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

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

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

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

CONTRARIA FACERE: RENVERSEMENTS ET DÉPLACEMENTS DANS LES RITES FUNÉRAIRES

JOHN SCHEID

En règle générale les historiens de la religion romaine ont eu tendance à inscrire l'attitude des Romains face à la mort dans une perspective évolutionniste dont la finalité consistait à éclairer l'apparition et le développement de la croyance à l'immortalité de l'âme [1]. Dans cette optique les pratiques funéraires proprement dites ont été masquées voire banalisées, puisque l'attention s'est transportée plutôt vers les différentes spéculations philosophiques ou mystiques qui sont venues se greffer sur le rituel proprement dit. Pareille approche me paraît difficile à justifier, car il suffit de lire les invectives que Caecilius Natalis adresse au chrétien Octauius pour comprendre qu'au cours de la première moitié du 3e siècle de notre ère, la croyance à l'immortalité de l'âme individuelle était loin de déterminer le comportement funéraire des Romains non

Abréviations supplémentaires:

Fr. Bömer, 1943 = Fr. Bömer, *Ahnenkult und Ahnenglaube im alten Rom*, Leipzig-Berlin 1943.
Fr. Bömer, 1958 = Fr. Bömer, *Die Fasten*, Heidelberg 1958, 2.
P. Boyancé, 1972 = P. Boyancé, ' Funus acerbum ', dans *Etudes sur la religion romaine*, Rome 1972.
W. Burkert, 1972 = W. Burkert, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen* (RVV 32), Berlin 1972.
Fr. Cumont, 1946 = Fr. Cumont, ' Les lampes et les cierges allumés sur les tombeaux ' dans *Mélanges G. Mercati* 5, Vatican 1946.
G. Dumézil, 1966[1] = G. Dumézil, *Religion romaine archaïque*, Paris 1966[1].
K. Latte, 1960 = K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, Munich 1960.
J. P. Vernant, 1979 = J. P. Vernant, ' A la table des hommes ', dans *La cuisine du sacrifice en pays grec* (avec M. Detienne *et alii*), Pari 1979.

[1] Les travaux de Fr. Cumont sur le culte funéraire illustrent parfaitement cette tendance. Voir p. ex. l'introduction (et le titre lui-même) du livre *Lux Perpetua*, Paris 1949, pp. 1-12. Voir aussi à titre d'exemple, les comptes rendus d'A. D. Nock, dans *AJA* 50, 1946, pp. 140-170 (à propos des *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains* de Fr. Cumont) et de J. Bayet, *Croyances et rites dans la Rome antique*, Paris 1971, pp. 206-223 (de 1951).

convertis. C'est dire qu'il faut aborder l'attitude romaine face à la mort, à la fin de la République et au Haut-Empire, à travers le rituel funéraire lui-même, et mettre entre parenthèses l'arsenal aussi varié que changeant des spéculations sur l'immortalité.

Et cela d'autant plus que pour les Romains de la République et du Haut-Empire le problème de l'immortalité de l'âme était secondaire, que leurs rapports avec la mort, avec les morts étaient d'un autre ordre. Ainsi que par exemple K. Latte ou G. Dumézil l'ont souligné [2], c'est ce monde-ci qui compte, les morts sont essentiellement inactuels; ce qui est en cause dans un contexte funéraire, c'est le statut de l'homme vivant, et le mort sert avant tout comme point de référence pour définir le vivant dans sa réalité. En effet le caractère essentiel que la société romaine attribue au mort, c'est de souiller les vivants. « Le mort si aimé, si admiré soit-il, est d'abord la source la pire des souillures », écrit G. Dumézil [3], et il n'est guère surprenant que les rites funéraires romains s'articulent autour de l'angoisse humaine devant cette grave mise en question du vivant par le mort. Les cérémonies du deuil, outre leur fonction de faire « mourir culturellement » le mort, visent avant tout la purification de la famille réelle, la remise en place des choses par une définition radicale et sans équivoque du vivant par opposition au mort. Cet accompagnement, ce passage, cette séparation sont opérés par une série de comportements symboliques, et culminent, ainsi que les recherches de W. Burkert et de J. P. Vernant l'ont montré [4], dans une pratique homologue du sacrifice. C'est sur le symbolisme, d'accompagnement et de séparation à la fois, que je voudrai me pencher dans les pages qui suivent, pour montrer qu'il constitue un ensemble bien structuré et s'observe chaque fois qu'il est question de mort à Rome [5].

Je considérerai trois moments des rituels funéraires, l'espace du deuil, notamment avant la procession des obsèques, les rites de sépulture et enfin les fêtes annuelles des morts.

L'espace du deuil

Quand un décès se produit dans une famille, celle-ci est contaminée; elle devient *funesta* ou *funestata* et s'oppose aux autres familles de la communauté: aux familles pures [6]. En effet le groupe frappé par le décès participe de la condition du mort, et pendant la période du deuil son statut demeure ambigu.

[2] K. Latte, 1960, p. 100; G. Dumézil, 1966[1], pp. 357-358.

[3] G. Dumézil, 1966[1], p. 367.

[4] W. Burkert, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen* (RVV 32), Berlin 1972, pp. 66-67; J. P. Vernant, 1979, pp. 63-68.

[5] Cette enquête se fonde surtout sur des sources littéraires du début de notre ère, directement ou indirectement connues; la description présentée concernera par conséquent surtout la Rome de la fin de la République et du début de l'Empire.

[6] *Familia pura,* p. ex. Varr. chez Non. Marc. 240, 18 L; les rites funéraires sont accomplis pour *purgare,* purifier, la famille endeuillée. *Familia domus funesta*: Cic., Leg. 2, 55; Gell., *NA* 4, 6, 8; Serv., *ad Aen.* 6, 216; 3, 64; Caius, *Dig.* 45, 3, 28, 4.

Cette coupure entre la famille endeuillée et la société pure est signifiée publiquement par un certain nombre de symboles et de comportements. Devant la maison est plantée une branche de cyprès, arbre funeste, qui s'oppose aux *frondes laetae* de la communauté pure [7]. Cette branche devait notamment empêcher ceux qui s'apprêtaient à célébrer une cérémonie religieuse d'entrer dans la maison et d'être contaminés à leur tour. Parallèlement au cyprès, les lamentations, les sonneries de flûtes ou de cors funèbres, c'est-à-dire un contexte mélodique particulier, séparent de la vie quotidienne le temps funèbre et alertent les passants [8]. Ainsi quand Trimalcion imagine de jouer ses funérailles devant ses convives, les musiciens entonnent une symphonie funèbre tellement forte que les voisins accourent, croyant entendre la trompette d'incendie. Il est intéressant de noter cette confusion entre une sonnerie d'alarme et la sonnerie au mort, dans la mesure où elle semble prouver l'existence d'une complémentarité entre la branche de cyprès et la musique funèbre, destinées toutes deux à avertir les passants de la contamination qui a frappé la famille endeuillée. Par ailleurs la sonnerie funèbre suffit, chez Pétrone [9], pour construire un espace funéraire, pour transformer Trimalcion en cadavre, ce qui laisse penser que la musique funèbre est le contraire, en quelque sorte, de la musique normale.

Les *lugentes* ne peuvent pas porter les vêtements normaux du citoyen et présenter un extérieur soigné. Ils revêtent la toge grisâtre, noire, la *toga pulla* ou *atra*, dite aussi parfois *sordida* et offrent ainsi l'aspect de spectres: ils sont en quelque sorte des morts vivants. Les vêtements de deuil sont par ailleurs des vêtements si différents qu'à en croire Pline, ils ne sauraient être attaqués par les mites. Porter le deuil ne signifie, enfin, pas seulement que l'on s'identifie aux revenants, mais également aux pauvres, aux classes dangereuses de la cité [10].

[7] Serv., *ad Aen.* 3, 64: « *atraque cupresso* » *nigra, funesta: nam inferis consecrata est, quia caesa nunquam reuirescit. Moris autem Romani fuerat ramum cupressi ante domum funestam poni, ne quisquam pontifex per ignorantiam pollueretur ingressus*; Serv. auct, *ad Aen.* 4, 507: '*funera cupresso*'. *Romani moris fuit propter caerimonias sacrorum, quibus populus Romanus obstrictus erat, ut potissimum cupressus, quae excisa renasci non solet, in uestibulo mortui poneretur, ne quis inprudens funestam domum rem diuinam facturus introeat, et quasi attaminatus suscepta paragere non possit*; Serv., *ad Aen.* 6, 216: '*ante cupressos constituunt*'. *cupressus adhibetur ad funera, uel quod caesa non repullulat, uel quod par eam funestata ostenditur domus, sicut laetam frondes indicant festae*; voir également Hor., *Ep.* 5, 18; Stat., *Th.* 4, 460 sq.; Plin., *NH* 16, 40; 16, 139. Virgile oppose nettement, en *Aen.* 6, 215-216 et 230, les *frondes atrae* et les *ferales cupressi* au *ramus felicis oliuae.*

[8] Par exemple Prop. 4, 11, 9-11; Festus p. 82 L.

[9] Petron., *Satyr.* 78, 5-8.

[10] *Toga pulla, atra*: Paul. Fest. p. 273 L; Hor., *Ep.* 1, 7, 5; Tac., *Ann.* 3, 2; Juv. 3, 212; Dio 5, 17, 2; 56, 31, 2; 55 8, 5. *Toga sordida*: Venul., *Dig.* 47, 10, 39. *Toga pulla,* vêtement de la populace, des pauvres: Cic., *Verr.* 4, 54; 5, 40; Plin., *Ep.* 7, 17, 9; Quintil. 6, 4, 6; Suet., *Aug.* 44. Les vêtements de deuil ne seraient pas attaqués par les mites, Plin., *NH*

Il ne faudrait toutefois pas conclure que le comportement des *lugentes* opère uniquement leur contamination momentanée par la mort; dès le décès, la famille inaugure une série de rites qui visent à l'effet contraire et préparent à une purification progressive. Le premier de ces rites se traduit par un usage rapporté par Servius: les anciens Romains auraient eu, d'après lui, coutume de placer le moribond devant la maison soit pour qu'il rende son dernier souffle à la terre (sans doute était-il posé à même le sol), soit pour quérir ainsi l'assistance d'un passant expert en médecine [11]. Quelle que soit la valeur du témoignage et des explications de Servius, ils traduisent tous deux une mentalité fort intéressante: au moment du décès la famille voulait, si l'on se réfère à l'une de ces explications, signifier une première distinction entre elle et le moribond. En le couchant dehors, par terre, elle montre que le moribond n'est déjà plus un homme normal qui reposerait, lui, à l'intérieur d'une maison et dans un lit. Cette opposition entre l'espace des vivants, la maison, un mode de comportement normal, et l'espace du mort, le dehors, une façon anormale de reposer, est sant doute également sous-jacente à la coutume rapportée par Perse, d'exposer le mort dans l'*atrium* les pieds dirigés vers la porte, comme si l'on voulait ainsi exprimer sa non-appartenance à la maison où il est encore déposé pour l'instant [12].

