ISTITUTO UNIVERSITARIO ORIENTALE

ANNALI

DIPARTIMENTO DI STUDI DEL MONDO CLASSICO
E DEL MEDITERRANEO ANTICO

SEZIONE DI

ARCHEOLOGIA E STORIA ANTICA

VI

con una sezione tematica su:

ASPETTI DELL'IDEOLOGIA FUNERARIA NEL MONDO ROMANO

Napoli 1984

UNIVERSITARIO ORIENTALE-ISTITUTO
Biblioteca
Dipartimento di
Studi del Mondo
Classico e del
Mediterraneo
Antico

Comitato di Redazione

Giancarlo Bailo Modesti, Ida Baldassarre, Irene Bragantini, Bruno d'Agostino, Carlo G. Franciosi, Augusto Fraschetti, Patrizia Gastaldi, Emanuele Greco, Werner Johannowsky, Mario Mazza, Enrica Pozzi

Segretaria di redazione: Patrizia Gastaldi

Direttore responsabile: Bruno d'Agostino

Il volume è in distribuzione presso:

HERDER EDITRICE E LIBRERIA s.r.l
International Book Center
Piazza Montecitorio 120
00186 ROMA (Italia)
Tel. (06)-6794628

Le abbreviazioni di riviste, ove presenti, sono quelle usate nell'*American Journal of Archaeology*

L'abbreviazione di questa rivista è *AION ArchStAnt*

INDICE

I. Damiani - M. Pacciarelli - A. C. Saltini, Le facies archeologiche dell'isola di Vivara e alcuni problemi relativi al protoappenninico B p. 1

L. Cerchiai, *Geras Thanonton*: note sul concetto di ' belle mort ' » 39

Aspetti dell'ideologia funeraria nel mondo romano

C. Ampolo, Il lusso funerario e la città arcaica » 71

M. Benabou, Remus, le mur et la mort » 103

J. Scheid, Contraria facere: renversements et déplacements dans les rites funéraires » 117

I. Baldassarre, Una necropoli imperiale romana: proposte di lettura » 141

A. Fraschetti, Morte dei « principi » ed « eroi » della famiglia di Augusto » 151

J. Maurin, *Funus* et rites de separation » 191

Attività di scavo del Dipartimento

LA RICERCA ARCHEOLOGICA NELL'ABITATO DI PONTECAGNANO. L'ISCRIZIONE DI AMINA E LE ALTRE TESTIMONIANZE EPIGRAFICHE

G. Bailo Modesti, Lo scavo nell'abitato antico di Pontecagnano e la coppa con l'iscrizione *AMINA*[- - -] » 215

L. Cerchiai, Nota preliminare sull'area sacra di via Verdi » 247

N. F. Parise, Gli stateri a leggenda « Ami » » 251

Il dibattito » 255

Appendice:

M. Torelli, Un'iscrizione posidoniate nella necropoli etrusca di Pontecagnano » 277

A. M. D'Onofrio, Ancora sulla kylix della T. 2706 di Pontecagnano » 281

LA RICERCA ARCHEOLOGICA A PAESTUM

E. Greco - D. Theodorescu, Il Foro di Paestum. Relazione preliminare delle campagne di scavo 1981-1983 » 287

ASPETTI DELL'IDEOLOGIA FUNERARIA NEL MONDO ROMANO

FUNUS ET RITES DE SEPARATION *

JEAN MAURIN

Pour L. M.

Incident individuel, intense activité communautaire, c'est entre ces deux pôles que se situent les funérailles romaines. Encore présent dans la cité, mais déjà absent de son être social, le mort sous la forme du cadavre, perturbe la vie habituelle et de sa famille et de sa cité; mais il attend tout de celles-ci et elles ne peuvent reprendre leur cours ordinaire que si elles réussissent chacune ce passage de l'un des siens de l'ordre des vivants à celui des morts, passage difficile car il s'agit de deux ordres fonctionnant ensemble à condition d'être soigneusement séparés. Ce sont ces caractères que nous retrouverons tout au long du *funus* romain: le soin méticuleux du rituel, la finalité visant à établir chacun à sa place, les vivants d'un côté, les morts de l'autre, et surtout ce trait fondamental du *funus* qui est d'être la zone intermédiaire où seront *maintenues ensemble* ces deux réalités objet même de la séparation.

Mais avant de voir comment à Rome on procédait pour réaliser cette séparation il est nécessaire d'examiner le matériau à partir duquel il nous faut travailler.

Abbreviations supplementaires:

R. Bianchi Bandinelli, 1969	=	R. Bianchi Bandinelli, *Rome. Le centre du pouvoir*, Paris 1969.
E. Cuq, 1896	=	E. Cuq, in *DarSag* II, 2, 1896.
F. Cumont, 1949	=	F. Cumont, *Lux perpetua*, Paris 1949.
E. de Martino, 1955	=	E. de Martino, *La ritualità del lamento funebre antico come tecnica di reintegrazione*, « Studi e materiali di storia delle religioni », 16, 1955.
P. Boyancé, 1972	=	P. Boyancé, ' Funus acerbum ', in *Études sur la religion romaine*, Rome 1972.
R. B. Onians, 1951	=	R. B. Onians, *The Origins of European Thought*, Cambridge 1951.

* Ce texte est celui de la confèrence faite le 19 Avril 1979, il ne peut donc prendre en compte la littérature parue après cette date.

En l'absence de descriptions antiques complètes, notant un maximum de faits, comme dans toute bonne description ethnologique, tout commence pour les historiens par une reconstitution (assez semblable à celles qui peuvent être opérées dans le domaine judiciaire). Or pour les auteurs anciens il s'agissait de cérémonies familières et partagées par tous, elles faisaient donc l'objet de plusieurs niveaux d'appréhension; appréhension personnelle en fonction de la place qu'on occupe dans une cérémonie suivant qu'on est un enfant o un adult, un homme ou une femme etc...; appréhension familiale en fonction de la place que l'on occupe par rapport au mort, soit qu'on se trouve inclus dans la famille proche, la *familia funesta,* soit qu'on se trouve placé hors de ce cercle étroit dans d'autres unités familiales; appréhension générale, partagée au niveau de la cité ou même au niveau d'une condition d'être vivant; car quel que soit l'enfermement familial et la modulation propre à la famille selon son rang social, il n'y a pas de cérémonie funéraire qui, parce que cérémonie, ne renvoie à un modèle partagé par tous les membres d'une même communauté. Ces cérémonies font partie d'un patrimoine de savoirs et de significations, autrement dit une culture, qui est apprise dans la participation permanente à la vie du groupe. La conséquence en est que ces cérémonies vont de soi et sont chez les auteurs latins plus souvent objet de référence, qu'objet de description. Tout comme la langue vernaculaire le langage social se pratique avant même qu'on éprouve le besoin de savoir comment il fonctionne.

La conséquence est que ce sont souvent les auteurs grecs qui nous donnent les meilleures descriptions; Polybe, Denys d'Halicarnasse, ou Plutarque sont naturellement conduits à s'étonner de coutumes qui ne sont pas les leurs et en position extérieure à essayer de transcrire les réalités romaines et donner à celles-ci des équivalents grecs, mais ils restent souvent enfermés dans la recherche d'une explication de la supériorité romaine sur les cités grecques, ce qui limite leurs observations.

Distance ethnique des Grecs, distance temporelle et recherche érudite qui autour du texte de Virgile indirectement pour Macrobe, directement pour Servius tentent d'expliquer et redonner un sens à la tradition nous laissant ainsi des documents inestimables même si lacunaires.

