

A detailed marble relief sculpture from an ancient Greek temple. On the left, a man with a beard and curly hair is shown in profile, wearing a draped garment. He is holding the hand of a woman on the right. The woman has her hair styled in an elaborate, braided bun and is also wearing a draped garment. The background shows architectural elements like a column capital.

kernos

Supplément 37

# Artémis près d'Apollon

Délos, Delphes, Claros et Didymes

sous la direction d'Hélène AURIGNY & Cécile DURVYE



Presses Universitaires de Liège





kernos  
Supplément 37

# Artémis près d'Apollon

Culte et représentation d'Artémis  
à Délos, Delphes, Claros et Didymes

sous la direction de  
Hélène AURIGNY & Cécile DURVYE

Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique  
Presses Universitaires de Liège  
Liège, 2021



## Table des matières

V. PIRENNE-DELFORGE, <i>En guise de préambule</i> .....	9
H. AURIGNY et C. DURVYE, <i>Introduction</i> .....	15

### ARTÉMIS À DÉLOS

C. DURVYE, <i>L'Artémis délienne dans la littérature antique</i> .....	31
J.-Ch. MORETTI, <i>Les sanctuaires d'Artémis à Délos</i> .....	61
Cl. SARAZANAS, <i>Les offrandes à Artémis d'après les inventaires déliens</i> .....	87
C. DURVYE et J.-C. MORETTI, <i>Le culte d'Artémis dans les inscriptions de Délos</i> .....	117
A. HERMARY, <i>L'iconographie d'Artémis à Délos</i> .....	137
C. DURVYE, <i>Synthèse : implantation et attributions d'Artémis à Délos</i> .....	165

### ARTÉMIS À DELPHES

A. PERRIER, <i>L'Artémis delphienne dans les sources littéraires</i> .....	183
D. LAROCHE, <i>Le temple d'Artémis à Delphes</i> .....	201
G. ROUGEMONT † et H. AURIGNY, <i>Artémis dans les inscriptions de Delphes</i> .....	213
H. AURIGNY, <i>Iconographie d'Artémis à Delphes</i> .....	221
A. JACQUEMIN, <i>L'Artémis de Delphes et l'Artémis phocidienne</i> .....	241
H. AURIGNY, <i>Synthèse : Artémis à Delphes, une présence discrète</i> .....	251

### ARTÉMIS À CLAROS

R. ROBERT, <i>Artémis à Claros : tradition littéraire</i> .....	263
N. TRIPPÉ, <i>Artémis dans les inscriptions de Claros</i> .....	271
M. DEWAILLY, <i>Les figurines de l'aire d'Artémis à Claros</i> .....	287
R. ROBERT, <i>L'iconographie monumentale d'Artémis à Claros</i> .....	307
H. AURIGNY et C. DURVYE, <i>Synthèse : Artémis à Claros, un culte secondaire</i> .....	323

## **ARTÉMIS À DIDYMES**

H. BUMKE, <i>Artémis Pytheïè à Didymes : réflexions sur la fonction et la signification de la déesse dans l'ombre du culte oraculaire</i> .....	335
H. AURIGNY et C. DURVYE, <i>Conclusion</i> .....	349
<b>À PROPOS DES AUTEURS</b> .....	361
<b>BIBLIOGRAPHIE</b> .....	365
<b>INDEX DES SOURCES</b> .....	391
<b>INDEX GÉNÉRAL</b> .....	399