L'exposition du mort permet d'ailleurs de relever un certain nombre de comportements similaires. Il convient d'abord de remarquer que par son aspect le mort s'oppose nettement aux *lugentes*: lavé, parfumé, revêtu de ses plus beaux habits il est déjà en quelque sorte installé dans la mémoire sociale. Sa beauté incorruptible s'oppose à l'aspect négligé, déchu, des vivants. Le mort est entouré des vapeurs de l'encens et des parfums [13], il repose au milieu d'une bonne odeur, d'une odeur « sèche » [14] signifiant l'incorruptibilité par opposition à la mauvaise odeur, l'odeur du corruptible qui marque les vivants et la part humaine du défunt. Tout en créant autour du défunt un espace particulier, les bonnes odeurs jointes à la beauté du mort semblent avoir pour fonction d'anticiper le moment

28, 33. Aspect négligé: Ov., *Heroid.* 13, 31; Prop. 1, 15, 11; Plut., *QR* 14. Pour l'aspect du fantôme, voir Prop. 4, 7, 1-12; Apul., *Metam.* 1, 6.

[11] Serv., *ad Aen.* 12, 395; Ov., *Pont.* 2, 2, 45. D'après E. Samter, 'Zu römischen Bestattungsbräuchen', dans *Festschrift O. Hirschfeld*, Berlin 1903, p. 249 ss., le mourant est déposé par terre pour que son âme puisse ainsi descendre sans peine aux Enfers. Cette interprétation me paraît erronée, car il est certain que le rite a précédé ce genre de croyances; elles n'ont pu se former que parce que les rites existaient.

[12] Pers. 3, 103-105. Il est difficile d'admettre, comme le fait P. Boyancé, que la porte en question piusse être la porte de la ville (P. Boyancé, 1972, p. 78, n. 2). Tous les éditeurs de Perse comprennent cette scène comme une description de la *collocatio*. Voir aussi pour la levée du corps, Plin., *NH* 7, 46.

[13] Présence de parfums: Ov., *Trist* 3, 3, 69; Stat., *Theb.* 6, 59-61; *Silv.* 2, 1, 157-161; 2, 6, 86-89; Mart. 10, 97, 2; 11, 54, 2-3; Sen., *Consol. ad Marc.* 3, 2; Apul., *Apol.* 32; Herod. 3, 15. Présence de l'encens: Plin., *NH* 7, 53, 186; 12, 18, 82; Plut., *Sylla* 38. Voir notes 14 et 15 pour la sémantique des parfums et leur rôle.

[14] Les analyses de M. Detienne, *Les jardins d'Adonis*, Paris 1972, sur la valeur séman-

des funérailles, quand le feu épure « le cadavre de toutes les parties corruptibles », ramenant « sa dépouille à l'essentiel » [15].

Le célèbre bas-relief de la tombe des *Haterii* [16] montre tous ces éléments réunis autour d'une morte exposée dans l'*atrium*: les pieds tournés vers la porte, la défunte repose au milieu des brûle-parfum, des pleureuses, des joueurs de flûte et bien sûr des parents. Placée dans l'entrée, une branche de cyprès annonce le contexte funèbre aux passants. La morte est toutefois également entourée de quatre torchères, et deux lampes se dressent, l'une au pied, l'autre à la tête du lit funèbre. Quelle est alors la signification de ces lumières? Pour répondre à cette question il convient d'élargir le champ de notre enquête aux funérailles proprement dites, au culte des morts et aux stèles funéraires. Un deuxième relief de la tombe des *Haterii* montre le mausolée et le caveau où gît la défunte: là encore les candélabres sont présents, l'un se trouve placé devant la morte, deux autres encadrent la statue de Vénus engagée dans les parois du caveau. En 1915, G. Rushford a signalé un certain nombre d'autres monuments funéraires sur lesquels les candélabres ou les torches sont représentés et on pourrait sans peine ajouter de nombreux autres documents [17]. Par ailleurs la présence de lampes, même minia-

tique des parfums peuvent convenir également au monde occidental, puisque les Romains semblent avoir emprunté aux Grecs les essences mêmes aussi bien que la façon de les situer; voir Fr. Cumont, *Lux Perpetua,* Paris 1949, pp. 46-48.

[15] Les observations de J. P. Vernant à propos des rites funéraires grecs (J. P. Vernant, 1979, pp. 63-68) valent également pour la pratique romaine. C'est en tout cas ainsi que Varron comprend la fonction des branches de cyprès qui entourent le bûcher funèbre et dont le parfum empêche, d'après lui, les odeurs désagréables du bûcher d'incommoder les vivants: on dirait que les odeurs provenant de la combustion de la partie corruptible du mort doivent être masquées, puisque le mort est censé passer à l'état de bonne odeur incorruptible et que les vivants, eux, veulent se séparer de la corruptibilité qui est la leur, surtout au moment où ils participent de l'espace funèbre. Constatons en passant la polysémie du cyprès: avertissement et odeur « sèche ».

Deux preuves au moins peuvent être citées pour montrer que les Romains se représentaient les funérailles de la même manière que les Grecs. Ps. Sen., *Herc. Oet.* 1966-1968: *Quidquid in nobis tui / mortale fuerat, ignis euictus tuli / Paterna caelo pars data est, flammis tua* (= d'Alcmène), et Plut., *QR* 14: « quand de l'*ossilegium*, on ramasse le premier ossement, donc quand on constate que la combustion a été effective, on dit que le défunt est diuus » (καὶ καύσαντες τοὺς γονεῖς, ὅταν ὀστέῳ πρῶτον ἐντύχωσι, θεὸν γεγονέναι τὸν τεθνηκότα λέγουσι). Voir Fr. Bömer, 1943, p. 10. Il faut remarquer qu'à l'époque où ces textes furent écrits, la crémation était pratiquée de manière quasi générale par tous les Romains. Il est à noter enfin que pour qu'un empereur soit *diuus*, il faut que son corps ou du moins son simulacre aient été brûlés.

[16] Voir R. Bianchi-Bandinelli, M. Torelli, *L'arte dell'antichità classica, Etruria-Roma*, Torino 1976, fiche 107 (art romain).

[17] G. Rushford, 'Funeral lights in Roman sepulchral monuments', dans *JRS* 5, 1915, p. 149 ss.; H. Wrede, 'Die Ausstattung stadtrömischer Grabtempel und der Übergang zur Körperbestattung », dans *RömMitt* 85, 1978, p. 411 ss. Il est à noter que le corps de Constantin fut exposé entre quatre candélabres d'or (Eus. 4, 66); autre attestation de cette pratique, Pers., 3, 103-106. Pour les funérailles, voir la discussion p. 6 ss.

turisées, dans toutes les tombes est bien connue, ainsi que les documents épigraphiques qui fixent les modalités de l'entretien de ces lampes; enfin, aux *parentationes* aussi on allume des lumières [18]. Tout cela est notoire. Mais que signifie la présence de ces lumières?

Il faut d'abord établir une équivalence entre torches, cierges et lampes, ainsi que les documents épigraphiques, relevés par Fr. Cumont, l'attestent [19]. Il existe d'autre part un lien clair entre les funérailles, les morts et ces lumières. D'après Servius, citant sans doute Varron, l'utilisation des torches rappelle la vieille précaution de célébrer les funérailles de nuit, pour que prêtres et magistrats ne courent pas le risque de rencontrer le cortège funèbre [20]. A l'époque de Varron ou de Servius les torches, cierges ou lampes auraient par conséquent eu pour fonction de situer le mort et les cérémonies funéraires dans un contexte bien particulier, la nuit, qui s'oppose au jour comme espace de la société réelle, de la cité pleine de religion (*religiosa ciuitas*) des magistrat et des prêtres [21]. Cette définition du temps funéraire n'est par surprenante si l'on songe que les revenants, les spectres ou les lémures se déplacent nuitamment [22]. L'usage des lumières s'insère donc parfaitement dans l'ensemble des rites qui signifient l'altérité du mort, l'inversion de la réalité qui se produit dans la famille au moment du deuil et des funérailles.

P. Boyancé [23] a mis en doute l'opinion générale, fondée sur le passage de Servius évoqué plus haut, que les torches et les cierges étaient utilisés lors de *tous* les enterrements. Convoquant trois passages de Sénèque et deux autres

[18] Fr. Bömer, 1943, p. 32, n. 1; 138; Fr. Cumont, 1946, pp. 41-47.

[19] Ces feux semblent remplir la même fonction que la branche de cyprès; j'en vois la preuve dans le fait qu'un certain nombre de candélabres funéraires se terminent, non pas par une torche mais par une branche qu'on appelle généralement branche de pin, et que rien n'empêche d'identifier comme du cyprès. Le symbolisme a pu cependant se compliquer en raison du mythe d'Attis (exemple: la *collocatio* sur le bas-relief des *Haterii*).