Malgré les obstacles présenteés par cette documentation, une reconstitution assez précise du *funus romanus* est possible. Elle a été faite et bien faite et souvent reprise [1], mais chaque fois que le but de la description des funérailles change, il est nécessaire de procéder à une reconstitution, car on ne place les éléments connus ni sur le même plan ni à la même échelle.

[1] Pour ne citer que l'essentiel dans une bibliographie très abondante, rappelons les études de E. Cuq, 1896, pp. 1386-1409; H. Blümner, *Die römische Privataltertümer*, München 1911, pp. 482-511; F. Cumont, 1949; P. Boyancé, 1972, pp. 73-89; A. Brelich, *Aspetti della morte nelle iscrizioni sepolcrali dell'Impero romano*, « *Dissertationes Pannonicae* » I, 7, Budapest 1937; E. de Martino, 1955, pp. 15-59; F. de Visscher, *Le droit des tombeaux romains*, Milano 1963; J. M. C. Toynbee, *Death and Bural in the Roman World*, London and Southampton 1971.

Dès que survient la mort, commence toute une suite d'actions ritualisées qu'il nous faut brièvement mais minutieusement observer.

Séquence 1: Le traitement du cadavre.

Le corps du mort est d'abord l'objet de soins donnés par les femmes de la *familia*. Les yeux du mort sont fermés et ne seront rouverts que sur le bûcher car ils ne doivent plus être vus par les hommes et au dernier moment ils doivent être ouverts sur le ciel [2]. Le corps est déshabillé lavé à l'eau chaude [3], puis oint d'onguents parfumés [4]; revêtu du vêtement le plus solennel correspondant à son statut [5] et des distinctions civiques qu'il a pu lui-même obtenir ou qui ont été obtenues par un membre de sa *familia* [6].

Séquence 2: L'exposition.

Le mort est alors sorti de sa chambre et placé sur un lit d'apparat surélevé dans l'*atrium* de sa maison [7] c'est-à-dire dans la partie publique de sa demeure privée, dans la partie non couverte de sa maison, ouverte sur le ciel. Le mort est placé les pieds en direction des portes ouvrant sur la rue [8]. Et tandis qu'on allume des flambeaux et des cassolettes d'encens qui brûleront jusqu'au terme des funérailles s'élève le lamento funèbre des femmes. Habits noirs et cheveux défaits, la tête parfois couverte de cendres, les femmes en deuil forment un choeur qui entoure celles, mère, femme ou filles qui sont directement frappées par la mort. La plainte est collective, dirigée à tour de rôle par l'une d'entre elles et repris par l'ensemble des femmes de la maison d'abord, parentes et servantes, puis au fur et à mesure des arrivées par les parents qu'on est allé quérir, les amis, les proches; les cris et les plaintes seront rapidement soutenus et relayés par les joueuses de flûte [9].

Le deuil des hommes est plus réservé, mais marqué lui aussi par les habits de deuil, la tête couverte contrairement à l'habitude mais comme ils le font en présence des dieux [10].

La maison elle-même voit son aspect ordinaire se transformer. A l'extérieur

[2] Ovid., *Trist.* 3, 3, 44; Virg., *Aen.* 9, 487; Val. Max. 2, 1; et pour l'ouverture des yeux au moment de la crémation: Plin., *NH* 9, 37.

[3] Serv., *ad Aen.* 6, 218; Apul., *Metam.* 8, 14.

[4] Enn., *ap.* Serv., *ad Aen.* 6, 219; Apul., *Florid.* 4, 19, 94.

[5] Au minimum la toge, Enn., *ap.* Macrob., *Sat.* 6, 2; Apul., *Metam.* 10, 12; Martial, 9, 57, 8; Juvenal, *Sat.* 3, 171. Pour les magistrats, même les plus humbles, la toge prétexte: Liv. 34, 7.

[6] Cic., *Leg.* 2, 24, 60.

[7] Comme dans le monument des Haterii: R. Bianchi Bandinelli, 1969, p. 217 fig. 242.

[8] Perse, *Sat.* 3, 103; Plin. *H.N.* 7, 9, 46; Senec., *Ep.* 12.

[9] Sur ces cris, plaintes et sur le lamento funèbre en général voir E. de Martino, 1955.

[10] Serv., *ad Aen.* 3, 407; Plut., *Qu.Rom.* 14.

la présence du mort est signalée par un décor de branches de Cyprès (de noir Cyprès dit Virgile) les portes sont garnies de tentures noires [11].

L'exposition dure jusqu'à sept jours suivant les possibilités de la maison, et le type de funérailles pratiqué [12]:

— le corps est gardé par des serviteurs ou affranchis [13];

— défilé devant le corps, les femmes se frappent rituellement la poitrine [14];

— jeûne, à tout le moins pas de cuisson d'aliments dans la maison du mort [15].

Séquence 3: Le convoi funèbre.

C'est essentiellement le parcours dans l'espace de la cité, mais d'une cité où l'on ne rencontrera aucun des représentants sacrés de cette cité [16]; il est caractérisé par:

— le grand nombre de gens qui y participent, et l'on cherche à y faire participer le plus de monde possible. Dans certains cas l'annonce est faite par un héraut, des jeux sont annoncés [17];

— par les changements de direction du mort, alors qu'il est sorti les pieds les premiers de la maison, il est porté tête en avant pendant le parcours [18];

— la manipulation du corps, balancé par le pas des porteurs, il peut être aussi présenté debout à certains moments du parcours [19];

— la lenteur de la procession, qui peut même être arrêtée par endroit [20];

— le bruit fait tout autour du cadavre, plaintes, appels, cris des femmes, mélopée monotone des neniae, et sons graves des cuivres pour les obsèques des adultes, sons plus aigus des flûtes pour les plus jeunes [21];

— les flambeaux que l'on porte devant le lit funèbre [22].

C'est dans ce parcours que le statut du mort et de sa famille est le plus marqué; ceux qui ont tenu un rôle dans la cité sont conduits au forum et là reçoivent l'hommage d'un éloge funèbre dit par le membre de la famille le plus proche du mort [23].

11 Plin., *H.N.* 16, 10, 40; Serv., *ad Aen.* 3, 64.
12 Serv., *ad Aen.* 5, 64.
13 Tombeau des Haterii: cfr. *supra*, n. 7.
14 *Ibidem.*
15 Apul., *Metam.* 2, 24.
16 Serv., *ad Aen.* 11, 143.
17 Fest. s.v. *Indictivum funus*, p. 94 L; Suet., *Caes.* 84; Cic. *Leg.* 2, 24; *prov. cons.* 20, 45.
18 Ainsi que le montre très clairement le relief d'Amiternum (San Vittorino): voir R. Bianchi Bandinelli, 1969, p. 59 fig. 60.
19 Polyb. 6, 53.
20 Propert. 4, 7, 30; Plin., *N.H.* 7, 45.
21 Toute la documentation est rassemblée par E. Cuq, 1896, 1390-1391.
22 Serv., *ad Aen.* 6, 224.
23 Voir en dernier W. Kierdorf, « *Laudatio funebris* ». *Interpretationen und Untersuchungen zur Entwicklung der römischen Leichenrede*, Meisenheim 1980, où l'on trouve toute la littérature antérieure.

Ils y sont conduits par les masques des ancêtres de sa maison, masques portés par des mimes, revêtus des habits statutaires des fonction tenues par les ancêtres et qui défilent devant le lit funèbre [24]; ainsi dans le cortège s'articulent autour du lit funèbre deux parties de la *familia* celle qui conduit et précède le mort est constituée de gens portant des habits d'apparat et ce sont les ancêtres, celle qui suit et qui porte des habits de deuil et ce sont les vivants. Il y a ainsi une sorte d'échange des habits entre vivants et ancêtres, dont nous essaierons de rendre compte.