## En guise de préambule

Dans la scène de genre mise en vers par Callimaque, où la toute jeune Artémis est assise sur les genoux de Zeus, la déesse demande notamment à son père de rester à jamais *parthenos* et de porter de nombreux noms pour rivaliser avec son frère<sup>1</sup>. Dès les premiers mots que lui attribue le poète, la déesse se place ainsi en regard d'Apollon. Enfants de Zeus et de Létô dans toute la tradition narrative des Grecs, les deux divinités comptent effectivement un très grand nombre d'épiclèses de par le monde grec<sup>2</sup>, à l'instar de leur père divin qui rafle la mise en cette matière<sup>3</sup>. Par ailleurs, la gémellité mythique d'Artémis et d'Apollon n'implique pas partout un culte conjoint : le dieu et la déesse ont chacun leurs sanctuaires dans la plupart des cités, et leur association n'est pas un passage obligé de l'hommage qui leur est dû. En revanche, dans les sanctuaires les plus célèbres d'Apollon à l'échelle supra-civique, Artémis reçoit également un culte. Que ce soit à Délos, Delphes, Claros ou Didymes, elle se trouve en position secondaire par rapport à son frère, mais elle est bien présente. Cette « Artémis près d'Apollon » mérite dès lors qu'on lui prête attention et c'est à elle qu'est consacré le présent ouvrage. Ce bouquet d'études vient prendre place dans un ensemble toujours plus vaste de travaux sur les dieux grecs, que ce soit sous la forme d'analyses de figures divines singulières ou de panthéons locaux. Mais il le fait de façon originale, en offrant une réflexion centrée sur une déesse saisie dans sa relation avec un autre dieu, et en ancrant géographiquement cette relation dans des sanctuaires particuliers.

Comme le précisent les directrices du volume dès l'introduction, l'ambition de la démarche n'était pas de dessiner un « profil » général d'Artémis, mais de comprendre le développement de son culte dans les sanctuaires d'Apollon où se croisent différents dieux, ainsi que des fidèles, à des échelles diverses, depuis le strictement local jusqu'à une audience panhellénique. L'articulation de ces différents plans de fréquentation des sanctuaires est au cœur de l'investigation. Le parti-pris adopté est celui du

---

1. Callimaque, *Hymne à Artémis*, 1-7.

2. Pour Artémis, on verra BRULÉ 1998, repris dans BRULÉ 2007, p. 313-332, qui parcourt les configurations épiciéliques de la déesse.

3. Il suffit d'une interrogation rapide de la *Base de données des épicièles grecques* pour s'en faire une idée (<https://epiclesesgrecques.univ-rennes1.fr/>).

déploiement et de l'analyse systématiques de tous les types de documentation à disposition, un choix que reflète l'ordonnancement du volume. L'inventaire est précieux et les fruits de l'analyse livreront assurément de la matière à penser à tous ceux qui cherchent à comprendre le profil spécifique d'Artémis dans le concert chatoyant des divinités grecques. Esquissons dès lors, en guise de préambule, un bref état des lieux de la recherche sur la déesse, en arrière-plan duquel s'inscrit la présente enquête polyphonique.

Comme pour nombre de divinités grecques, l'historiographie a longuement scruté la question des origines supposées d'Artémis, en oscillant entre la figure d'une Grande divinité asianique dont l'Éphésienne garderait la trace et celle d'une Dame des fauves préhellénique<sup>4</sup>, voire en les confondant, et ce d'autant plus aisément que ce genre d'ectoplasme se perd dans les brumes d'une préhistoire inaccessible. Nombre de savants, bons connaisseurs d'Homère, faisaient d'Artémis une *potnia thérôn*, « maîtresse des bêtes sauvages », selon la qualification que lui réserve l'*Iliade*<sup>5</sup>. Néanmoins, la formule, unique dans la littérature grecque<sup>6</sup>, souligne ses compétences en matière de chasse et d'exploration des espaces sauvages sans que l'on soit autorisé à en déduire une quelconque « matrice » originelle de la figure divine<sup>7</sup>. Le processus de rétroprojection est encore plus douteux quand il est assorti d'une perspective évolutive prétendument « historique » qui aboutit à la subordination d'une puissante déesse de la vie sauvage à la figure d'Apollon<sup>8</sup>. Cette grille de lecture a longtemps sévi, et pas seulement pour Artémis. Un même type de « roman des origines » a marqué l'interprétation de la figure d'Héra dans sa relation à Zeus. Ce dernier était censé avoir soumis à son pouvoir patriarcal d'époux une grande déesse préhellénique<sup>9</sup>, comme le dieu archer, musicien et oraculaire avait imposé une rationalité typiquement grecque, et nécessairement masculine, à des forces féminines primordiales incarnées par celle qui deviendrait sa sœur<sup>10</sup>.