[20] Serv., *ad Aen.* 1, 727: '*funalia*': *funalia sunt quae intra ceram sunt, dicta a funibus, quos ante usum papyri cera circumdatos habuere maiores: unde et funera dicuntur, quod funes incensos mortuis praeferebant*; *ad Aen.* 6, 224: *facem de fune, ut Varro dicit: unde et funus dictum est. Per noctem autem urebantur: unde et permansit, ut mortuos faces antecedant*; Serv. auct. *ad Aen.* 11, 143: '*rapuere faces*' ... *apud Romanos moris fuit, ut noctis tempore efferrentur ad funalia — unde etiam funus dictum est — quia in religiosa ciuitate cauebant, ne aut magistratibus occurrerent aut sacerdotibus, quorum oculos nolebant alieno funera uiolari.* ... *funera autem alii funalibus candelis* ..., *quod his praelucentibus noctu efferrentur mortui.*

[21] Il est à souligner que ce symbolisme se mettait à jouer dès que les Romains commémoraient les morts: ainsi pour offrir un sacrifice aux ancêtres au cours du repas, ils allumaient une lampe (Serv. auct., *ad Aen.* 1, 730; malheureusement ce texte est loin d'être clair, voir Fr. Bömer, 1943, p. 138, n. 3).

[22] Serv. auct., *ad Aen.* 3, 63: *manes nocturnos*; Prop. 4, 7 (le spectre de Cynthie assaille le poète la nuit); Ov., *F.* 2, 547-556 (les ancêtres insatisfaits sortent de leurs tombes la nuit; les Lémures également sont expulsés en pleine nuit de la maison qu'ils assaillent).

[23] P. Boyancé, 1972, pp. 73-80.

justifications données par Servius auctus de la présence des torches [24], P. Boyancé a conclu que les obsèques nocturnes étaient une précaution destinée à éviter une souillure de la part des morts malveillants. Etendu d'abord à tous les morts, l'emploi des torches et des cierges « se serait ensuite maintenu spécialement pour ceux d'entre eux pour lesquels l'idée de la colère posthume est restée plus vivace », les morts prématurés. P. Boyancé est « donc tenté... de voir dans la présence des torches un rite apotropaïque, la lumière étant destinée à chasser les mauvais esprits » [25].

P. Boyancé a raison quand il souligne le caractère particulier des *funera acerba*, en revanche sa conception de la fonction apotropaïque des rites funéraires me paraît devoir être retouchée. On peut en effet se demander (comme le fait d'ailleurs Boyancé lui-même) en quoi le fait de célébrer les funérailles de nuit ou bien, si on les célèbre de jour, le fait de s'entourer de torches et de cierges, symboles de la nuit, protègent en quoi que ce soit de la souillure. En effet au moment de ses funérailles, le mort n'est encore susceptible d'aucune malveillance, dans la mesure où il n'est encore ni « mal enterré » ni privé de sépulture, négligence qui passaient pour provoquer la colère des défunts, mais qu'il est précisément en train de franchir, entouré des siens, ce passage particulièrement critique. Par conséquent les *lugentes* n'ont pas à se protéger à ce moment-là contre ce genre de menaces. D'autre part la présence des torches ou des branches de cyprès ne protège en rien de la souillure les *lugentes* ou les personnes qui entrent par inadvertance en contact avec le contexte funèbre. Au contraire, les textes nous apprennent que la fonction des lumières et des branches est prémonitoire, qu'elles interpellent les passants pour les avertir de rester en dehors de l'espace funèbre; toutefois, celui qui ne respectait pas cette injonction se trouvait inévitablement souillé, qu'il y ait des torches ou non. La valeur des lumières funèbres ne saurait donc être apotropaïqe, du moins pour ce concerne les *lugentes*, elle se rattache plutôt à l'ordre du symbolique. En effet dans la mesure où le mort et ceux qui l'accompagnent participent d'un espace particulier, le monde nocturne, qui est l'exact opposé du monde diurne des vivants, les torches et les lumières — tout comme les funérailles nocturnes — ont pour fonction de signifier la ségrégation du groupe des *lugentes*, ont pour effet d'opérer cette inversion du réel qui se produit au moment du deuil.

Reste la question de savoir si les lumières étaient uniquement utilisées, à l'époque historique, pour les *funera acerba*. Les passages invoqués de Sénèque paraissent l'établir. Il convient toutefois de faire ici une première précision: Sénèque parle uniquement des funérailles proprement dites, et non pas de l'exposition du mort, de l'aménagement sépulchral ou du culte des morts. Or si nous

[24] Serv. auct., *ad Aen.* 11, 143: ... *et magis moris Romani, ut inpuberes noctu efferrentur ad faces, ne funera inmaturae subolis domus funestaretur: quod praecipue accidebat in eorum qui in magistratu erant filiis.*

[25] Boyancé, 1972, p. 80.

examinons l'ensemble de ces données, force est d'admettre, nous l'avons vu, que l'usage des lumières y était général, et cela à toutes les époques. Le témoignage de Sénèque ne saurait donc concerner que le contexte précis des funérailles proprement dites. Par ailleurs le texte de Servius auctus ne peut pas être invoqué pour limiter aux seules funérailles de morts prématurés l'utilisation des lumières. Il est nécessaire de préciser ici la structure du commentaires servien. Pour expliquer la présence de torches aux funérailles de Pallas, Servius auct. recourt à deux séries d'arguments dont la seconde explicite la première [26]. Le commentateur présente d'abord un argument historique: autrefois on enterrait tous les morts à la lueur des torches, la nuit, pour empêcher une souillure des magistrats et des prêtres. Deux preuves en sont données. Les *uespillones* (croque-morts) tirent leur nom de *uespera* (soir), d'autre part la coutume impérative qui existait pour les anciens de célébrer les *funera acerba* de nuit. Ainsi Servius explique notamment l'appareil des funérailles de Pallas qui sont précisément un *funus acerbum*. A la suite de ces premiers arguments Servius auct. donne une seconde série de preuves. Le nom de *funus*, fait-il remarquer, provient des *funales candelae* (chandelles funèbres; explication donnée aussi à propos d'*Aen.*, I, 727), parce que tous les morts étaient enterrés à la lumière de ces cierges. Après avoir évoqué une autre explication de *funus* à partir de *fungendum, officio fungere* proposée par d'autres érudits, le commentateur présente à nouveau deux arguments qui doivent prouver la réalité des funérailles nocturnes et justifier parallèlement l'appareil des funérailles de Pallas: un fils mineur ne peut être enterré suivant les rites, puisqu'il se trouve par rapport à son père dans la situation d'un esclave, à moins de souiller la famille; or Pallas est un fils, donc on utilise les torches. Cet argument peut surprendre, mais Servius veut vraisemblablement montrer que Pallas est enterré nuitamment comme ceux dont les funérailles ne peuvent être célébrées ouvertement. Il livre ensuite un dernier argument pris chez Varron et Verrius Flaccus. Un fils mort en dehors de la ville est introduit nuitamment dans la ville et enseveli

[26] Serv. auct., *ad Aen.* 11, 143: *Sed apud Romanos moris fuit ut noctis tempore efferrentur ad funalia — unde etiam funus dictum est quia in religiosa ciuitate cauebant, ne aut magistratibus occurrerent aut sacerdotibus, quorum oculos nolebant alieno funere uiolari. Inde etiam qui funere praeerant a uespera primum uesperones, deinde uespillones dicti uidentur. Et magis moris Romani ut inpuberes noctu efferrentur ad faces, ne funere inmatura subolis domus funestaretur: quod praecipue accidebat in eorum qui in magistratu erant filiis. Ideo Vergilius Pallantis corpus facit excipi facibus, quia acerbum funus. Funera autem alii a funalibus candelis, sebo uel cera circumdatis dicta (tradunt), quod his praelucentibus noctu efferrentur mortui: alii a fungendo, quod eo supremo in eo qui decessit, officio fungimur, uel quod hi qui mortui sunt 'uita functi' dicuntur. Alii tradunt, de filiis qui in potestate patris sint, non putari ius esse funus uocari fierique, quia serui loco sint parenti, et si id fiat, familia funestata sit. Ergo hic merito Pallantis funus facibus celebratur, ut filii. Alii, sicut Varro et Verrius Flaccus, dicunt: si filius familias extra urbem decessit, liberti amicique obuiam procedunt, et sub noctem in urbem infertur cereis facibusque praelucentibus, ad cuius exsequias nemo rogabatur. Sane haec corpora siue proici iubebantur, a cadendo, siue quod sepultura carebant 'cadauera' dicta.*

sans assistance. C'est sans doute ainsi que Servius se représentait les funérailles du fils mineur. Un texte de Cicéron que P. Boyancé n'a pas exploité illustre de façon parfaite les funérailles d'un enfant mineur décédé prématurément [27].

Il ne faut donc pas tirer argument du texte de Servius pour conclure que seuls les *funera acerba* connaissaient encore l'usage des torches. Quel est en effet le raisonnement de Servius? On porte des torches aux funérailles de Pallas. Pour démontrer que, même employées de jour, ces torches sont destinées à évoquer le cortège nocturne, à créer l'espace propre aux funérailles, Servius rapporte deux types de traditions concernant, l'une l'ensemble des décès, l'autre plus particulièrement la situation virgilienne, c'est-à-dire le *funus acerbum*. Autrefois, dit-il, toutes les funérailles se faisaient de nuit [28]; ensuite pour prouver de manière encore plus efficace le lien existant entre l'utilisation des torches et le temps nocturne, le commentateur produit des preuves tirées du registre des funérailles effectivement célébrées de nuit, les *funera acerba*. Aussi Servius introduit-il son explication par « ce qui plus encore (*et magis*) était en usage à Rome... » pour attester que certaines funérailles au moins, et notamment celles qui concernent la situation virgilienne, se célébraient nuitamment. Il ne faudrait peut-être pas en conclure que seuls les *funera acerba* connaissaient encore l'usage des lumières à l'époque historique. L'argumentation servienne qui s'appuie sur la présence particulièrement contraignante des torches ou des cierges aux *funera acerba* et sur la célébration effectivement nocturne de ce type de funérailles pour expliquer le symbolisme des torches, ne dit rien de tel. D'ailleurs, la présence des lumières dans tous les autres rites funéraires suffit à elle seule pour render invraisemblable cette déduction.