Pour ceux qui n'ont pas de notoriété, qui n'appartiennent pas à la noblesse le parcours dans la cité ne connait pas ce passage par le forum mais l'éloge demeure enfermé dans le cadre de la *familia*, et des proches, sans doute prononcé près du tombeau, ou près du bûcher [25].

La *pompa* en effet continue et passe les portes de la ville (où peut être une partie de la foule quittait le cortège) [26] pour conduire le lit funèbre dans la cité des morts, à son tombeau s'il est inhumé, au bustum s'il est incinéré.

Séquence 4: Incinération ou inhumation.

C'est dans cette séquence de la *pompa* que se placent les combats de gladiateurs cette partie du *funus* est celle qui recèle le plus d'incertitude d'abord parce que les rites divergent selon le système employé (inhumation ou incinération) ensuite parce que les textes comme je l'ai dit plus haut sont plus allusifs que descriptifs. Les deux modes de traitement final du cadavre ne sont peut être pas aussi éloignés qu'on a voulu très souvent le croire. Aux derniers siècles de la République on ne faisait guère de différence entre les deux et dans une même famille on pouvait passer d'un système à l'autre.

Dans l'un et l'autre cas, devant le bûcher auxquels les hommes de la parenté ont mis la flamme en détournant la tête [27], ou devant la tombe ouverte où est déposé le défunt, cris, appels, lamentations redoublent, et des dons sont offerts par toute l'assistance. Ces dons seront brûlés sur le bûcher ou enterrés avec la dépouille [28]. Quand le bûcher a fini de se consumer ou quand le tombeau est refermé, la dépouille recouverte de terre, est prononcée la formule *ilicet* qui marque la fin de la cérémonie [29]. L'assistance se retire en disant le *salve aeternum, aeternum vale*, qui marque l'instant de séparation [30]. Tandis que la famille recueille les cendres du défunt la foule se disperse [31].

24 Polyb. 6, 53, 6-9.
25 Lucian., *de luctu* 23.
26 Propert. 5, 7, 29.
27 Cass. Dio 76, 15; App., *b.c.* 1, 48.
28 Suet., *Caes.* 83; Tibul. 2, 4, 44; Stat., *Silv.* 3, 3, 37; Val. Flacc., *Arg.* 3, 313; Cass. Dio 76, 15.
29 Serv., *ad Aen.* 6, 21.
30 Serv., *ad Aen.* 11, 97.
31 Tibul. 3, 2, 38.

Séquence 5: Rites de purification.

Commence alors une série de rites de purification qui vont durer neuf jours pendant lesquels la *familia funesta* restera « absente » de la cité, ne pourra participer aux *sacra publica* et sera excusée dans tous les actes publics. Nous reviendrons sur le contenu de cette période car ils posent des problèmes d'organisation et de sens; c'est au bout de cette période que la famille réapparaît dans la cité.

Dans cette reconstitution j'ai omis volontairement de parler des libitinaires, la raison en est dans Servius; car que l'on fasse appel ou non à des libitinaires ne change rien aux règles d'implication des acteurs de la cérémonie, ces éléments extérieurs à la *familia* n'ayant d'autre existence que celle de figurants dans le procès rituel, d'aides qualifiés sur le plan technique mais sans qualité sur le plan de la communauté cérémonielle. Ils sont de simples instruments des manipulateurs de cadavre d'où la répulsion à leur égard. In en est de même pour les musiciens et les *preficae*, mais avec une dépréciation plus modulée car il n'ont de contact que visuel avec le mort.

A travers tous ces éléments disparates offerts à l'historien par les textes anciens qui nous parlent des funérailles peut-on trouver une cohérence interne, une articulation des moments, des rôles et des significations? C'est ce qu'il nous faut maintenant essayer de chercher.

Ce qui frappe d'abord, ce qui frappait aussi les anciens ce sont ces couples d'oppositions que l'on trouve tout au long du funus. « Le propre du deuil, dit Plutarque [32], c'est le non-habituel ». Cette idée simple, et évidente aussi bien dans d'autres sociétés que la romaine, on la trouve mise en actes, tout au long des funérailles, ce qui demande du temps, des répétitions, des symboles, autrement dit une dramatisation qui fait partie de l'idiome rituel de toute société [33].

Relevons quelques uns de ces couples d'opposition en gardant à l'esprit qu'ils peuvent se subdiviser presqu'à l'infini, et qu'ils renvoient bien sûr à une conception du monde qui s'exprime dans une élaboration religieuse et/ou philosophique que les acteurs répètent, recréent ou modifient sans fin:

— aux vêtements habituels s'opposent les vêtements de deuil;

— au mutisme du cadavre, le bruit qui l'entoure;

— à l'altération du cadavre, les feuillages toujours verts;

— à la pâleur du mort la couleur des fleurs;

— à l'odeur née du pourrissement l'odeur née de la combustion des parfums;

— à la froideur du corps la chaleur de l'eau qui sert à le laver;

— à la perte de force du cadavre, la force des onguents et des huiles parfumées;

— à la nourriture habituelle le jeûne de la période des funérailles, etc....

[32] Plut., *Qu.Rom.* 14.

[33] Sur la notion d'idiome rituel caractéristique d'une société donnée cfr. M. N. Srinivas, *Religion and Society among the Coorgs of south India*, London 1952.

Mais ces couples n'ont de sens dans les funérailles que parce qu'ils sont maintenus ensemble pendant toute la durée des cérémonies; c'est cette idée que je voudrais maintenant éclairer de quelques exemples; en précisant d'entrée de jeu que, comme le dit Servius, *in sacris simulata pro veris accipi.* Les symboles ont une efficacité réelle, pour ceux qui les partagent.

Le traitement du cadavre par les femmes (*lavant et ungunt*) [34], l'utilisation de l'eau chaude et des onguents donne lieu à une double information de la part de Pline (indirectement) et de la part de Servius qui cite Pline [35]. Le recoupement des deux ne manque pas de signification. Pline parle des retours à la vie de gens qu'on croit morts et qu'on traite comme tels et Servius nous dit que l'eau chaude et les onguents ainsi que d'ailleurs les appels et les délais de l'exposition sont là pour s'assurer que le mort est bien mort. Pline ne croit pas au miracle, Servius rationalise une pratique, mais ce qu'ils nous rapportent va plus loin. Onians a bien montré la valeur des onguents dans la pratique des bains et dans l'usage qu'en font les athlètes [36], l'onguent est une manière de s'opposer à la perte de force due à l'effort, l'eau chaude une manière de lutter contre le froid intérieur. On perçoit mieux alors le sens des traitements du cadavre, celui-ci est vu comme perdant ou ayant perdu son feu intérieur et comme voyant ses forces s'évanouir, l'eau chaude et l'onguent doivent s'opposer à cela. Et il y a une sorte de confirmation de sens dans les miracles (*prodigia*) rapportés par Pline [37] et pour lesquels l'auteur ne peut s'empêcher de marquer son scepticisme de lettré; il se contente de noter une croyance naïve et commune qui est une sortie du symbolisme dans une réalité qui relève du merveilleux, le traitement a réussi au delà de toute espérance; Servius sort également du symbole pour déboucher sur une réalité rationnelle: c'est pour éviter de se tromper sur la mort de quelqu'un qu'on agit ainsi. On sait, de reste, que ce genre de rationalisation n'est pas le privilège des érudits anciens. Ces changements de plan Symbolique/merveilleux et Symbolique/rationnel sont utilisés pour un effet comique par Pétrone [38]. Quand Trimalcion vivant joue sa mort, la musique funèbre trop zélée qu'il a commandée pour s'en délecter, n'a pour effet que de réveiller les vivants qui dormaient alentours. Cette fois on a affaire à une inversion, le faux mort est un vrai vivant, les vivants censés veiller dorment, la musique destinée au mort n'atteint que les vivants, le plaisir attendu se transforme en désagrément prévisible. Quand on *joue* le symbolique on n'obtient que du comique. A un niveau bien plus élevé on pourrait envisager dans la même grille comme confirmation du miracle de l'ordre du divin (et non pas de l'humain) la scène où les saintes femmes venues pour l'*unctura* du corps du christ trouvent un tombeau vide.