- 
4. Le chapitre consacré à la déesse dans l'ouvrage de SÉCHAN, LÉVÊQUE 1966, p. 353-365, est significatif de ce type de recours à des origines supposées et indémonstrables.
  5. Homère, *Iliade* XXI, 470.
  6. Une interrogation du *TLG* fait émerger une dizaine d'autres occurrences, toutes associées à des commentaires du vers de l'*Iliade*. Le seul parallèle assuré se trouve dans un fragment d'Anacréon (cité par un scholiaste et Eustathe commentant le vers de l'*Iliade*) qui évoque la *δέσποινα Ἄρτεμι θηρῶν* (fr. 3, 3 Page).
  7. Voir la lecture critique du dossier de la « maîtresse des animaux » en son volet iconographique par MAZET 2016.
  8. À titre d'exemple, on évoquera les réflexions de GALLET DE SANTERRE 1958, p. 127-138, au départ de la situation délienne.
  9. Sur ce point, voir l'introduction de PIRENNE-DELFORGE, PIRONTI 2016.
  10. Un schéma de ce genre a été imposé à l'étude des origines de l'oracle de Delphes, prenant notamment appui sur les *Euménides* d'Eschyle (1-8). Pour la déconstruction de ce « mythe », voir SOURVINOU-INWOOD 1991, p. 217-243.



Aujourd'hui, les interprétations sont heureusement plus prudentes et ceux qui s'interrogent sur les « racines » d'Artémis ne remontent plus guère au-delà du 2<sup>e</sup> millénaire avant notre ère<sup>11</sup>. Ils tentent de repérer dans le monde crétois des « Minoens » ou celui du foisonnant « Proche-Orient » des éléments qui viennent habiller la figure de l'*a-te-mi-te/a-te-mi-to* des tablettes en linéaire B mises au jour à Pylos<sup>12</sup>. L'exercice a sans doute ses vertus, mais il impose, pour être validé, d'identifier les vecteurs d'une transmission éventuelle d'éléments culturels entre des aires différentes ou d'une période à l'autre. Or, pour un transfert aussi évident que celui de l'écriture alphabétique, par exemple, les discussions restent largement ouvertes sur le *où*, le *quand*, le *comment* et le *pourquoi* de son adoption par les Grecs<sup>13</sup>. Inutile de dire que de telles questions sont et resteront sans doute insolubles pour ces éléments culturels encore plus complexes que sont les figures divines.

L'obsession pour la genèse des dieux était appelée à refluer sous le coup des critiques et des incertitudes non négociables. D'autres paradigmes ont entre-temps été appliqués à l'étude du monde des dieux grecs<sup>14</sup>. Pensons à la lecture en clé de fertilité/fécondité, dont les mérites sont réels quand elle ne prétend pas tout expliquer, et qui ouvrirait un boulevard à l'Artémis des marais, de la parturition et des jeunes enfants. Une autre grille d'analyse importante a mobilisé la notion de « rites de passage »<sup>15</sup>. De nombreuses divinités ont été convoquées pour acclimater en Grèce les principes de l'initiation tribale identifiée par l'ethnographie et analysée par l'anthropologie. Ce sont toutefois les cultes d'Artémis qui ont offert le réactif le plus intéressant à l'interprétation initiatique, tant des jeunes gens que des jeunes filles, et continuent de le faire, même si des nuances bienvenues ont été apportées au caractère par trop englobant de ce schéma interprétatif<sup>16</sup>. Les « passages » de l'existence sont en effet nombreux qui réclament la vigilance de divinités capables d'aider les protagonistes humains à négocier le processus à l'œuvre, que ce soit la naissance, les premières menstrues pour les filles, la puberté pour les garçons, l'accouchement pour les femmes, et le passage final vers la mort dont il faut bien reconnaître qu'Artémis ne semble guère s'occuper<sup>17</sup>.

---

11. Voir les premiers chapitres respectifs de BUDIN 2016 et de LÉGER 2017.

12. ROUGEMONT 2005, p. 367 : *a-te-mi-to* au génitif, *a-te-mi-te* au datif ; le nominatif serait *\*a-te-mi*, mais il n'est pas attesté.

13. Cf. WILSON 2009.

14. Une fois encore, le chapitre sur Artémis de SÉCHAN, LÉVÊQUE 1966 est un bon exemple de l'agrégation de différentes modes savantes.