Malheureusement nous ne dispons pas d'une description assez précise de funérailles pour trancher [29]. Je n'invoquerai pas comme P. Boyancé le cortège

[27] Cic., *Pro Cluentio* 9, 27: *puer ... ante noctem mortuus et postridie, antequeam luceret, combustus est.*

[28] Il n'est pas évident qu'à la fin de la République toutes les funérailles autres que les *funera acerba* aient été célébrées de jour. Deux exemples contraires peuvent être apportés. Le premier, donné par Martial (8, 75, 9-10, la scène se passe *sera nocte*: *Quattuor inscripti portabant uile cadauer, / accipit infelix qualia mille rogus*), semble éclairer le passage de Servius. En effet le moment de la célébration des funérailles semble dépendre du rang social du défunt, la nuit étant le lot des misérables, le jour étant réservé à ceux qui faisaient des funérailles une parade glorieuse.

Il ne faut pas oublier non plus que la dépouille d'Auguste a été transportée nuitamment à Rome Suétone (*Aug.* 100), qui ne comprenait sans doute plus la signification profonde de cet usage, écrit qu'il a été transféré par étapes nocturnes « à cause de la chaleur de la saison ». Le récit de Dion Cassius 56, 31 montre qu'il ne s'agissait pas d'une mesure hygiénique, d'ailleurs difficile à imaginer pour ces funérailles d'apparat, puisqu'arrivé aux portes de Rome, le cadavre fut introduit nuitamment dans la ville.

[29] Une anecdote rapportée par Apulée, *Flor.* 16, où un auteur dramatique dont la comédie n'avait pu être représentée entièrement à cause de la pluie, disait, alors qu'il se sentait mourir avant la reprise du spectacle: « Ma comédie a atteint la torche funèbre avant la torche nuptiale », pourrait être utilisée dans ce contexte. Mais il n'est pas certain que la torche mentionnée est

représenté sur le bas-relief d'Amiterne [30] pour prouver que l'on n'utilisait pas les torches en dehors des *funera acerba*, car il est possible de retrouver sur cette représentation le même symbolisme que celui qui est mis en oeuvre par les lumières. En effet le baldaquin, représenté par convention comme une toile de fond, sous lequel repose l'image du défunt, est orné déune lune et d'étoiles. Généralement on considère ces symboles, à la suite d'E. Strong [31] comme étant ceux de l'immortalité astrale. Je ne reprendrai pas en détail l'argumentation d'E. Strong, et me contenterai d'exprimer toute ma réserve. Certes, nous pouvons y voir la représentation de l'espace lunaire, royaume de Korè-Perséphone ou l'Elysée, où séjournent les rares élus qui ont échappé au triste séjour de l'Hadès. Mais rien finalement ne le prouve, et l'on pourrait tout aussi bien comprendre la lune et les étoiles représentes sur le baldaquin comme les symboles de la nuit funèbre qui entoure le mort.

Le cortège funèbre lui-même permet de saisir un certain nombre d'autres symboles de distanciation, notamment lors des funérailles publiques, celles qui sont en fait le mieux connues. Dans le cortège qui ramenait à Rome les cendres de Germanicus, les enseignes étaient dépourvues d'ornements et les faisceaux étaient inversés [32]. Lors des funérailles mêmes les magistrats ne portaient pas d'insignes [33]. Pour les funérailles d'Auguste, les chevaliers proposèrent de porter des anneaux de fer à la place des anneaux d'or [34]; lors du même deuil, au sénat, les sénateurs avaient paru en toge de chevalier, les magistrats en toge sénatoriale au lieu de la prétexte (comme au funérailles de Germanicus) [35]; Tibère et Drusus portaient une toge noire, faite, d'après Dion Cassius, comme celle que porte le pauvre peuple. Les sénateurs s'étaient assis sur leur bancs, les consuls toutefois avaient choisi l'un le siège des préteurs l'autre celui des tribuns. Lors du deuil de Drusus, les consuls avaient également pris place sur les bancs des sénateurs [36]. Un autre témoignage nous informe que ces glissements vestimentaires étaient toujours pratiqués à la fin du 2e siècle [37]; notons en passant que devant un danger qui menaçait sa personne ou l'Etat, un Romain exprimait son inquiétude ou son désarroi par la prise du deuil, et pour ce faire il recourait à ce changement vestimentaire [38]. Enfin aux funérailles du héros virgilien Pallas, les armées troyenne,

celle qui jouxte le lit funèbre ou celle de la *pompa funebris*, encore que la torche nuptiale serve uniquement lors de la procession nuptiale. En tout cas cette anecdote constitue un exemple supplémentaire du symbole lumineux de la mort.

30 R. Bianchi Bandinelli, *Rome, centre du pouvoir,* Paris 1969, p. 59, n. 60 et 61.

31 E. S. A. Strong, ' A note on two Roman sepuchral reliefs ', dans *JRS* 1914, p. 153 ss., = *Apotheosis and After Life,* London 1915, pp. 175-179.

32 Tac., *Ann.* 3, 2.

33 Tac., *Ann.* 3, 4.

34 Suet., *Aug.* 100.

35 Dio 56, 31, 2.

36 Tac., *Ann.* 4, 8.

37 Dio 72, 21.

38 Dio 38, 14, 7; 40, 46, 1. Un passage de l'inscription du deuxième cénotaphe de Pise,

tyrrhénienne et arcadienne défilent, *maesta phalanx*, les lances inversées (*uersis armis*) [39].

Ces comportements en apparence divers traduisent donc tous une même situation, l'ambigüité de ceux qui prennent part au deuil, leur participation à l'univers du mort, et cette contamination incompatible avec leur fonction publique est signifiée, non seulement par la prise du deuil et par l'abandon des insignes publics, mais par l'inversion ou le déplacement de ces insignes et des comportements qui y étaient liés.

Le rachat de la famille funeste

Le rite des funérailles culmine avec les cérémonies de la sépulture et du banquet funéraire. Il est difficile de disposer d'une description précise de ces rituels qui paraissent liés, dans la mesure où les source antiques sont parfois contradictoires, non seulement à propos de la séquence des rites mais aussi en ce qui concerne les temps morts. Je me contenterai d'en présenter une vision aussi cohérente que possible, en limitant l'enquête aux comportements qui nous intéressent ici.

Pour fixer les idées nous pouvons d'abord lire une description de funérailles tirée de l'Enéide, tout en faisant la part des aspects particuliers du genre épique et en admettant que les contemporains de Virgile reconnaissaient dans cette description elliptique les rites d'un enterrement: « Cependant, de leur côté, les Troyens sur le rivage pleuraient Misène et rendaient les derniers honneurs à sa cendre insensible. Ils ont construit d'abord un bûcher colossal nourri de résineux et de rondins de rouvre; ils en tapissent les côtés de feuillages sombres, dressent devant de funèbres cyprès, ils décorent le haut d'armes étincelantes. Les uns préparent l'eau chaude, les vaisseaux de bronze bouillonnant sur les flammes, ils lavent et parfument le corps glacé. On pousse le gémissement. Puis on place sur un lit ces membres couverts de larmes, on jette par dessus draps de pourpre, parures familières. D'autres ont chargé sur leurs épaules l'énorme brancard, lugubre ministère, et en se détournant selon la coutume des ancêtres, ils ont approché la torche inclinée. L'amas des offrandes, encens, chairs des victimes, cratères dont

datant de 4 apr. J.-Chr. (*CIL* II, 1421; *ILS* 140), permet de constater à quel point cette *mutatio uestis* — qu'il faut comprendre sous son double aspect — est liée aux autres symboles du deuil en l'occurence public, puisqu'à l'ordre de fermer les temples, les thermes et les tavernes, à l'interdiction de célébrer un mariage ou un banquet public précède l'injonction *cunctos ueste mutata.* Changer de vêtement s'oppose donc à porter la toge du citoyen, de même que la cité endeuillée s'oppose à la cité normale.

On pourrait dire que ce sont là de simples manifestations de l'affliction publique. Mais ce qui est réellement en cause, c'est la cohérence de ces manifestations, leur côté rituel. Informées directement par les rites ou par l'imaginaire funèbres, ces comportements n'expriment pas nécessairement une douleur, mais opèrent aussi et surtout le « pasage » funéraire.

39 Verg., *Aen.* 11, 92-93.

l'huile a été répandue, tout est brûlé. Après que les cendres se furent affaissées, la flamme alanguie, ils ont lavé dans le vin les restes et l'avide poussière; Corynée, recueillant les os, les enferma dans une urne de bronze. Avec une onde pure il fit aussi trois fois le tour de ses compagnons les aspergeant de rosée légère avec une branche d'olivier portant fruit, il purifia les hommes et dit les dernières paroles. Mais en l'honneur du héros le pieux Enée consacre sur place un tombeau colossal avec ses armes, sa rame, sa trompette, au pied d'un mont aérien qui porte aujourd'hui son nom de Misène et à travers les siècles le garde pour toujours » (Verg., *Aen.*, 6, 212-235).

Les funérailles de Misène sont condensées en un temps très court, néanmoins on peut reconnaître quatre séquences bien distinctes. D'abord le mort est paré et exposé (v. 218-221), pendant que d'autres compagnons du défunt construisent et décorent le bûcher (v. 213-217). Ensuite, après une brève pompe funèbre (v. 221-222), le corps est placé sur le bûcher et brûlé avec les offrandes sacrificielles: de l'encens, des parts sacrificielles (*dapes*), de l'huile et les cratères qui la contenaient (v. 221-225). Après l'affaissement des cendres, les ossements sont recueillis et déposés (v. 226-228). Enfin les compagnons d'Enée sont purifiés (v. 229-231), et le souvenir du mort est fixé dans la mémoire par la construction et la décoration de son tombeau (v. 232-235). Même si les funérailles normales occupaient un temps plus long, ce récit condensé à l'essentiel offre donc une description assez précise de l'enchaînement des rites funèbres: exposition, pompe, incinération avec sacrifice, *ossilegium* et sépulture, ensuite purification et célébration du souvenir. Je n'examinerai pas, dans le cadre de cette étude, la séquence des rites évoqués, mais tenterai d'analyser uniquement les comportements des *lugentes* au moment de la sépulture, en accordant quelques développements au problème du *silicernium* et à sa place précise dans le rituel en question.