[34] Serv., *ad Aen.* 6, 219.

[35] Serv., *ad Aen.* 6, 218; Plin., *N.H.* 7, 173.

[36] R. B. Onians, 1951.

[37] Plin. 7, 173.

[38] Petrone, *Sat.* 78, 5-6.

Autre exemple de la fonction et de l'efficacité du symbole: les torches funéraires, ces flambeaux qui brûlent de nuit comme de jour pendant toute la durée du *funus*. On sait que ces flambeaux sont si étroitement associés au rites funéraires que s'est élaborée une étymologie populaire d'autant plus pleine de sens qu'elle est dénuée de fondement philologique [39]. On fait dériver *funus* de *funis* au sens de cierge; là-dessus Servius donne une explication rationnelle, il s'agit d'une survivance d'une pratique ancienne, on faisait autrefois des funérailles de nuit, d'ailleurs dans certains cas elles se sont conservées [40]. Au fond Servius pense comme Frazer. On a oublié d'éteindre la lumière alors qu'il faisait jour. F. Cumont a bien vu la signification apotrapaïque du rite [41]; mais pour ce qui nous intéresse ici c'est sa place dans le système d'oppositions maintenues qui est intéressante, surtout dans la mesure où il en est venu à être le signe de tout le rituel. Or le maintien de valeurs opposées est inscrit dans cette lumière des torches, la nuit elles instaurent un espace lumineux dans les ténèbres, le jour elles maintiennent un espace de ténèbres sous la lumière du soleil, espace dans lequel se trouve enveloppé le cadavre. Dans le relief d'Amiternum [42] où ne sont pas représentés les porteurs de torche cet enveloppement est rendu par un double artifice, la représentation d'un ciel nocturne étoilé et lunaire sous la forme d'une tenture qui pourrait être un dais (par un pivotement à 90°) mais qui enveloppe aussi par derrière le mort sur sa couche. Comment ne pas rapprocher cet « enveloppement » lumière/ténèbres d'un autre rite — de passage lui aussi —, où l'on retrouve les torches et la valeur d'enveloppement, distinctes cette fois, mais qui là aussi donne son nom à l'ensemble rituel, je veux parler du mariage et de la double valeur du terme *nubere*: envelopper comme un nuage, et, épouser [43]. S'il est vrai que le terme n'est appliqué qu'à la femme, il est non moins vrai qu'elle seule est l'objet, passif, d'un passage. Et l'on voit qu'on pourrait pousser plus loin le parallèle et retrouver là une structure de l'idiome rituel romain.

Poussons plus loin l'analyse, ces oppositions maintenues ne sont pas gratuites, elles se répètent, elles se renvoient les unes aux autres, elles s'échangent parfois, on aperçoit au fur et à mesure que le rite se déroule une sorte d'emmêlement des codes une sorte de désordre (soigneusement ordonné) d'où sortira un ordre nouveau.

C'est le déplacement, avec ses deux composantes de temps et d'espace qui va être la matrice de cette remise en ordre. Par quels moyens? d'abord par des séquences temporelles irréversibles, liées aux espaces que l'on parcourt, et le rôle tout particulier des portes qu'on ne refranchit pas, ensuite par l'ordre particulier de la pompe qui est un ordre de marche donc échelonné opposé à la circularité des assistants autour des jeux funèbres comme autour du *bustum* ou autour du tombeau [44].

39 Serv., *ad Aen.* 1, 727 et 6, 224.
40 C'est le cas pour les impubères, cfr. P. Boyancé, 1972.
41 F. Cumont, 1949, p. 49 et suiv.
42 R. Bianchi Bandinelli, 1969, p. 59 fig. 60 et 61.
43 Cfr. R. B. Onians, 1951.

Mettons en place tout d'abord certains éléments de ces dédoublements où se jouent l'échange des conditions: dans les paroles, les cris, les chants rituels des participants se trouvent mêlés louanges et plaintes; excitation des cris (*exululatio*) et berceuses apaisantes des *neniae*. Les plaintes s'adressent alternativement au mort et aux vivants qu'il quitte; on plaint le mort d'avoir quitté la vie mais en même temps on dit et on montre que les vivants sont plus à plaindre que le mort [45]. Seul le sceptique en dehors de l'atmosphère envoûtante des funérailles peut n'y voir que feinte. Ici les sentiments sont éprouvés et exprimés en même temps; dans ce temps fort du rituel, avec son aspect « *conjonctif* », aucune distance n'est possible entre être biologique et être social. C'est la communauté qui produit le masque social, l'individu doit le revêtir sinon il signifie qu'il remet en cause la communauté. On dit et on mime la volonté de suivre le mort, on se roule à terre, on se frappe la tête contre le sol comme pour essayer d'entrer dans ce monde souterrain, qui refuse de s'ouvrir, ou symboliquement on se couvre la tête de poussière. Mais le dire et le mime sont peu à peu séparés; il s'agit il est vrai d'un collectif, d'un « on », mais dans ce collectif les rôles sont partagés, une partie incombe aux hommes une autre aux femmes: division sexuelle des tâches rituelles. La douleur rituelle la plus forte incombe aux femmes, ainsi que les tâches apaisantes, mais elles gardent aussi une partie (faible) de la louange. Aux hommes en revanche le déplacement dans la cité — la litière est portée symboliquement par les hommes de la famille du défunt (même si dans la pratique ils sont relayés par d'autres hommes) [46] —, et la louange, temps fort du déplacement dans la cité dans ces funérailles les plus achevées que sont les funérailles des nobles [47].

Ainsi dans ces paroles mêlées il y a un ordre sous jacent; à la plainte commune qui se rabat vers les vivants se superpose et s'amplifie la louange du seul mort, louange qui se prolonge dans celle des morts, ses ancêtres. L'opposition des rôles masculin/féminin se marque dans une sorte de réprobation sociale des débordements d'émotion féminins, débordements dont les hommes doivent se garder [48].

Mais les femmes ont un autre rôle, un rôle apaisant; elles sont par le mime les opératrices d'une véritable régression du cadavre vers l'état foetal. *Quasi*

44 Dans l'ordre échelonné le cortège est actif, la hiérarchie (parenté, dignitaires etc.) est marquée par le rang, dans la disposition circulaire au contraire le public est passif et témoin, et à la différence du cortège une certaine égalité des participants s'y instaure.
45 Lucian., *de luctu*, 1; 12.
46 Serv., *ad Aen.* 6, 222.
47 Polyb. 6, 53.
48 Lucian., *de luctu*, 19.

operimento matris obducitur[49]. Elles chantent les *neniae*, berceuses envoûtantes de ce maternage funèbre, elles se frappent la poitrine comme pour en sortir du lait[50].