15. Pour le monde grec, qu'il suffise de rappeler les travaux fondateurs de JEANMAIRE 1939 et de VIDAL-NAQUET 1968.

16. Sur ce point, voir VERSNEL 1993, p. 48-74, et les différents articles du volume collectif dirigé par DODD et FARAONE 2003, dont ceux de Fritz Graf et d'Irene Polinskaya. Cf. CALAME 2003 et 2010.

17. Le cas du sanctuaire d'Artémis « dans l'île », à savoir l'île de Rhénée où se trouvait la nécropole délienne depuis la fin du V<sup>e</sup> siècle, mérite toutefois d'être considéré dans ce cadre, surtout par la proximité qui semble s'y jouer avec la figure d'Hécate : ZOGRAFOU 2010, p. 105-106, et *infra*, p. 170-173.

Parallèlement à la lecture des compétences d'Artémis en fonction des étapes de l'existence humaine, les configurations spatiales de ses interventions ont aussi retenu l'attention. Dans ce cadre, un autre terme volontiers associé à la figure de la déesse est celui de « liminalité », en tant qu'il érige la marginalité en catégorie anthropologique. En grec, cela s'appelle des *eschatiai*, des zones de confins, qui ne signifient pas forcément un éloignement considérable des lieux habités ni un ensauvagement radical de l'espace. Le territoire d'une cité est susceptible d'intégrer des marges à la topographie variée, depuis le quartier marécageux au sein de la ville jusqu'aux chaînes de montagnes, en passant par les collines de buissons enchevêtrés où paissent les chèvres<sup>18</sup>. En ce sens, Artémis est *Agrotéra*, une dénomination difficile à traduire, où se croisent l'*agros*, désignant des espaces non cultivés, et l'*agra*, la chasse, en un rapprochement d'homonymie sémantiquement parlant<sup>19</sup>. C'est précisément cet aspect de la déesse, chasseresse parmi les terres sauvages, que désigne l'expression *potnia thérôn* au chant XXI de l'*Iliade* dont le vers suivant s'ouvre sur la double appellation d'*Artémis agrotère*<sup>20</sup>.

La fécondité/fertilité, les passages et les marges n'expriment pourtant pas tout d'Artémis. En outre, d'autres divinités sont susceptibles d'être associées à ce type de clé de lecture, sans que soient perceptibles les raisons de choisir tel dieu plutôt que tel autre dans ces différents contextes. Pour le dire avec Georges Dumézil, le mode d'intervention d'un dieu — la manière dont il agit — ne peut être rabattu purement et simplement sur ses champs d'intervention — les contextes où il agit. Selon l'exemple fameux qui illustre sa méthode d'approche du panthéon romain, un Mars intervenant en contexte agraire n'est pas un Mars agraire : c'est bien en assumant une dimension guerrière que le dieu protège les champs et non parce qu'il aurait soudain empoigné l'araire ou la houe. Pour comprendre un dieu, il convient d'appréhender ses propres modalités d'intervention au sein des différents champs où il croise ses pairs en divinité<sup>21</sup>. Ce principe de méthode, appliqué au polythéisme grec et nuancé par le travail de différents chercheurs au cours des quatre dernières décennies<sup>22</sup>, est l'un des plus

---

18. Sur la qualité des espaces dans « l'expérience des anciens Grecs », et tout particulièrement les paysages artémisiaques, voir COLE 2004. Cf. VERNANT 2007 [1990], p. 1613-1615; ELLINGER 2009, p. 15-38.

19. ELLINGER 2009, p. 45.

20. Homère, *Iliade* XXI, 470-471. Quand il apparaît en outre qu'Artémis et la lune sont associées dès le v<sup>e</sup> siècle avant notre ère dans les traditions narratives, on voit que les marges du temps sont susceptibles, comme celles des lieux, d'une appréhension artémisiaque : WANG 2019, p. 180-198.

21. DUMÉZIL 1974, p. 223-251, et les nuances de DETIENNE (1997). Cf. PIRENNE-DELFORGE, PIRONTI 2017, à propos de Vénus et d'Aphrodite.