Nous savons que trois rites étaient accomplis auprès de la tombe, l'ensevelissement, le sacrifice de la *porca praesentanea* et le banquet funéraire. L'ensevelissement est bien décrit par Cicéron. Nous apprenons que la sépulture n'était effective que si le mort, incinéré ou inhumé, avait été recouvert en tout ou en partie de terre; autrement les *iusta* n'avaient pas été accomplis et le mort n'était pas fixé dans sa dernière demeure [40]. C'était là une première condition nécessaire pour rendre à la famille sa pureté, car ainsi que les sources concernant le sacrifice de la *porca praecidana* le soulignent, ceux qui ont omis d'inhumer « justement » leur mort demeurent souillés et doivent expier ce manquement par un sacrifice particulier offert avant les moissons [41]. Toutefois l'inhumation seule ne suffit pas: Cicéron y relie aussi le sacrifice du *porcus*, sans doute celui de la *porca*

[40] Cic., *Leg.* 2, 57; voir Tertul., *De anim.* 56; voir aussi G. Dumézil, ' A propos de latin iūs ', dans *RHR* 134, 1948, pp. 95-112, notamment pp. 106-111.

[41] Fest. p. 250L; Gell., *NA* 4, 6, 7-9; Mar. Victor dans *Gram. lat.*, ed. Keil, VI, p. 25. Voir l'explication que H. Le Bonniec, *Leculte de Cérés à Rome,* Paris 1958, pp. 91-107, donne de ce sacrifice.

praesentanea qui collabore par conséquent à l'installation du mort dans sa nouvelle demeure chtonienne [42]. Virgile précise lui-aussi que l'âme de Polydore est fixée dans le tombeau par le sacrifice funéraire [43], et un texte de Véranius rapporté par Festus confirme que le sacrifice de la truie célébré en présence du mort purifiait la famille [44]. On offrait donc une truie à Cérès en présence du mort, au moment des funérailles, pour fixer le mort dans sa sépulture et donc pour purifier la famille funeste. Dans sa description des funérailles de Misène, Virgile montre par ailleurs que l'on déposait sur le bûcher de l'encens, les *dapes*, c'est-à-dire le repas sacrificiel et de l'huile [45]. Apulée décrit lui aussi la *cena feralis* préparée près d'un tumulus, sur le bûcher, en présence du mort qui n'était pas encore incinéré [46]. Il semble que tous ces textes soient en rapport avec le sacrifice de la *porca praesentanea* et le texte d'Apulée permet d'ailleurs de relier les offrandes sacrificielles au repas funéraire, le *silicernium*. En effet ce banquet, dont Tertullien a souligné l'identité, sacrilège d'après lui, avec les autres banquets sacrificiels [47], était célébré pour que la famille fût prifiée du deuil (*fletus*) [48], et sa fonction aussi était donc la même que celle du sacrifice de la *porca praesentanea.* J'en conclus donc qu'au moment des funérailles, avant l'incinération, on sacrifiait la *porca praesentanea* dans l'intention de purifier les vivants, ou comme dit Horace, de les racheter [49], et de fixer le mort dans son nouveau statut. Est-il alors possible de retrouver dans ce rite capital qui fonde l'opposition entre les vivants et le mort la symbolique qui nous intéresse?

Il semble que oui, mais nous ne pouvons donner une seule réponse en raison de l'imprécision des sources. Deux solutions sont possibles, suivant l'appréciation que nous ferons de ce sacrifice-banquet d'inhumation, suivant que nous privilégions les sources qui le présentent comme une *cena* réservée au défunt, ou celles qui mettent en scène une communion sacrificielle entre les *lugentes* et le mort:

[42] Cic., *Leg.* 2, 57: *Nec tamen eorum ante sepulchrum est quam iusta facta et porcus caesus est.*

[43] Verg., *Aen.* 3, 67-68: *... animamque sepulcro/condimus ...*

[44] Fest. p. 296-298L: *Praesen⟨tanea?⟩ porca dicitur, ut ait Veranius, quae familiae purgandae causa Cereri immolatur, quod pars quaedam eius sacrifici fit in conspectu mortui eius, cuius funus instituitur.*

[45] Verg., *Aen.* 6, 224-225. *Congesta cremantur/turea dona, dapes, fuso crateres oliuo.*

[46] Apul., *Florid.* 19. La scène se passe en pays grec. Toutefois Apulée parle à des Carthaginois et, comme souvent, il transpose dans le domaine grec des faits africains et latins.

[47] Tert., *Apol.* 13, 7: *Quid omnino ad honorandos eos facitis, quod non etiam mortuis uestris conferatis? Aedes proinde, aras proinde. Idem habitus et insignia in statuis; ut aetas, ut ars, ut negotium mortui fuit, ita deus est. Quo differe ab epulo Iouis silicernium, a simpulo obba, ab haruspice pollinctor?*

[48] Paul. Fest., p. 377L.

[49] Hor., *Carm.* I, 28, 34 sq. (*teque piacula nulla resoluent*; c'est un naufragé sans sépulture qui réclame d'un marin les derniers devoirs et l'avertit de ce qu'il risque en faisant la sourde oreille).

a) Un commentaire malheureusement peu sûr du terme *silicernium* [50] laisse entendre que cette *cena* est réservée au mort et que ceux qui y toucheraient seraient irrémédiablement souillés. Si l'on suit cette interprétation due au scoliaste Donat, le *silicernium* signifierait et établirait l'altérité totale du mort à travers l'inversion radicale du banquet communautaire: le mort consommerait seul ce banquet, intégralement détruit avec lui, comme c'était du reste la règle lors des sacrifices offerts à Dis Pater [51]. Cette solution est possible et rien dans les textes ne s'y oppose, si ce n'est que les *dapes* que l'on dépose sur le bûcher sont d'après Virgile du lait et du sang [52]. Que devient alors le reste de la truie?

b) Il n'est pas exclu, comme K. Latte l'a remarqué [53], que le *silicernium* ait été un réel banquet entre les vivants et le mort avec un partage effectif de nourriture. Les hommes auraient donc consommé les chairs, et le sang, accompagné de lait et d'huile aurait été déposé sur le bûcher. Ainsi le partage aurait été strict entre les vivants qui consomment les chairs de la truie, et le défunt qui reçoit le sang, c'est-à-dire la vie de l'animal [54]. Les chairs étaient peut-être consommées sous forme de farce, c'est-à-dire sous une forme divergeante des préparations alimentaires habituelles [55]; le sang, joint au lait (nourriture des nouveaux-nés) et à l'huile devait préparer le mort à son passage dans le monde invisible de l'au-delà et l'enraciner fortement dans cette nouvelle existence. Quoi qu'il en soit, que la famille ait effectivement consommé une partie de la *porca* ou non, il apparaît que lors des funérailles, les vivants se distinguaient du mort à travers une série de pratiques alimentaires qui, en signifiant la radicale différence du mort, libéraient et purifiaient les vivants. Par sa structure et sa fonction, cette médiation du feu et de la commensalité homologue, ainsi que W. Burkert, J. P. Vernant et Tertullien l'ont souligné [56], à celle que le sacrifice normal met en action pour situer les hommes entre dieux et bêtes. Et si Festus appelle ce sacrifice « humain » [57], c'est peut-être pour l'opposer au sacrifice « divin », qui

[50] Donat., *ad Ter. Ad.* 587: *Silicernium cena quae infertur dis manibus, quod eam silentes cernant, id est umbrae possideant, uel quod qui haec inferant, cernant tantum neque degustent; nam de his, quae libantur inferis, quisquis comederit aut biberit, funestatur.*

[51] Verg., *Aen.* 6, 252-254; même chose pour le sacrifice à Terra mater aux Jeux Séculaires. J. B. Pighi, *De ludis saecularibus Populi Romani Quiritium libri sex*, Amsterdam 1965, p. 162, Va 49-50; p. 311.

[52] Verg., *Aen.* 3, 66-67: *inferimus tepido spumantia cymbia lacte / sanguinis et sacri pateras, animamque sepulcro / condimus.*

[53] K. Latte, 1960, p. 102.

[54] Pour cette assimilation voir Serv., *Aen.* 1, 221; 2, 352; 3, 68; 5, 79.

[55] Telle est l'interprétation que Paul et sans doute Festus - Verrius Flaccus donnent de *silicernium*, p. 377L: *silicernium erat genus farciminis, quo fletu familia purgabatur.* Cette définition est reprise par Arnobe 7, 24.

[56] W. Burkert, 1972, pp. 66-76; J. P. Vernant, 1979, pp. 65-66; Tert., *Apol.* 13, 7.

[57] Paul. Fest. p. 91L: *humanum sacrificium dicebant, quod mortui causa fiebat.* A. De Marchi, *Il culto privato di Roma Antica,* I, p. 190, n. 2: cette définition « può riferirsi in genere a parecchi di questi atti e ad altri che più innanzi studieremo nel culto dei morti ». Je suis ici H. Le Bonniec, *Cérès*, p. 92 qui rapproche cette définition du sacrifice « humain » de la *porca praesentanea* et K. Latte, 1960, p. 82, n. 4. Voir aussi A. J. Pfiffig, *Religio etrusca*, Graz 1975, p. 237.

différenciait, non pas des hommes vivants et des hommes morts, mais les hommes et les dieux.

Cette altérité définitive, signifiée au cours de la *cena feralis* — quelle que soit l'interprétation que nous retenions — se traduit d'ailleurs par un certain nombre d'oppositions dans l'appareil extérieur. Tertullien rapporte que pour les libations on utilisait un vase en jonc spécial appelé *obba*, qui s'oppose au *simpulum* comme le banquet funéraire s'oppose à l'*epulum Iouis* [58]. D'autre part les récipients employés étaient brûlés, ou d'après un passage de Properce, détruits [59]. Les attitudes alimentaires elles aussi sont différentes. D'abord il y a un partage strict des parts entre les vivants et les morts, et le mort les consomme dans l'embrasement du bûcher. On remarquera aussi la manière dont lui sont présentés les aliments: on les pose, non pas sur une table mais à même le bûcher. Cette opposition est parfaitement bien marquée par Apulée, lorsque son héros Asclépiade de Pruse, découvrant qu'un homme dont on s'apprête à célébrer les funérailles n'est pas mort, demande qu'on transporte le banquet funèbre (*cena feralis*) du tumulus, c'est-à-dire du tombeau près duquel ou sur lequel il était déposé, sur une table [60]. Apulée distingue donc nettement deux manières de s'alimenter, selon que les aliments sont disposés sur une table ou qu'ils sont déposés ailleurs: sur le bûcher, à même le tombeau ou, nous le verrons, par terre. La première manière est bien sûr réservée aux vivants, la seconde aux morts.

