration symbolique porteuse d'un sens qui ne peut s'exprimer autrement, à l'image des productions culturelles d'une société. J.-B. Renard formule l'hypothèse que l'être humain a toujours eu besoin de merveilleux, et que ce besoin s'exprime même dans les époques où il n'y croit plus. Dans cette perspective, le merveilleux est saisi comme catégorie anthropologique qui « rend compte de phénomènes humains universels et permanents dans toutes les cultures, même si leur intensité varie⁵³ ». Si cette quête d'invariants a pu, depuis Lévi-Strauss, laisser place à d'autres conceptions moins universalisantes, la perspective n'en reste pas moins efficiente lorsqu'il s'agit de saisir un phénomène qui se déploie au-delà du concept destiné à le nommer dans une langue donnée. Ainsi, le caractère principal de l'événement ou de l'objet merveilleux semble être sa capacité à susciter un trouble émotionnel (surprise, joie, effroi) aussi bien qu'intellectuel (en tant qu'il est défi à l'entendement)⁵⁴. Cette fascination éprouvée par l'observateur du phénomène merveilleux, alliant trouble émotionnel et malaise cognitif, est aussi celle qu'éprouve le spectateur d'un tour de magie et dont le magicien Billy Vatcher a récemment décrit de manière très détaillée les aspects phénoménologiques, en insistant sur trois formes d'étonnement en jeu dans sa pratique professionnelle : la stupéfaction, l'émerveillement, l'effroi, que recoupe la distinction

52. RENARD Jean-Bruno, *op. cit.*

53. *Ibid.*, p. 24.

54. *Ibid.*, p. 34.

dans la langue anglaise entre *awe*, *awesome* et *awful*⁵⁵. L'inattendu produit chez le témoin un questionnement qui, à son tour, génère une ouverture du champ de la conscience. Ainsi, le merveilleux modifie notre représentation du monde, produit une rupture épistémologique avec les savoirs acquis et peut aller jusqu'à concrétiser fictivement un rêve d'affranchissement. De la sorte, si le merveilleux travaille notre rapport à la norme (qu'il s'agisse d'une norme d'ordre épistémologique, ontologique ou moral), il contamine et révèle dans le même temps l'imaginaire de la société dans laquelle il apparaît. La femme merveilleuse devrait alors son existence au besoin de rêve, de sublimation ou d'échappatoire devant le réel auquel nul humain ne se soustrairait.

Ce tour d'horizon des travaux récents sur le merveilleux révèle une voie non explorée, qui implique de mobiliser plusieurs approches relevant des sciences humaines et qui, dans la lignée de Michel Foucault, explore les imaginaires pour envisager leur productivité au sein d'une *épistémè*⁵⁶. Il manque de fait une réflexion de fond sur les rapports entre féminin et merveilleux, qui n'ont été que peu sondés, en dehors d'approches thématiques orientées par un angle précis (la magicienne, la divinité, la fée, la sorcière). Nous nous contentons ici de proposer des pistes qui appelleront, nous l'espérons, de nouveaux chantiers d'étude. Cependant, une ligne directrice demeure, qui prend la suite des travaux envisagés ci-dessus : dans le nœud où s'articulent merveilleux et féminin, se lisent des enjeux qui entremêlent approches sociologique, politique, littéraire et esthétique. Lorsque les deux notions se croisent, elles confirment le constat établi par John Dewey⁵⁷ que l'expérience artistique est en continuité avec le reste de l'expérience sensible, et qu'elle s'insère dans un système de représentations qui la précède aussi bien qu'il est reconfiguré par elle.

Les études rassemblées dans ce volume sont le fruit des questionnements que nous avons ouverts lors d'un colloque organisé en 2022 à l'université de Poitiers, réunissant chercheuses et chercheurs autour de cette articulation problématique entre « femme » et « merveilleux ». Les questions que nous avons soumises à l'exploration collective étaient les suivantes : à quelles périodes est-il allé de soi de rapprocher « femmes » et « merveille » ? Quelles figures féminines ont été l'objet

55. VATCHER Billy, « L'art de la magie et le besoin du merveilleux », in Pierre SCHALLUM (dir.), *Phénoménologie du merveilleux*, actes du colloque d'octobre 2010, musée du Québec, 2011, p. 83-121.

56. Au sens où le théoriste Michel Foucault dans *Les Mots et les Choses : une archéologie des sciences humaines* (Paris, Gallimard, 1966).

57. DEWEY John, *L'Art comme expérience*, trad. Jean-Pierre Cometti, Paris, Gallimard, 2010 (2005).

d'un processus d'« émerveillement »? Si cette gratification paraît évidente pour des déesses, qu'en est-il des savantes, des penseuses, des combattantes, des prêtresses et des femmes en général? Pour quelle(s) raison(s) a-t-on nimbé un personnage de merveilleux et à quelles fins? L'émerveillement devant la femme provoque-t-il l'admiration, la peur, le rejet, la tentation? Celui-ci a-t-il un genre, et si oui, implique-t-il nécessairement l'unilatéralité d'un regard masculin sur un objet féminin?

Les réponses apportées à ces questions donnent ici lieu à un parcours organisé en quatre parties, obéissant à une succession d'ordre diachronique à même de respecter la pluralité des catégories liées au merveilleux selon les époques envisagées, et autorisant une comparaison entre ces conceptualisations sur un temps long. La diversité des contributions qui se trouvent ici réunies (et dont le résumé est consultable en fin de volume) n'empêche pas leur grande cohérence : si, d'une page à l'autre, le lecteur découvrira des objets de recherche empruntés à des champs disciplinaires et à des aires spatio-temporelles extrêmement variés, il sera également frappé par la récurrence du constat que le merveilleux féminin engage un déplacement en profondeur des lignes traditionnellement assignées au genre de la merveille. L'intersection entre féminin et merveilleux, plus problématique qu'il n'y paraît, est vectrice de discours stéréotypiques, même lorsqu'ils se présentent comme disruptifs, et donne bien des informations sur les représentations de genre. Elle conduit à différencier plusieurs catégories de merveilleux (idéalisateur ou subversif, magique ou artificiel), parfois moins figées et plus poreuses qu'on ne le croit. Ce parcours du merveilleux, lorsqu'il se conjugue au féminin, interroge également notre rapport à la tradition et nous voulions montrer qu'il existe aujourd'hui de multiples voies pour relire ces femmes merveilleuses avec un regard neuf.