



www.otium.unipg.it



La mort, la souillure, la terre et le droit dans l'ancienne Rome

Arnaud Paturet 

CNRS UMR 7074 CTAD/École normale supérieure, Paris

Abstract: In the ancient Roman world, as soon as the spark of life abandoned the corpse, it becomes the prey of a fetid corruption that disfigures it and makes an object of community defilement. The *familia* was considered *funesta* and has to be purified with an appropriate rite. Indeed, it was only after the sacrifice of the *porca praesentanea* to Ceres and after the meal at the end of the funeral that the family returns pure. However, the contamination attached to the body continues to exist and is channeled by burial in the ground which is contaminated by the presence of dead corpse. As a consequence, the Roman legal sources established a distinction between *religiosus* (touched by death) and *purus* or *profanus* land. This contamination is reversible and depends exclusively on the presence of the body into the ground. In case of extraction and transfer of the corpse to another location, the original spot becomes again profane or pure. In the Roman funerary ideology, defilement is attached to the corpse and is rooted in its transformation from alive to dead body. Beyond this anthropological point of view which implies an exceptional status, the defilement remains very pragmatically the source of lots of legal and administrative prescriptions in the daily management of death.

Keywords: Roman law, death, body, defilement, profane/religious land

 Address: UMR7074, Centre de théorie et analyse du droit, Université Paris Nanterre, UFR Droit et Science politique, 200 Avenue de la République, 92001 – Nanterre Cedex, France (Email: Arnaud.Paturet@ens.fr).

HAGNOS, MIASMA E KATHARSIS. VIAGGIO TRA LE CATEGORIE DEL PURO E DELL'IMPURO
NELL'IMMAGINARIO DEL MONDO ANTICO

Atti del Convegno Internazionale di Studi in onore di Simonetta Angiolillo
(Cagliari, 4-6 maggio 2016)

a cura di Marco Giuman, Maria Paola Castiglioni, Romina Carboni

1. INTRODUCTION

Parmi toutes les notions que j'aimerais aborder au cours de ces quelques lignes dans une trame commune appliquée à l'antiquité romaine et plus spécifiquement au monde des morts, une seule, en l'occurrence la souillure, n'a pas - et ce en dépit d'une présence sociale puissante bien que variable suivant les circonstances - de véritable existence dans la langue latine car on n'y trouve pas d'exact équivalent du grec *miasma*¹. Il existe pourtant de nombreuses manières de la sous-entendre et de l'exprimer chez les Romains par le biais notamment des mots *nefas* ou *scelus*² dans le champ religieux, mais il s'agit souvent de la désigner non sous l'angle de sa substance mais sous le prisme du vecteur de sa propagation, par exemple l'acte, le *corpus* ou encore sous l'angle de l'entité qui la subit : communauté, famille ou particulier. Il faut rappeler que la notion s'appréhende presque autant par elle-même que par son contraire car la souillure n'existe que comme un antagonisme ou exception à une catégorie normative (au sens sociologique)

¹ Voir sur cette absence des plus paradoxales : BLONSKI 2015. L'auteur s'est récemment penché sur les catégories du propre et du sale dans une étude initiée à partir de l'armature intellectuelle proposée par l'anthropologue Mary Douglas au sujet de la souillure. Cette méta-valeur sociale essentielle dans le monde romain demeure particulièrement liée à des rites de passage comme la mort, en particulier sous le prisme des pratiques vestimentaires du deuil et du statut du cadavre, ou encore aux sécrétions du corps féminin (menstrues, salive). En dépit de son indéniable présence dans bien des secteurs de la vie sociale, elle demeure peu explicitée par les historiens. L'auteur façonne un lien global avec une altérité à peine voilée : le propre, à savoir le contraire de la souillure, intègre le contrôle d'une image contenue au sein d'un vêtement total qui se subsume à la norme citoyenne tandis que son contraire, la saleté, par définition opposée aux canons aristocratiques, infecte le pauvre plébéien, le prisonnier, le soldat qui se néglige et fort logiquement le répugnant barbare. La thématique de la souillure permet également un renouvellement des angles d'approche des études balnéaires.