Cette opposition permet de rendre compte de certaines superstitions alimentaires difficiles à comprendre. C'est ainsi qu'il est interdit, du moins à table, de consommer un morceau tombé de la main. C'est un augure néfaste puisqu'il laisse entendre qu'on mange comme un mort. Il convient d'expier cette maladresse en reposant le morceau sur la table puis en le brûlant devant le Lare [61], ce qui signifie peut-être qu'après avoir réintroduit le morceau dans le repas humain en le posant sur la table, on le sacrifie au Lare, symbole de la famille vivante. A moins qu'il faille considérer avec Fr. Bömer [62] que nous touchons ici la confusion, fréquente à partir de l'époque augustéenne, entre Lares et dieux Mânes; mais dans ce cas, on ne comprend plus pourquoi le morceau de nourriture est reposé sur la table avant d'être brûlé. Trimalcion quant à lui fait carrément évacuer à

[58] Tert., *Apol.* 13, 7.

[59] Verg., *Aen* 6, 225; Serv., *Aen.* 6, 225: *diis superis tantum libabant, inferis uero sacrificantes etiam uasa in ignem mittebant*; cf. Stace, sépult. d'Archémorus *Theb.* 4, 718; Prop. 4, 7, 34.

[60] Apud., *Flor.* 19 (*cenam feralem a tumulo ad mensam referrent*); voir aussi Plin., *NH* 7, 124; Celse 2, 6.

[61] Plin., *NH* 28, 27; *Athen.* 10, 427 e (v. Bömer p. 125 n. 9).

[62] Fr Bömer, 1943, pp. 134-135.

coups de balai un plat tombé par terre [63]. D'autre part, c'est un augure très défavorable que de retirer sa table à un convive qui boit, puisque dans ce cas encore on l'assimile en quelque sorte à un mort [64]. Enfin, on comprend dans ce contexte les expiations accomplies lorsqu'au cours du banquet de Trimalcion retentit le chant du coq: on verse du vin sous la table, on en arrose également la lampe et enfin Trimalcion passe son anneau de la main gauche à la droite. Non sans raison, écrit Pétrone, car ce coq annonce ou bien un incendie ou la mort d'un de ses voisins [65]. Nous retrouvons donc ici la confusion entre la sonnerie d'alarme et la sonnerie funèbre, et parallèlement une confusion entre une propitiation traditionnelle contre l'incendie (Pline *NH,* 28, 5, 4) et les rites funéraires: c'est évidemment l'*omen* funèbre qui est le plus inquiétant. Pour prévenir le risque d'être impliqué dans ce contexte funèbre, Trimalcion se distingue du mort qu'il risque d'être par un rite à trois temps: il fait faire une libation de vin par terre, sous la table, c'est-à-dire il définit par un sacrifice improvisé la distance qui le sépare, lui qui est attablé, dun mort, puis il purife également la lampe pour éviter sans doute qu'elle ne s'associe à la trompette funèbre et ne devienne un symbole de la nuit radicale. L'inversion de la bague est plus riche en significations. Plutôt que de chercher uniquement du côté de la magie [66] et du symbolisme du lien, on peut rapprocher ce geste de certaines oppositions que nous avons relevées lors des funérailles: en inversant le port de la bague, Trimalcion modifie son être, il met à distance cet autre Trimalcion qui a été souillé par l'*omen* funebre.

Le culte des morts

Cette enquête resterait incomplète si elle n'examinait en même temps les fêtes des morts, pour y chercher une éventuelle confirmation des conclusions dégagées de l'étude du deuil. Toutefois avant d'effectuer cette vérification, un bref arrêt s'impose, car le statut des deux fêtes des morts doit être clairement établi.

Les deux fêtes des morts que célébrait le calendrier romain sont généralement opposées [67]: célébration pieuse et calme de la mémoire des disparus, les *Parentalia* du mois de février seraient le contraire des *Lemuria* du mois de mai, qui défendraient par des rites inquiets et magiques les vivants contre l'intrusion illicite de certains morts terrifiants et insatisfaits. Une étude récente due à I. Danka [68] marque un progrès dans la compréhension de ces fêtes en montrant qu'il s'agit dans les deux cas d'un même ensemble de rites inégalement conservés.

I. Danka distingue trois phases dans la liturgie des *Parentalia*, le banquet des *Feralia*, les rites magiques en l'honneur de Tacita, enfin la *cara cognatio*, les *Caristia*, et je pense que l'union de ces trois cérémonies est inattaquable [69]. D'autant plus qu'une autre relation s'impose immédiatement à l'esprit, celle que les *Parentalia*, lus de cette façon entretiennent avec les funérailles. En effet celles-ci aussi se décomposent en une triple séquence du sacrifice-banquet funéraire, des rites purificateurs de l'*everriatio* et de la *suffitio*, et enfin la *nouemdialis cena*, fête de concorde qui rend la famille réunifiée à la communauté. L'ambiance générale des *Parentalia* rappelle également par ailleurs le contexte des funérailles: on ferme les temples, les mariages sont interdits et les magistrats portent des vêtements privés, c'est-à-dire qu'ils troquent la prétexte contre la toge sénatoriale tout comme ils le font lors des deuils publics [70]. Enfin Ovide signale aussi que ce temps est régi par les torches funéraires [71], et les inscriptions de Pise qui règlent les *parentationes* en l'honneur de C. et de L. César montrent, à côté d'autres témoignages, que l'on allumait également des torches et des cierges sur les tombes [72]. On retrouve par conséquent un certain nombre des symboles analysés précédemment. Mais le parallélisme va même plus loin. Le repas funéraire partagé entre vivants et morts sur la tombe a pour fonction de *iusta soluere dis manibus* [73], tout comme le sacrifice-banquet funéraire accomplit les *iusta* pour le mort. Le repas des *feralia* comprenait par ailleurs des aliments particuliers: du sel, des lentilles ou fèves, une bouillie de céréales et du vin, déposés sur le sol, sur une tuile ou une pierre ou alors sur une table de libation communicant avec l'urne ou la tombe [74]. Il n'y a pas,

[63] Petr., *Satyr.* 34, 2-3.

[64] Plin., *NA* 28, 26. Le fait que la table soit enlevée peut créer une ambiance funèbre, en présence d'autres convives couchés, eux, devant une table. Il ne faut pas invoquer contre ce symbolisme de la table le fait que sur de nombreuses stèles, le mort banquette devant une table, car dans ces cas, la table se dresse ailleurs: dans le caveau où le défunt est figé dans l'attitude du banquet de ses funérailles, qu'il répète tous les ans. Jamais en tout cas on ne voit un parent *vivant* représenté en communion directe avec le défunt, toujours il existe une séparation du lieu de consommation ou une différence dans la façon de consommer.

[65] Petr., *Satyr.* 74.

[66] Pour la signification du lien, voir Fr. Bömer, 1958, 4, pp. 158-159 (vers 257).

[67] Fr. Bömer, 1943, pp. 29-40; R. Schilling, 'Roman Festivals and their significance', dans *Acta Classica* 7, 1964, p. 44 ss.; Id., 'Religion et magie à Rome' (1967-1968), dans *Rites, cultes, dieux de Rome*, Paris 1979, pp. 192-193.

[68] I. R. Danka, 'De Feralium et Lemuriorum consimili natura', dans *Eos* 64, 1976, pp. 257-268.

[69] Fr. Bömer, 1943, p. 30, n. 2, a déjà signalé à la suite de Schneider, l'appartenance des *Caristia* aux *Parentalia.*

[70] Ov., *F.* 2, 533-570; Lyd., *De Mens.* 4, 29; *CIL* VI, 1420 (*ILS* 139), 1.18-19; *CIL* VI, 1421 (*ILS* 140), 1.22-24.

[71] Ov., *F.* 2, 562 (*habent ... maesta sepulcra faces*).

[72] *CIL* VI, 1420 (*ILS* 139), 1.25. Pour les autres attestations, voir Fr. Cumont, 1946, pp. 41-47.

[73] Ov., *F.* 2, 569; Macr., *Sat.* 1, 13, 3: *Lustrari ... eo mense ciuitatem necesse erat, quo statuit ut iusta dis Manibus soluerentur.* Voir Fr. Bömer, 1958, 2, p. 125 (vers 569) pour d'autres attestations.

[74] Verg., *Aen.* 5, 76-77 (*parentalia* en l'honneur d'Anchise): *Hic due rite mero libans carchesia Baccho / Fundit h u m i , duo lacte nouo, duo sanguine sacro ...*; Ov., *F.* 2, 537 sq.:

semble-t-il, de victimes sanglantes — sauf aux *parentationes publiques* — mais il est possible de considérer que le vin et les violettes que l'on jette sur la tombe remplissent le même rôle que le sang [75]. Cette nourriture était tellement spécifique que certains mets typiques des *parentationes* comme les fèves étaient strictement interdits au flamine Dial [76] qui dans la mentalité romaine s'oppose absolument au monde infernal, ou que dans certains cas, les soldats Romains ont vu d'un très mauvais oeil qu'à la veille d'une bataille on leur donnât à manger — comme à des morts — des lentilles et une bouillie de céréales [77]. Les vivants quant à eux, si l'on considère les bas-reliefs, mangeaient à part et devant une table, le mort n'est jamais représenté parmi eux. Il mange évantuellement lui-aussi sur une table, mais *ailleurs*, par exemple dans son caveau: dans les faits on ne pose pas les parts qui lui reviennent sur les mêmes tables que celles des vivants, mais à des endroit particuliers communiquant directement avec la terre. Ainsi donc le repas des *feralia* reproduit la même opposition dans les habitudes alimentaires que le *silicernium* et remplit vraisemblablement la même fonction que celui-ci: redéfinir clairement les vivants en les opposant aux morts, rappelés à l'occasion de l'Achéron et congédiés à nouveau après le banquet [78].