22. Quelques exemples de travaux sur les dieux qui ont épousé les principes généraux de la méthode dumézilienne en les affinant : outre le travail fondateur de M. Detienne et J.-P. Vernant sur la *mêtis* (1974), P. Borgeaud sur Pan (1979), M. Detienne sur Apollon (1998), D. Jaillard sur Hermès (2007), G. Pironti sur Aphrodite (2007), V. Pirenne-Delforge et G. Pironti sur Héra (2016), S. Darthou (2000) et Fr. de Polignac (2017) sur Poséidon. Du côté romain, on mentionnera le livre de M. Bettini sur le dieu Vertumnus (2015).

féconds pour saisir le chatolement du polythéisme grec et résister à l'impression de chaos que notre regard extérieur peut parfois induire<sup>23</sup>.

À cet égard, les travaux de Pierre Ellinger ont fait beaucoup progresser notre appréhension du profil d'Artémis, depuis les années 1990 qui ont vu paraître sa thèse sur le « désespoir phocidien », à savoir ce moment où toute une population se prépare à l'anéantissement face à des ennemis plus nombreux. Le recours à la déesse permet alors de négocier les situations extrêmes en contexte d'affrontement guerrier<sup>24</sup>. Mais pas plus que Mars n'est un dieu agraire, Artémis n'est une déesse guerrière. C'est alors du côté de l'opposition entre « civilisation et sauvagerie », ou encore « nature et culture », que son action a été située, dans les travaux de J.-P. Vernant fondés sur la thèse de P. Ellinger et nourris de la collaboration avec P. Vidal-Naquet<sup>25</sup>. Mais une telle dichotomie a ses propres limites et ne se retrouve pas facilement dans la documentation disponible. En revanche, au sein du réseau de compétences qui constitue le profil d'Artémis<sup>26</sup>, P. Ellinger a bien identifié l'omniprésence du « risque » et constaté qu'il fédère nombre de ses interventions. Un tel déplacement de perspective permet de « parler grec » plutôt que d'appliquer aux Anciens des systèmes d'opposition hérités de notre modernité. Comme l'écrit P. Ellinger<sup>27</sup> :

[La notion de risque] correspond à une attitude devant la vie largement partagée par les Anciens. Elle ne fait pas de la déesse une force féroce de répression morale, mais elle exalte les valeurs de l'audace et du courage. Elle apporte surtout un gain en compréhension important, en permettant d'unifier, me semble-t-il, des domaines d'action qui restaient jusque-là trop séparés : la chasse, la formation des jeunes, l'accouchement des femmes, la guerre.

Et quand on voit que, du côté des études sur la divination grecque, la « gestion du risque » devient un élément de compréhension convoqué toujours davantage pour comprendre les démarches à l'œuvre<sup>28</sup>, on se dit que les jumeaux divins dont il est ici question sont appelés, chacun à sa manière, à soutenir les communautés humaines et ceux qui les composent dans la négociation des aléas de leur existence.

Vinciane PIRENNE-DELFORGE

---

23. Sur l'hypothèse du chaos, voir VERSNEL 2011, p. 23-149. Quant à Robert Parker, tout en étant critique envers ce qu'il associe à des perspectives « structuralistes », il reconnaît que « *maybe the best model to think with or against in analyzing the gods is that offered by structuralism* » (PARKER 2011, p. 88 pour la citation et p. 87-98 pour la discussion des « limites » du modèle en question).