² LENNON 2014, p. 21.

du pur qu'exprime par exemple en latin le terme *purus* signifiant « sans tache, sans souillure »³. Pour ce qui concerne les sources juridiques traitant de la qualification des catégories religieuses, j'ai tenté dans des travaux antérieurs de démêler ces expériences contraires exprimées au travers des jeux d'oppositions entre les adjectifs *purus/profanus* d'un côté et *sacer/sanctus/religiosus* de l'autre bien que le caractère confus des textes rende délicat la formulation de conclusions tranchées⁴. Au plan général, la souillure dans l'antiquité romaine n'est malheureusement pas précisée par une étude sémantique d'ampleur⁵ alors que nous disposons pour le monde grec de l'ouvrage de Robert Parker⁶ sur le miasme et la pollution, dont une bonne partie est consacrée à l'inévitable macule causée par la mort. En dépit de cette carence, bon nombre d'historiens de la religion romaine - et je pense notamment aux recherches sur le délit religieux émanant de spécialistes réputés comme John Scheid - utilisent cette notion comme une donnée fondamentale, incontournable mais sans en dresser les contours précis et définis⁷. À bien y regarder, la juste analyse est plus compliquée qu'il n'y paraît car même les notions qui nous semblent les plus familières par leur

³ Cf. par exemple Liv. 31, 44, 5 ou encore Cic. *leg.* 2, 57 *familia pura*. Et ERNOUT-MEILLET 1951, pp. 966-967.

⁴ PATURET 2006, pp. 61-73 (version longue).

⁵ Voir tout de même pour le volet religieux LENNON 2014 dont le travail s'inscrit dans la réception des thèses de M. Douglas et surtout « the role of boundaries in the creation and maintenance of order. The symbolism of the human body was critical to understanding these boundaries » (p. 5).

⁶ PARKER 1983. Ce livre important qui n'adopte pas un plan chronologique accorde une large part à l'anthropologie et à la sociologie avec une ouverture aux travaux de M. Douglas, E. Durkheim et consorts. Chaque situation particulière (mort, naissance, sang, sacrilège etc.) explorée par l'auteur l'est sous l'angle de la rupture d'un nécessaire ordre ou équilibre dans une situation donnée ; brisure qui devra être réparée par diverses purifications.

⁷ SCHEID 1981, spécialement pp. 134-137 où il est question du culte des morts. L'auteur évoque la 'contamination familiale', la situation 'funeste' de la famille ou encore le 'scandale' causé par un corps non inhumé, lequel nécessite réparation par le biais d'un *piaculum* et également d'une *lustratio*. Dans son enquête, l'auteur ne s'interroge toutefois pas sur la nature ou la substance même de cette souillure causée par la mort.

présence ou leur 'représentation' (terrifiante) pour reprendre une expression de Paul Ricœur afin d'appréhender la souillure⁸, sont parfois les plus difficiles à cerner. Les angles d'approches ne manquent certes pas mais il faut faire face à de très sérieux problèmes méthodologiques car nous sommes situés ici au carrefour du culturel qui façonne l'intuitif, et la distance intellectuelle est donc de mise, en particulier lorsqu'il s'agit de comprendre l'armature sociologique de la souillure. Le point de départ serait de considérer cette dernière comme une représentation culturelle contextualisée dans le temps et dans l'espace. Au sein d'un remarquable essai datant maintenant de quelques décennies mais dont les principales conclusions emportent toujours l'adhésion, l'anthropologue Mary Douglas⁹ avait émis l'idée que la saleté/souillure n'existe pas en soi de manière universelle mais qu'elle s'applique à un terreau culturel et résulte de la juxtaposition illégitime de choses, corporelles ou incorporelles, voire même d'idées qui n'ont pas à être rapprochées. À l'inverse, la pureté découle de

⁸ RICŒUR 1960, p. 31 « La souillure elle-même est à peine une représentation et celle-ci est noyée dans une peur spécifique qui bouche la réflexion ; avec la souillure nous entrons dans le monde de la terreur ».