I. Danka a montré, d'après Ovide (5, 428), que les *Lemuria* ne sont plus qu'un vestige d'une cérémonie plus complexe proche des *Parentalia*, et d'ailleurs trois vers des *Fastes* semblent attester qu'à date ancienne on portait également des aliments sur les tombes [79]. Il convient toutefois de remarquer que le parallé-

Tegula porrectis satis est uelata coronis / Et sparsae fruges parcaque mica salis /, Inque mero mollita Ceres uiolaeque solutae: / haec habeat media testa relicta uia.

[75] Serv., *Aen.* 5, 79; Fr. Cumont, *Lux perpetua*, Paris 1949, p. 45; Fr. Bömer, 1958, pp. 122-123.

[76] Paul. Fest., p. 77L; Plin., *NH* 18, 118; Gell, *NA* 10, 15, 12 (peut-être faut-il expliquer de la même façon l'interdiction de toucher la farine fermentée:. on constate en tout cas qu'une fois de plus, ce qui relève de l'espace funèbre ressemble au « sauvage ». Manifestement l'imaginaire romain représente ces deux situations de la même façon.

[77] Plut., *Crass.* 19, 5; voir aussi M. Rambaud, dans *REL* 1967, p. 143 à propos d'un passage similaire chez César.

[78] Verg. et Serv., *Aen.* 5, 79. Il est à remarquer que dans le passage correspondant de Virgile, le fameux serpent qui sort de la tombe mange les *dapes* devant les assistants atterrés, qui ne participent donc pas au « repas ». Ce n'est qu'après avoir offert les autres sacrifices que les compagnons d'Enée s'étendent dans l'herbe pour faire griller les *uiscera* (5, 84-103). Voir le commentaire de J. Bayet, ' Les cendres d'Anchise: dieu, héros, ombre ou serpent? ' (1961), dans *Croyances et rites dans la Rome antique*, Paris 1971, pp. 366-381. J. Bayet marque bien l'opposition entre les deux « banquets », mais c'est à tort, me semble-t-il, qu'il exclut le second de la liturgie (p. 369: « . . . on s'étonne alors de le trouver si nettement distingué, de fait et d'accent, de la cérémonie rituelle . . . »), car c'est précisément cette opposition qui se trouve au centre du rituel.

[79] Ov., *F.* 5, 425-426. Ce que Mr. Danka croit pouvoir identifier comme témoignage de *parentationes*, se rapporte en fait à la fête qui d'après Ovide était première et unique, quand février n'existait pas encore (5, 423-424: *Annus erat breuior, nec adhuc pia februa norant /*

lisme — postulé par I. Danka — des *Lemuria* avec les *Parentalia* n'est pas complet, puisque le troisième élément succédant à la *parentatio* et au rite de purification, le banquet de bonne entente et de retour à la vie, fait défaut. Par conséquent, nous devons accepter que les *Lemuria* diffèrent des *Parentalia* ainsi que tous les exégètes modernes l'ont vu, et je crois que sur ce point l'interprétation de Mr. Danka doit être retouchée.

Je pense que pour saisir le sens de cette fête, il convient de la situer d'abord dans son contexte temporel et de la rapprocher notamment d'un autre rite funéraire célébré par certaines familles à la même époque. En effet, de par leur fonction les *Lemuria* sont clairement conjugués avec les autres rites de purification que la cité exécute au mois de mai, et on peut les comparer également au sacrifice de la *porca praecidanea* que doit offrir avant les moissons, donc vers la fin mai ou de début juin, la famille qui serait restée souillée à la suite de funérailles mal accomplies. La signification purificatrice des *Lemuria* semble donc s'imposer *a priori*, mais les rites eux-mêmes, pour autant que nous les connaissons, confirment cette présomption: il s'agit d'une cérémonie de purification au cours de laquelle le célébrant signifie clairement sa bonne foi pour renvoyer dans leurs tombes les morts qui, pour une raison ignorée, assailleraient la maison, sans doute parce qu'ils n'ont pas reçu une sépulture juste ou parce qu'ils sont morts prématurément [80]. Mais voyons comment le célébrant procède.

Le *paterfamilias* se lève à minuit, les pieds dégagés de tout lien [81], faisant avec l'annulaire, le pouce et le médius un geste propitiatoire célèbre pour signifier qu'il ne veut pas être impliqué dans l'espace funèbre qu'il affronte (le sol et l'environnement nocturne). Après s'être lavé les mains il se retourne et jette derrière lui, par terre, des fèves noires en prononçant à neuf reprises la formule: « Je jette ceci, moi, et me rachète, moi et les miens avec ces fèves ». Puis il se lave à nouveau les mains avant de faire du bruit et d'expulser les ombres.

On se contente généralement de rattacher ce rite pittoresque au domaine magique sans le fouiller davantage. Je serais prudent dans le maniement du concept de « magie », qui sert trop souvent à voiler élégamment des cérémonies obscures, car il s'agit ici de *sacra*, de rites religieux. C'est en effet ainsi que Varron et Ovide appellent le service nocturne célébré par le prêtre de la religion domestique [82]. D'autre part le *paterfamilias* se lave les mains avant et après le

Nec tu dux mensum, Iane biformis eras). On peut donc se demander s'il est légitime de rapprocher ces cérémonies des *Lemuralia* proprement dits; les conclusions qu'I. Danka tire de ce passage sont moins évidentes qu'il ne le pense.

[80] Telle est l'interprétation de Porphyre, *Ad Hor. epist.* 2, 2, 209: *nocturno lemores. Umbras uagantes hominum ante diem mortuorum et ideo metuendas.* Fr. Bömer, 1958, p. 315 rejette cette interprétation. Toutefois le fait demeure que les auteurs antiques mettent toujours Rémus en relation avec cette fête et les Lémures (Ov., *F.* 5, 445; Porph., *l.l.*, *Ps.* Acro, *Ad Hor. epist.* 2, 2, 209).

[81] Voir Fr. Bömer, 1958, pp. 158-159 (vers 257) pour le symbolisme.

[82] Varr., *de uita P. R. lib. I* = Non. p. 197L: *quibus temporibus* (= *Lemuriis*) *in sacris*

rite, comme il le ferait pour un sacrifice, et par ailleurs les Lémures sont censés consommer les aliments qu'on leur jette. Toutes ces observations suggèrent une interprétation religieuse, sacrificielle des *Lemuria*: le fameux rite paraît être un banquet sacrificiel, dont la présence ne surprend pas dans une cérémonie de purification, de re-définition des vivants et des morts. Bref, la liturgie des *Lemuralia* semble consister en un banquet funéraire, particulier certes, mais homologue par la portée et l'appareil symbolique à ceux qui sont célébrés aux funérailles ou aux *Feralia*. Ce banquet avec les lémures permet une fois de plus d'observer les rites d'opposition opérateurs de la séparation: au lieu de traiter ses hôtes nocturnes de face et sur une table, le père de famille leur jette par-dessus son épaule, par terre, un aliment bien spécifique qu'il ne consomme pas, lui, la fève noire des morts. Pareille restauration s'oppose diamétralement aux usages alimentaires normaux des humains et met en scène, de façon particulièrement spectaculaire, la volonté du *paterfamilias* de se désolidariser des ombres inquiétantes qui tentent de souiller la famille, de l'englober dans leur monde funeste. Ce banquet contraire, parfaitement inversé, rachète, comme le dit avec insistance le célébrant, les vivants et ré-ensevelit en quelque sorte les inquiets lémures. Par son accueil inhospitalier le père de famille signifie qu'il n'y a pas contamination funeste ni participation humaine, et c'est sur ce point que le banquet lémurien se distingue de celui des *Feralia* ou du *silicernium* (à moins qu'il faille considérer ce dernier, ainsi que je l'ai proposé, comme un banquet sans partage). C'est pour cette raison aussi que la famille n'est pas tenue de célébrer un banquet de réintégration dans la vie normale, puisqu'elle ne l'a en fait jamais quittée, puisqu'elle est restée pure.

* * *

Confrontés à la mort les Romains mettent en oeuvre un ensemble cohérent de pratiques rituelles dont le dénominateur commun paraît être le contraste dramatique. La famille funeste s'oppose aux citoyens purs, sa maison endeuillée sort du temps normal pour plonger dans l'obscurité funèbre; au sein même de la famille affligée, la beauté du mort contraste avec l'aspect négligé de ceux qui sont proches, et au moment culminant des funérailles les *lugentes* installent le défunt dans son nouveau statut à travers un repas dont les gestes s'opposent aux habitudes sacrificielles, aux manières de table normales: dans les grandes lignes cet appareil symbolique et rituel se retrouve dans la liturgie des *Parentalia* et des *Lemuria*.

Ces contrastes traduisent la double séparation qui s'opère au cours du deuil, celle d'abord qui détache le groupe des *lugentes* du reste des citoyens, isole leur maison et le temps qui est le leur jusqu'à la *nouemdialis cena*; celle d'autre part

fabam iactant noctu ac dicunt se Lemurios extra ianuam eicere; Ov., *F.* 5, 421: *ritus erit ueteris, nocturna Lemuria, sacri*; 5, 44: *respicit et pure sacra peracta putat.*

qui distingue soigneusement les *lugentes* eux-mêmes de celui qui vient de mourir. La fonction de ces oppositions est claire, elles matérialisent la communauté de statut existant entre celui qui a perdu la vie et les *lugentes* au cours de la « phase d'entre-deux, quand le mort n'est plus vivant mais que la présence encore visible de son cadavre fait obstacle à son entrée dans le monde des ombres, quand les vivants ne peuvent plus communiquer avec lui sans en être tout à fait séparés » [83]. Tout le long du temps des funérailles, la famille funeste se situe plus près des morts que des vivants sans pour autant se confondre entièrement avec les ombres, et c'est ce qu'expriment les nombreux couples d'oppositions qui constituent un des éléments majeurs du rite funéraire.

Le commentateur Servius apporte la preuve que c'est bien ainsi que les comportements funéraires étaient perçus. D'après lui, en effet, le comportement des Arcadiens aux funérailles de Pallas s'explique parce que « *antiqui nostri omnia contraria in funere faciebant... nam lugentum mos est prioris habitus inmutatio* [84]. Au cours du *funus* les *lugentes* faisaient donc le contraire de toute chose, ils changeaient leur comportement antérieur, leur attitude normale. Les Arcadiens virgiliens avaient, pour faire le contraire, le non-habituel, inversé simplement le port des lances et des boucliers, de même qu'au cortège ramenant les cendres le Germanicus, les faisceaux des magistrats étaient renversés. Il serait tentant d'en conclure que les pratiques extérieures du deuil consistaient en une inversion systématique du normal conçu comme marque du vivant.