24. ELLINGER 1993.

25. VERNANT 2007 [1990].

26. Sur cette notion de « réseau divin », voir PIRONTI 2007 et PIRENNE-DELFORGE, PIRONTI 2016.

27. ELLINGER 2009, p. 12-13.

28. Par exemple, le livre d'EIDINOW 2007, intitulé *Oracles, Curses, and Risk among the Ancient Greeks*.

- M. BETTINI, *Il dio elegante. Vertumno e la religione romana*, Turin, 2015.
- S. L. BUDIN, *Artemis*, Londres, 2016.
- P. BORGEAUD, *Recherches sur le dieu Pan*, Rome, 1979.
- P. BRULÉ, « Le langage des épiclèses dans le polythéisme hellénique (l'exemple de quelques divinités féminines) », *Kernos* 11 (1998), p. 13-34.
- P. BRULÉ, *La Grèce d'à côté. Réel et imaginaire en miroir en Grèce antique*, Rennes, 2007.
- C. CALAME, « Le rite d'initiation tribale comme catégorie anthropologique (Van Gennep et Platon) », *RHR* 220 (2003), p. 5-62.
- C. CALAME, « Les rites d'initiation tribale et le passage à l'âge adulte dans mythes et rituels grecs. Une perspective d'anthropologie historique et critique », dans Ph. HAMEAU (éd.), *Les Rites de passage. De la Grèce d'Homère à notre XXI<sup>e</sup> siècle*, Grenoble, 2010, p. 121-132.
- S. G. COLE, *Landscapes, Gender, and Ritual Space: The Ancient Greek Experience*, Londres, 2004.
- S. DARTHO, *Poséidon en terre d'Athènes : un dieu entre séisme et foundation*, thèse de l'EPHE, 2000.
- M. DETIENNE, J.-P. VERNANT, *Les Ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris, 1974.
- M. DETIENNE, *Apollon le couteau à la main. Une approche expérimentale du polythéisme grec*, Paris, 1998.
- M. DETIENNE, « Expérimenter dans le champ des polythéismes », *Kernos* 10 (1997), p. 57-72.
- D. B. DODD, C. A. FARAONE (dir.), *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives. New Critical Perspectives*, Londres, 2003, p. 3-24.
- G. DUMÉZIL, *La Religion romaine archaïque*, Paris, 1974.
- E. EIDNOW, *Oracles, Curses, and Risk among the Ancient Greeks*, Oxford, 2007.
- P. ELLINGER, *La Légende nationale phocidienne. Artémis, les situations extrêmes et les récits de guerre d'anéantissement*, Paris, 1993.
- P. ELLINGER, *Artémis, déesse de tous les dangers*, Paris, 2009.
- H. GALLET DE SANTERRE, *Délos primitive et archaïque*, Paris, 1958.
- D. JAILLARD, *Configurations d'Hermès. Une « théogonie hermaïque »*, Liège, 2007.
- H. JEANMAIRE, *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Lille, 1939.
- R. M. LÉGER, *Artemis and Her Cult*, Oxford, 2017.
- R. PARKER, *On Greek Religion*, Ithaca, 2011.
- V. PIRENNE-DELFORGE, G. PIRONTI, « Vénus et Aphrodite : 60 ans après la thèse de Robert Schilling », dans N. BELAYCHE et al. (dir.), *Religions de Rome, dans le sillage des travaux de Robert Schilling*, Turnhout, 2017, p. 19-45.
- V. PIRENNE-DELFORGE, G. PIRONTI, *L'Héra de Zeus. Ennemie intime, épouse définitive*, Paris, 2016.

- G. PIRONTI, *Entre ciel et guerre. Figures d'Aphrodite en Grèce ancienne*, Liège, 2007.
- F. DE POLIGNAC, « Détroits, isthmes, passages : paysages 'sous le joug' de Poséidon », *Kernos* 30 (2017), p. 67-83.
- F. ROUGEMONT, « Les noms des dieux dans les tablettes inscrites en linéaire B », dans N. BELAYCHE *et al.* (éd.), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Turnhout, 2005, p. 325-388.
- L. SÉCHAN, P. LÉVÊQUE, *Les grandes divinités de la Grèce*, Paris, 1966.
- C. SOURVINOU INWOOD, « Myth as History: The Previous Owners of the Delphic Oracle », dans *'Reading' Greek Culture: Texts and Images, Rituals and Myths*, Oxford, 1991, p. 217-243.
- J.-P. VERNANT, *Figures, idoles, masques*, Paris, 1990.
- H. S. VERSNEL, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion II. Transition and Reversal in Myth and Ritual*, Leiden, 1993.
- H. S. VERSNEL, *Coping with the Gods: Wayward Readings in Greek Theology*, Leyde, 2011.
- P. VIDAL-NAQUET, « Le chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne », *Annales ESC* 23 (1968), p. 947-964.
- J. WANG, *Séléné : éclipses, éclat et reflet*, thèse de l'Université de Paris Nanterre, 2019.
- J.-P. WILSON, « Literacy », dans K. A. RAAFLAUB, H. VAN WEES (éd.), *A Companion to Archaic Greece*, Oxford, 2009, p. 542-563.
- A. ZOGRAFOU, *Chemins d'Hécate. Portes, routes, carrefours et autres figures de l'entre-deux*, Liège, 2010.