A ce niveau de l'analyse un rapprochement s'impose avec un curieux texte de Plutarque[51] concernant les personnes qu'on a cru mortes au loin et pour lesquelles le rituel funéraire approprié a été accompli. Nous retrouvons dans ce récit un certain nombre d'éléments communs avec les funérailles et la comparaison est d'autant plus éclairante que l'ordre des séquences est différent. Tout se joue autour de la maison et dans les endroits où la maison communique avec l'extérieur, donc dans les lieux frontière; à savoir d'une part les murs et leur interruption la porte, communication de plain pied avec l'espace partagé de la cité, d'autre part le toit et son interruption au dessus de l'*atrium* lieu de contact avec le ciel, avec le registre supérieur aussi bien du jour que de la nuit. Voilà donc face à sa maison un revenant qui n'est pas une ombre. Notons tout de suite l'angoisse très forte face à cet être vivant qui dit être ce qu'il ne peut pas être aux yeux de ceux qui ont accompli les rites pour lui. Notons cela non comme une curiosité superstitieuse mais pour saisir dans l'événement à quel point l'existence biologique est éloignée du rôle social élaboré, construit dans les liens vécus et par l'imaginaire social. L'être et la personne qui avaient été disjoints au terme des funérailles même fictives, se trouvent de nouveau conjoints, face à une famille et à une communauté complètement prises au dépourvu.

Quelle solution trouver? Seuls des rites peuvent effacer des rites ou les recouvrir. On va redonner une nouvelle vie à cet étrange personnage, en le faisant réapparaître au milieu de la maison comme l'enfant à la naissance; il devra donc rentrer dans sa maison soit par un trou creusé dans le mur soit par l'*impluvium*. La porte seule est frappée d'interdit, on ne refranchit pas un seuil qu'on a quitté même symboliquement au moment des funérailles; preuve supplémentaire, tous ceux qui dans ce cas, nous dit Plutarque, sont rentrés chez eux par la porte, sont morts peu après. La remise en ordre ne peut se faire par une voie ordinaire. Et Plutarque poursuit en disant que cette coutume romaine est identique à la coutume grecque qui veut que l'homme dans cette situation doit se confier comme un nouveau-né aux mains des femmes pour être lavé, vêtu et nourri.

Ainsi dans un sens (vie/mort) comme dans l'autre (mort/vie) ce sont les femmes qui sont les opératrices mimétique du passage[52].

Annoncée par le rôle « maternel » des femmes, la disjonction est reprise dans le rôle des hommes. Si le *planctus* rythmé est l'apanage des femmes, la parole discours (ritualisée elle aussi mais à un autre niveau) est la part des hommes.

[49] Cic., *Leg.* 2, 22, 56.
[50] Serv., *ad Aen.* 5, 78.
[51] Plut., *Qu.Rom.* 5.
[52] Il faut noter que leur rôle est primordial en ce qui concerne l'être naturel, le corps, le cadavre.

De discours plaintif, mais à émotion contenue (opposé au cris des femmes), tel que Lucien le met en scène au début du *funus*[53], il se transforme en discours laudatif (*laudatio funebris*), soit qu'il prenne, pour les nobles, l'ampleur civique que lui donne le Forum, soit que, plus modeste, il reste enfermé dans le cadre familial et se tienne près de la tombe.

Cette parole se trouve à la croisée de plusieurs exigences, celle de la place des hommes dans la famille, place définie par la proximité du mort, celle de la place du mort dans la cité, et celle de la disjonction nécessaire entre personne du mort et cadavre.

La *pompa* s'est arrêtée devant la tribune aux harangues, le mort debout ou couché est entouré des masques de ses ancêtres en habits d'apparat, la famille en habits de deuil et la foule des citoyens les entoure; la *laudatio* se déroule selon un ordre régulier; elle fixe la personne du mort, la fige dans ses traits définitifs, présente le mort « tel qu'en lui-même enfin l'éternité le change », et le range ainsi parmi les masques qui l'entourent[54]. La *laudatio* se poursuit en effet par l'évocation de toute la généalogie représentée sur le forum. Redondance de la représentation par la parole, mais aussi échange entre système de parenté et système de cité.

La généalogie enferme les familles sur elles-mêmes, en incluant elle exclut; cet enfermement est dépassé par le système de la cité qui donne une sorte de valeur d'échange entre les généalogies sous la forme d'équivalences dans les fonctions exercées au sein de la cité par les différentes familles. Ainsi c'est ce système généalogique qui est exalté dans les funérailles mais à travers des actions civiques mémorables. La famille qui ne peut passer par cet étalon civique doit se contenter de la plus humble des formes de parité: la toge. A Rome à la différence d'Athènes, parenté et cité se renforcent l'une l'autre et ne s'excluent pas; la cité est un dépassement conservateur de la parenté. Les ancêtres, médiateurs familiaux, présentés au milieu de la cité, deviennent dans et par ces oraisons funèbres les médiateurs de toute la cité, sous l'oeil étonné de Polybe qui peut écrire « le deuil cesse de paraître limité à la famille et devient celui du peuple tout entier »[55].

Ici, avec la parole masculine nous sommes passés entièrement du côté culturel. Le discours est un discours rituel, rien de mal ne peut être dit ni du mort ni des morts. A cause de cette obligation, la parole ne peut être ordonnée par la rhétorique, elle ne vise à convaincre personne, sinon peut-être le mort. La *laudatio funebris* est exclue des traités de rhétorique. C'est pourquoi, également, un historien comme Tite-Live avoue son extrême réticence à utiliser ces biographies laudatives comme sources historiques[56]. Ici la parole est à un autre niveau, elle

[53] Lucian., *de luctu*, 12-13.
[54] Polyb. 6, 54.
[55] Polyb. 6, 53.
[56] Liv. 8, 40, 4-5.

a une vertu opérative [57]; elle doit assurer au plan rituel la séparation de la personne (culture) d'avec le cadavre (nature). C'est très précisément ce que dit Tibère dans la péroraison de l'éloge d'Auguste: « il ne faut donc pas le pleurer, et tandis que nous rendons son corps à la nature (τῇ φύσει) nous devons éternellement révérer son âme comme celle d'un dieu » [58].

Cette séparation entre nature et culture est rendue sensible sur le plan des interdits, de la pureté et de la souillure, par le voile qui dérobe au regard du magistrat, le cadavre de celui dont il fait l'éloge [59].

C'est dans ce domaine culturel et cultuel que les morts ont besoin des hommes, des vivants, non seulement pour que soit perpétué le rituel mais aussi pour que le mort puisse exister dans et par la mémoire des vivants. D'où le rôle de l'écriture, parole perpétuée, lorsque la parole civique semble s'éteindre. Cette parole nécessaire à la survie du mort on la voit se transformer et se répandre sous l'Empire. Quand la parole médiatrice et le système de parenté sont confisqués par le Prince, un double mouvement se dessine. Dans les milieux nobles, les éloges funèbres abandonnent le forum et sont répandus dans ce cercle élitaire sous forme d'écrits dont Pline le jeune porte témoignage, et dont la vie d'Agricola est probablement un exemple. Dans les milieux humbles ce sont les tombeaux qui parlent, déclinent les noms et les âges, tantôt dans un discours des plus brefs, tantôt dans le rythme de la poésie, tantôt dans la parole du mort lui-même qui interpelle les vivants, les invite à s'arrêter. Tout est mis en oeuvre, y compris l'image, pour retenir le passant, lui demander de respecter les lieux, d'accomplir quelque geste rituel et surtout réclamer de lui cette aumône de mémoire qui fera exister le disparu quelques instants encore.