Des renversements de ce type se relèvent effectivement pour un certain nombre de faits du registre temporel (nuit/jour) ou sensoriel (putréfaction/odeurs sèches, parfums, frondaisons toujours vertes; blanc/noir; silence/bruit). De même le recours à une vaisselle ou à un mobilier particuliers peut valoir comme opposition radicale. Pour d'autres comportements toutefois, il est difficile de parler d'un *contrarium*, et notamment pour les changements vestimentaires, les abandons d'insignes et glissements de fonction. Sur le plan social, le citoyen endeuillé ne se transforme pas en esclave, en étranger, mais en citoyen misérable. Aux deuils publics le magistrat troque la prétexte contre la toge du simple sénateur ou citoyen, le consul occupe la place du préteur ou du tribun; les sénateurs deviennent chevaliers, les chevaliers mettent l'anneau de fer.

Plutôt que de renversement il faut donc parler ici de déplacement. Les magistrats ou les membres des premiers ordres se transforment en ce qu'ils ne sont habituellement pas, en ce qu'ils ne sont plus, de simples citoyens, de chevaliers, des sénateurs, des magistrats « inférieurs ». Par ce mouvement de translation mesuré, à sens unique et descendant, leur personnalité sociale ou politique de-

[83] J. P. Vernant, ' Résumé du cours de 1976-1977 ', dans l'*Annuaire du collège de France* 77, 1976-1977, p. 434.

[84] Serv., *ad Aen.* 11, 93; Plut., *QR* 14 écrit également que « le caractère du deuil est de se trouver en dehors de la coutume ordinaire » (τὸ μὴ σύνηθες), pour expliquer que les hommes enterrent tête voilée, les filles tête nue et cheveux épars.

vient méconnaissable. En ce sens, les déplacements de ce type modifient l'*habitus prior*, produisent le *contrarium*, et l'on peut dire que, tout comme les renversements, ils matérialisent l'état d'altérité de celui qui est souillé par l'espace funèbre qui l'implique: le *lugens* comme le cadavre est méconnaissable, appartient au monde de l'altérité radicale, il est un fantôme inquiétant de lui-même.

Toutefois, d'après la logique interne des rites funéraires, l'homme vivant doit se prémunir du contact fatal avec la mort et c'est pour cela également qu'il se rend méconnaissable. Servius justifie lui-même le renversement des boucliers arcadiens par le fait que, renversés, les *numina* peints sur les boucliers ne sont pas souillés par l'aspect du cadavre. Le sacrifice-banquet funèbre oscille entre ces deux pôles du *contrarium facere* suivant la volonté liturgique: le *silicernium* et le banquet des *Feralia* produisent l'altérité par un déplacement modéré des manières de table, cependant que le rachat nocturne des *Lemuria* se présente comme renversement radical du normal. Séparation et communion d'une part, refus brutal de solidarité de l'autre.

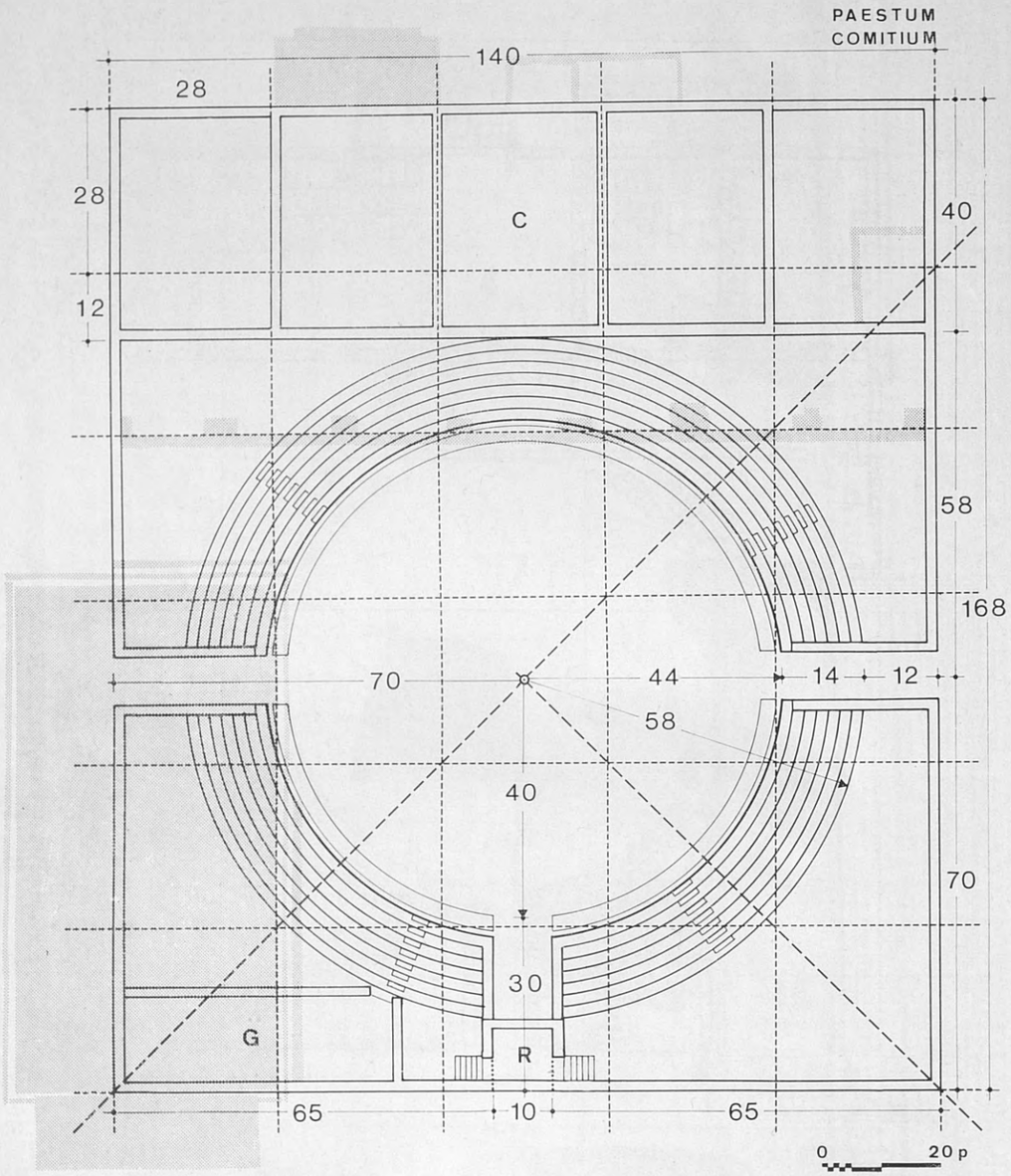
L'espace funèbre apparaît en définitive comme le monde de l'altérité ou de l'altération [85]: souillée gravement par le décès, la famille endeuillée est retranchée de la société par des oppositions dont un certain nombre ont été étudiées ici. Comme les autres actes de la vie sociale, cet événement ne peut être vécu et maîtrisé qu'à travers la médiation de tout le groupe familial, voire de toute la communauté. Les *lugentes* sont souillés par rapport aux « vivants », c'est-à-dire les autres membres de la communauté, et les oppositions, les transformations renvoient bien évidemment aux valeurs de ce monde-ci, aux réalités de la vie sociale. C'est pour cette raison que le système des oppositions qui construit et caractérise l'espace funèbre se fonde non seulement sur certains symboles permanents du funèbre (la nuit, le noir, le cyprès etc...), mais aussi sur les signes les plus quotidiens et les plus habituels. C'est le même qui devient autre, rien ne marque mieux l'altérité que le même devenu étrange et méconnaissable.

Toutefois pour être ainsi affectées d'un signe funeste, les valeurs du vivant doivent être maintenues sous contrôle. D'une part les rites engagés doivent être efficaces et consciencieux, c'est-à-dire installer le mort dans son nouveau statut et « racheter » les *lugentes,* les ramener à ce monde-ci. D'autre part les signes éminents du vivant ne peuvent être introduits dans l'espace de la mort sans précaution, sans camouflage: qu'il s'agisse de renversements réels ou de déplacements en cascade, l'altération des valeurs sociales normales suffit à maintenir celles-ci sous contrôle et à les garantir de la souillure fatale.

[85] Le monde et les rituels des divinités infernales étaient eux aussi « contraires » (par rapport aux dieux d'en haut). Nous avons vu qu'aux sacrifices à Dis Pater, à Tellus Mater, les humains ne consummaient pas les viandes sacrificielles. Les victimes qu'on leur offre — parfois de nuit — sont noires et certains de leurs attributs (p. ex.: les torches) sont homologues des signes du monde funèbre. Enfin, cette opposition recouvre même la *litatio* dont le sens était renversé d'après un passage de Suétone, *Otho* 8, 6: « *tali sacrificio* (= *Diti Patri*) *contraria exta potiora* (*sunt*).

Dans une telle perspective une référence à l'immortalité de l'âme [86] n'a pas lieu d'être et la mort, loin de représenter un aboutissement, n'est que l'envers grisâtre de la vie, une dégradation de l'existence même. Pour les vivants la confrontation avec la mort a une fonction bien différente: elle légitime l'enracinement dans le présent et rend par là-même possible toute espèce d'activité, et plus particulièrement la pratique religieuse, dont nous savons qu'elle définit le rôle et la place qui sont assignés à l'individu dans sa communauté, et d'une manière plus large, dans l'univers.

[86] L'intention de ce papier n'est pas de nier l'existence de l'idée d'immortalité de l'âme dans la société romaine du début de notre ère. C'est uniquement le caractère déterminant de celle-ci, et cela pour tous les Romains, qui me paraît très contestable. D'autre part, il me paraît qu'il ne faut pas trop vite assimiler les représentations romaines de l'immortalité à celles des chrétiens d'époque moderne.



Paestum. Comitium: restituzione.

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