Dans l'élaboration culturelle de la personne du mort, ce sont les ancêtres qui, avec le mort, sont représentés au milieu d'une cité qui fait cercle autour d'eux. Dans la phase suivante, celle des jeux funéraires, et en particulier dans le combat des *bustuarii*, c'est le spectacle de la cruauté et de la sauvagerie qui va assurer la sortie, côté Nature, du cadavre. Le spectacle se déroule toujours au milieu de ce cercle de spectateurs, témoins vivants de la mise en scène de la mort. Tertullien souligne bien que ce spectacle de gladiateurs, ce *munus* est un devoir (*officium*) c'est-à-dire une obligation envers le mort: « Les anciens pensaient par ce spectacle rendre aux morts leurs devoirs, une fois qu'ils en eurent adouci le caractère par une plus bénigne atrocité; aussi achetait-on des captifs ou des esclaves de rebut qu'on immolait lors des obsèques (*in exsequiis*). Plus tard il parut bon d'ennuager (*adumbrare*) ces meurtres impies en en faisant une occasion de plaisir. Ainsi une fois que les victimes que l'on s'était procurées avaient appris à manier les armes tant bien que mal, juste ce qui fallait pour savoir se faire tuer... elles étaient bientôt immolées auprès des tombeaux » [60]. Nombre de textes anciens confirment cette présentation faite par Tertullien des *munera gladiatoria* funéraires. C'est traditionnellement en 264 qu'ont lieu les premiers combats de gladiateurs au forum (mais ils prennent la suite d'une tradition d'immolation de captifs) et ils dureront jusqu'aux premiers siècles de l'empire. C'était tantôt les survivants qui en prenaient l'initiative tantôt le mort lui-même qui les prescrivait par testament.

Quelle est la logique profonde de l'emploi de ces morts à crédit que sont les captifs? Pourquoi les morts ont-ils un besoin impérieux de ce spectacle? Dans cette mise en scène va s'opérer la coupure radicale entre les vivants et le mort, et cela à deux points de vue:

— côté spectateurs, le jeu et plus particulièrement le combat funèbre est la réalisation sur un autre plan, celui de la barbarie contrôlée, de ce que réalise rituellement le *funus*: une disjonction. Mais une disjonction qui se fait à partir d'une conjonction originelle. Au début du drame est une conjonction opposée (deux gladiateurs ayant en principe autant de chances de sortie d'un côté que de l'autre, côté vie ou côté mort; un cadavre et une famille conjoints et opposés mais devant sortir l'un dans le monde des morts l'autre dans le monde des vivants). La fin du drame donne aux deux termes la disjonction maximale, et c'est le sang versé qui la réalise [61].

— du côté du mort, ce spectacle va le retrancher de la communauté qui l'a accompagné jusque là. *Cruor*, le sang, *crudus*, le cru, *crudelitas*, la cruauté, sont mots de même racine. Le mort en consommant symboliquement du sang cru, et plus encore du sang humain va passer du côté de la sauvagerie et de la nature [62]. Contrairement à ce qui se passait dans la phase du discours, cette fois les vivants n'interviennent plus, ils sont spectateurs comme ils le seront de la disjonction qui s'opèrera lors de l'inhumation ou de la crémation. Ainsi en même temps qu'il entraîne le mort dans son enveloppe charnelle du côté de la nature le spectacle de la cruauté conforte et rassemble la communauté des vivants autour des endeuillés; à chacun sa volupté, au mort le sang, aux autres le spectacle.

Un fait, cependant, pourrait sembler, à première vue, infirmer cette séparation entre mort et vivants autour du sang humain: certains buvaient le sang de gladiateurs tués ou blessés [63]. Contradiction? Au contraire, confirmation. Ces gens étaient des épileptiques, victimes du *morbus comitialis* [64], ils étaient réputés

57 Vertu opérative non pas seulement sur une partie de la cité comme dans le discours politique ou judiciaire, mais sur l'ensemble de la cité pour la bonne séparation des vivants d'avec les morts.

58 Cass. Dio 56, 41, 9. Ici la personne étant celle d'Auguste prend la forme la plus culturalisée qui soit: celle d'un dieu; ce modèle achevé reste cependant applicable à des personnes plus humbles qui prennent rang ou prétendent prendre rang d'ancêtres.

59 Cass. Dio 54, 28, 4.

60 Tert., *Spect.* 12, 1-3.

61 Cfr. Cl. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris 1962, pp. 44-47.

62 Sur le rôle du sang dans les cérémonies initiatiques, Tert., *Apol.* 9, 9-10. Une fois le sang versé on ne peut revenir en arrière, le destin est scéllé, l'action prend un caractère définitif.

63 Tert., *Apol.* 9, 9.

64 *Ibidem.*

possédés par l'esprit de morts qui n'avaient pas réussi leur passage au royaume des ombres. Boire le sang cru c'était donner à l'âme possédante le moyen de quitter le vivant possédé.

Ce sang nourriture du mort, ce sang qui « apaise les morts », a déjà été annoncé par les visages déchirés des femmes, qui en même temps qu'elles donnent leur lait au cadavre/*foetus* aiguisent son appétit de sang en lacérant leurs joues [65]. Double valeur maintenue tout au long du *funus*, double valeur de la femme à la fois bonne et dangereuse dans son rapport à la naissance, au sang et à la nature, et pour cela même agent indispensable de ce cruel passage.

Le bûcher prêt, la tombe ouverte il reste un rite à accomplir en présence du mort. L'héritier égorge une truie, la *porca presentanea*, immolée à Cérès, féminine et infernale, première divinité rencontrée dans ce parcours sans dieux immortels qu'est le *funus*. La truie est la seule victime offerte à Cérès, or, Ovide a là dessus une explication: « la première à se réjouir du sang de la truie vorace, fut Cérès qui vengeait ses moissons par le juste massacre de la bête coupable » [66], explication que l'on retrouve chez Servius. Sans doute cette élaboration n'a-t-elle que peu de valeur sur le plan religieux, cependant sur le plan rituel elle place la truie immolée à Cérès dans le même rapport que les captifs sacrifiés dans un dernier devoir rendu au mort. Cet échange d'équivalences est nécessaire au passage. M. Le Bonniec a bien marqué les étapes de ce sacrifice en équilibre entre deux mondes [67]. Veranius dit en effet que seule une partie du sacrifice se faisait en présence du cadavre, la victime était donc immolée au lieu-même de la sépulture. Selon Le Bonniec les rites se succèdent dans l'ordre suivant: 1°) immolation de la truie en présence du corps; 2°) crémation et inhumation du cadavre ou seulement de l'os *resectum*; 3°) offrande à Cérès des entrailles de la truie. Il fallait attendre pour découper et offrir les *exta* que l'*humatio* fut accomplie. L'immolation a des conséquences importantes à tout point de vue: elle est par le sang versé la coupure entre vivants et morts. Ce sang qui plait au mort comme il plait à la déesse, fixe le mort dans sa condition au sein du monde infernal et détermine le caractère de *res religiosa* du tombeau. Il n'est que la première étape de toute une série d'actes purificateurs nécessaires à la coupure de la famille d'avec le mort. L'acte suivant étant de recouvrir de terre le mort ou sa partie métonymique l'*os resectum*, sans cet acte la famille demeurerait toujours *funesta*. Il s'agit donc du seul sacrifice que l'on puisse faire en état d'impureté manifeste puisqu'il doit s'accomplir, au moins en partie, en présence du cadavre. On attache le mort à Cérès qui par sa féminité (son côté Nature) est le relais en direction de l'outre-tombe. Cette déesse reçoit un sacrifice que nul autre dieu ne pourrait

[65] Serv., *ad Aen.* 5, 78.
[66] Ovid., *Fast.* 1, 349.
[67] H. Le Bonniec, *Le culte de Cérès à Rome des origines à la fin de la République*, Paris 1958, pp. 91-107.

recevoir: double aspect de Cérès (feminine/nature, divine/culture) qui est comme le reflet de l'aspect double de la femme joué tout au long des funérailles.

Cet axe nature/culture trasverse tous les actes rituels qui vont s'accomplir désormais, aussi bien sur le bûcher (bois non poli, bois brut du bûcher/objets hautement culturalisés qui seront consummés avec le cadavre) que dans la cuisine et les manières de table qui vont suivre.

Je ne retiendrai que les deux temps forts de la période de premier deuil, celui du *silicernium* et celui de la *cena novemdialis* qui marquent l'entrée et la sortie des neufs jours de *feriae denicales* [68]. Je n'entrerai pas dans le détail des menus que l'on connait mal même si nous sont parvenus certains mets obligatoires, et le fait que la truie ou une partie de la truie était présentée sous forme de saucisses en rapport avec les *exta*. La truie de Trimalcion prétendue cuite sans avoir été vidée semble bien renvoyer à cette cuisine funéraire.

Mais le parallélisme souligné par maints auteurs entre les deux repas ne fait que rendre plus significatifs encore leurs écarts différentiels. Disons pour faire bref que l'un, le *silicernium*, inaugure les relations et les échanges que l'on va entretenir désormais avec le mort. Ces échanges qui n'avaient plus lieu depuis que le cadavre était dans la maison (jeûne vrai ou fictif) peuvent reprendre parce que les éléments jusque là mêlés sont désormais distincts. Le cadavre est devenu un mort et donc, à sa place (que l'on marque de différentes manières), un convive acceptable. Le *silicernium* reste enfermé dans la parenté proche; neuf jours plus tard la *cena novemdialis* va s'ouvrir sur un cercle plus large. La famille va renouer des relations symboliques avec le reste de la cité, au moins avec ceux qui l'ont aidée dans ce passage difficile. On abandonne les vêtements de deuil à l'occasion du banquet et parfois sont célébrés des jeux, répétition de ceux donnés aux funérailles [69]. Ainsi est réalisée aux yeux de tous la remise en place nécessaire, l'ordre culturel souillé par l'irruption inopinée de la Nature, est rétabli.

Le temps, on le voit, tient une place tout à fait centrale dans les rites de purification de la famille. Encore ce temps présente-t-il lui même deux aspects. C'est tout d'abord un temps mêlé, brouillé, ou selon la belle expression de Sir Ed. Leach [70], un « no man's time » correspondant à un « no man's land » rituel. La mort provoque un arrêt du temps; de nos jours les pendules sont arrêtées mais à Rome c'était aux flambeaux qu'était dévolue la tache d'arrêter le temps en maintenant le jour dans la nuit et la nuit dans le jour, pendant toute la durée du *funus*. Après quoi un temps fixe était nécessaire pour remettre les choses en ordre. Pendant ces neuf jours la famille en deuil vit retranchée de la cité, tout occupée à sa purification. Dans un balayage rituel on vide les lieux de tout ce à quoi pourrait s'accrocher la souillure du cadavre; on purifie les

[68] Cass. Dio 69, 10, 3; 67, 9, 3.
[69] Serv., *ad Aen.* 5, 64.
[70] E. R. Leach, *Culture and Communication: The Logic by which Symbols are connected*, Cambridge 1976.

personnes par l'eau et par le feu, éléments classiques et classificateurs dans les relations qu'ils entretiennent entre le haut et le bas en même temps qu'ils représentent des valeurs opposées. On sacrifie aux Lares. Mais plus encore que ces pratiques, c'est la durée qui semble importer ici; et le chiffre neuf semble avoir une valeur rituelle propre qui marque un passage radical entre un état et un autre: sorte d'incubation [71]. Cette durée nous la trouvons dans les rites accompagnant la naissance et qui vont du moment où l'enfant vient au monde au moment où par les rites du *dies lustricus* était réalisée la première intégration au monde des vivants. Ces rites consistaient sans doute en un exorcisme des ténèbres, une purification des souillures (coupure d'avec la nature) et un rite d'ouverture des yeux à la lumière. Dans ces rites la tante (*matertera*) semble jouer le rôle principal comme dans les rites des *Matralia* du 11 juin. On voit que les parallèles sont significatifs avec les neuf jours des *feriae denicales* et leur renaissance finale à la lumière de la cité. Neuf jours aussi dans les *Parentalia*, cette répétition annuelle des jours funébres inscrits entre la *parentatio* des Vestales et la fête publique des *Feralia*.

Servius nous indique une autre durée de neuf jours: celle qui va de la mort à la sépulture et qu'il décompte ainsi: sept jours pour l'exposition, un jour pour la crémation, un jour pour la sépulture [72]. Cette neuvaine ne fait aucun doute pour lui, Marquardt a montré qu'il ne pouvait en être de même pour nous, mais les arguments employés sont loin d'être tous convaincants. Quoi qu'il en soit, même si Servius se trompe, la logique de son erreur peut être aussi instructive. Or c'est bien à la logique de la neuvaine qu'il obéit; pour Servius le passage du monde des vivants au monde des morts exige neufs jours; tout comme le retour de la famille en deuil de la tombe jusqu'à la cité.

Faiblement ou fortement toute mort concerne l'ensemble de la société. La famille qui pleure l'un des siens ne peut seule se séparer de lui. Il lui faut recevoir de l'aide pour opérer cette disjonction, car « dans les groupes particulièrement unis la disjonction est très difficile », or c'est le cas socialement pour la famille. Cette aide ne pourra venir que de gens exterieurs mais qui partagent avec la famille une condition commune. C'est pourquoi par ondes successives, la parenté d'abord puis les *familiares*, puis la cité, puis tous ceux qui ont assisté aux jeux funéraires vont être impliqués dans les funérailles, selon un processus qu'il nous faut essayer d'eclaircir.

Il faut comprendre le sens de ces opérations: chaque étape est marquée par la résorption des conditions particulières et séparées, dans une condition plus large et partagée qui permet de surmonter la séparation première. Ainsi la division sexuelle permet de dépasser la condition étroite de parent, elle permet d'atteindre l'ensemble de la cité par la lamentation des femmes et le discours des hommes;

[71] Cette durée doit être comptée comme le faisaient les romains qui comptaient neufs jours là où nous n'en comptons que huit.

[72] Serv., *ad Aen.* 5, 64.

elle est encore élargie dans une condition plus générale de mortels/vivants face au spectacle de la cruauté et face au mortel/mort.

Ainsi, tout au long du *funus*, se met en place le réseau social d'aide qui retiendra la famille du mort dans le monde des vivants tandis que le mort par son retour dans le sein maternel de la terre/nature ou par son passage dans le feu géniteur renaîtra du côté des ancêtres.

Ainsi sera assurée une bonne séparation c'est-à-dire une bonne intégration de chacun à la place qui lui revient.

Mais dans ces opérations sociales qui mettent en jeu nature et culture, monde des signes et monde du sens, rien n'est jamais acquis. La réussite n'est jamais sûre.

Du côté des morts, il faudra répéter les mêmes opérations dans une redondance perpétuelle, aux calendes, aux nones, aux ides, le jour du *dies natalis*, mais surtout aux *parentalia* dont on a vu la correspondance avec les *feriae denicales*; dans un même temps la cité rassemble toutes les cérémonies familiales particulières. Comme les *Liberalia* étaient l'éclosion de toute la jeunesse de l'année [73], en cette fin d'année rituelle les *parentalia* sont le moment où par le rite, la cité engrange la moisson de tous les morts de l'année.

Du côté des vivants eux mêmes rien non plus n'est acquis. Et les personnes les plus exposées sont les femmes à raison même du rôle qu'elles jouent dans la naissance comme dans les funérailles. C'est parce qu'elles sont du côté de la nature qu'elles jouent ce rôle d'instrument nécessaire du passage, il arrive qu'elles n'en reviennent pas. Exemplaire à ce titre est le cas, présenté par Sénèque [74], des femmes de la *familia* d'Auguste; et il nous faut le suivre car il est comme la conclusion de tout ce que montre et donc démontre le *funus*.

Livie et Octavie ont toutes deux perdu leur fils. Livie a « enseveli à la fois son enfant et son chagrin » qui fut grand; ayant ainsi remis à la place qui leur revient, c'est-à-dire du côté de la nature, le corps et la douleur qu'il suscite, elle a entretenu les rapports qui convenaient sur le plan culturel: « elle ne cessa par la suite de pronocer le nom de Drusus, d'avoir constamment son image devant les yeux, soit dans le particulier soit en public, de prendre plaisir à parler à entendre parler de lui; elle vécut avec son souvenir ». A l'opposé Octavie « ne met fin ni à ses larmes ni à ses plaintes ». Elle se retranche de la vie sociale, elle n'accepte pas le secours qu'on veut lui porter (*allevari recusans*). Elle refuse d'avoir aucune image de son fils, fuit les cérémonies solennelles; elle prend en haine la trop vive lumière qui rayonne (*circumlucere*) de son frère Auguste. Elle n'aime que les ténèbres et la solitude. Elle devient dangereuse pour les autres femmes: « elle détestait toutes les mères et montrait une fureur particulière contre Livie dont le fils semblait avoir hérité du bonheur qu'elle se promettait pour le sien ».

[73] Cfr. J. Maurin, ' Remarques sur la notion de « puer » ', in *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1975, pp. 221-230.

[74] Senec., *Marc.* 2-3.

Elle craint que mettre fin à son deuil ne soit une deuxième séparation. « Elle fut, dit Sénèque, toute sa vie telle qu'aux funérailles » (*talis per omnem vitam fuit qualis in funere*).

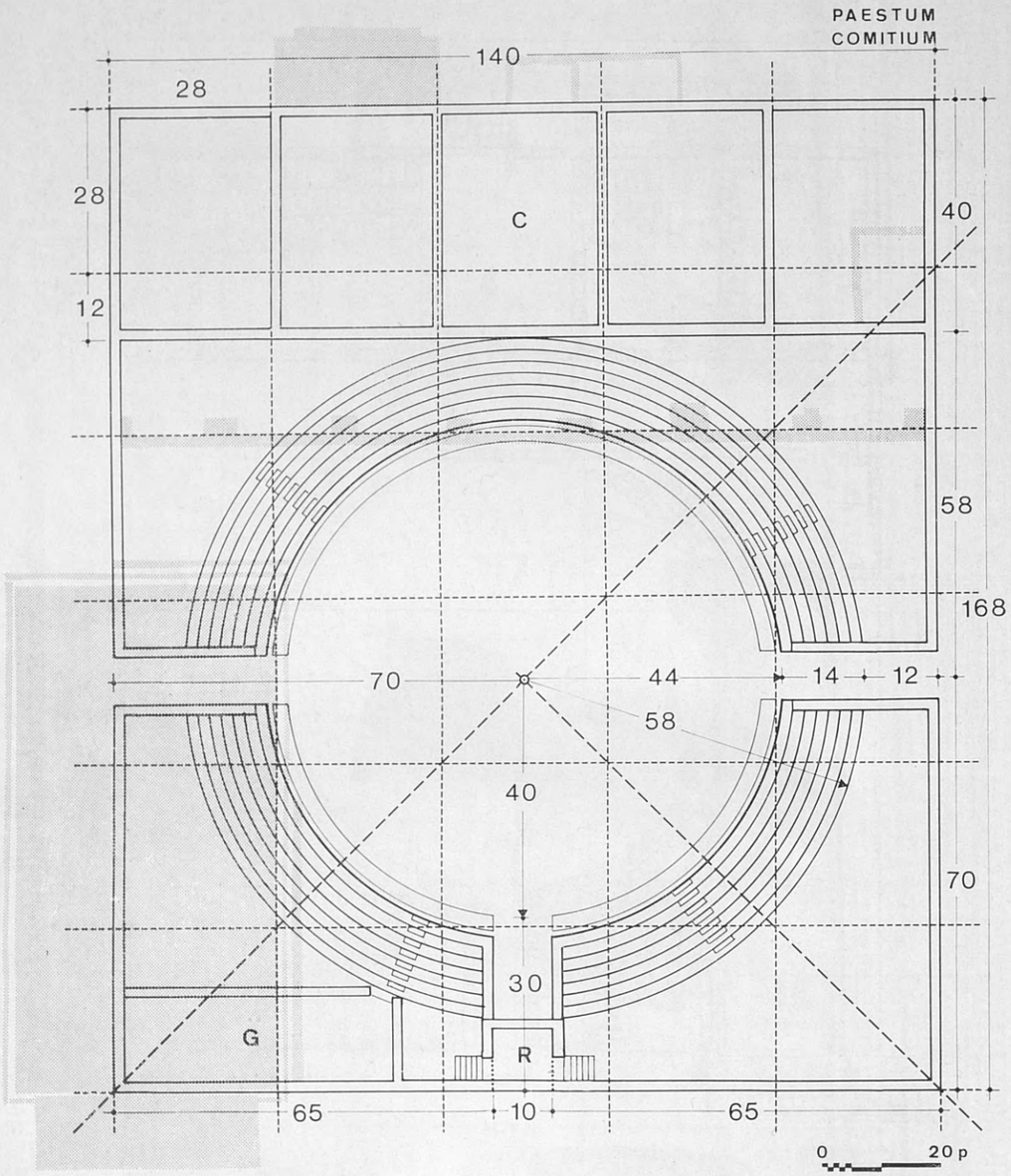
Terrible destin que celui d'Octavie fixée définitivement dans ce « no man's land/no man's time », dans ce non-vivre qui est aussi une non-mort, *vivere nolle mori non posse*.

Etudier la cérémonie des funérailles c'est déchiffrer une partition, couper les lignes mélodiques pour en percevoir la structure, pour en rechercher les rythmes et la scansion, les mouvements et les pauses, c'est séparer l'accompagnement du chant: c'est fractionner et donc un peu détruire un tout qui n'a de force et de réalité que parce qu'il forme un ensemble. C'est pourquoi je voudrais rappeler en terminant ce travail qu'une dimension nous échappe totalement mais qu'il ne faudrait surtout pas l'oublier car elle était peut-être celle que les participants éprouvaient au plus profond d'eux-mêmes: la dimension esthétique et émotionnelle de ces cérémonies.

Esthétique dans la tension perpétuelle entre un modèle et une création unique, émotionnelle en ce que participants et acteurs ne forment qu'un, dans ce spectacle d'elle-même qu'en permanence toute société se donne, en croyant qu'elle le donne à des ancêtres ou à des dieux.

ATTIVITÀ DI SCAVO DEL DIPARTIMENTO

INTERVENTI E RIFLESSIONI



Paestum. Comitium: restituzione.

FINITO DI STAMPARE NEL DICEMBRE DEL MCMLXXXIV
NELLO STABILIMENTO « ARTE TIPOGRAFICA » DI A. R.
VIA S. BIAGIO DEI LIBRAI - NAPOLI