⁹ DOUGLAS 1971, p. 171-187 a montré dans ses travaux que la souillure n'est pas forcément une notion uniforme et ne relève pas d'une exigence intellectuelle universelle. La crainte de celle-ci peut constituer un système de protection de l'ordre culturel et M. Douglas estime que le corps humain est le lieu privilégié où elle réside. Cette remarque prend un sens exacerbé dans le contexte funéraire. Les travaux les plus aboutis sur la question dans le cadre du *ritus romanus* et plus précisément de la religion des morts sont ceux de SCHEID 1984, pp. 117-139 mais ils concernent essentiellement la *religio* familiale et son rapport au groupe social. Il ne s'agit, dès lors, plus du décédé, mais bien de la famille devenue *funesta* ou *funestata*. Cette dernière, endeuillée, doit remédier rituellement à son état d'exclusion. Dans le contexte de la *translatio corporis*, et surtout lorsque celle-ci intervient après l'*illatio* rituelle, la souillure ne concerne pas précisément la *familia* puisque les funérailles sont déjà accomplies mais davantage la communauté dans son ensemble. L'idée retenue est celle d'une possible contamination du monde des vivants, indépendamment de la matérialisation de la 'souillure' dans son objet habituel dans le cadre funéraire, c'est-à-dire la *familia*, cf. BENVENISTE 1948, p. 167. Le champ d'application est plus large dans le thème de la *translatio* que dans celui du *funus*, il concerne l'ensemble de la communauté humaine et vient d'un simple contact avec le mort. Sur la persistance de ce sentiment, il conviendra de se reporter à VAN GENNEP 1943, pP. 656, 776 et 785 ss.

l'ordre des choses organisé en une taxinomie jugée culturellement légitime. Une part importante de la doctrine va en ce sens en évoquant le rapport entre la souillure (et son contraire) et ce qui façonne la culture communautaire à travers les représentations sociales ou encore les discours civiques. À ce constat, il faudrait peut-être ajouter sur certains points une approche davantage universalisante émanant des sciences médicales (psychologie, neurosciences, disciplines cognitives) qui tentent de définir des réactions universelles de rejet ou de dégoût face à certaines situations. Celles-ci se prolongent à terme en réflexes se révélant acquisitifs en termes d'adoption de valeurs culturelles¹⁰. Et s'il est bien une situation qui provoque (et pour cause) une réaction de rejet, c'est la mort, évènement constituant sans doute la vérité la plus scandaleuse de l'existence. La fin inéluctable de l'individu n'était pas sans générer une certaine angoisse d'après Ovide qui affirmait que la mort était finalement moins cruelle que la crainte de la mort¹¹. En ce sens, la culture européenne moderne du trépas, dopée sans doute par les grandes tragédies humaines du XX^e siècle, s'articule autour d'une forme plus ou moins partielle de tabou, tant et si bien que certains auteurs parlent communément d'un « sujet interdit au point que l'on a pu constater une substitution de la mort au sexe en tant que principal interdit »¹². En ce qui concerne le monde de l'ancienne Rome et pour reprendre les mots du regretté collègue belge Jacques Henri Michel¹³ qui résume assez bien son enjeu, le tabou romain de la mort est fait d'un

¹⁰ ROZIN FALLON 1987.

¹¹ Ov. *Her. Epître X*, Ariane à Thésée : *Morsque minus poenae quam mora mortis habet*.

¹² CAVAILLE 2014, pp. 164-166. C'est à dessein que nous citons ici un ouvrage de culture générale censé véhiculer des 'valeurs' sociales acquises de notre époque.

¹³ MICHEL 1998, pp. 98-117. L'auteur propose la définition suivante p. 91 « le tabou romain de la mort est fait d'un ensemble d'interdits frappant à la fois les cadavres et les vivants trop marqués par la mort, et qui les exclut les uns et les autres de l'enceinte de la ville en raison de son caractère sacré ».

ensemble d'interdits frappant à la fois les corps des trépassés et ceux dont l'activité impliquait une proximité de fait avec le trépas¹⁴.

¹⁴ MICHEL 1998, p. 91. L'auteur indique que la mort ou ceux qui la portent (par exemple les soldats) sont exclus de l'enceinte de l'*urbs* à cause de son caractère sacré « car la ville est dédiée aux dieux d'en haut, aux divinités célestes, alors que la mort appartient aux dieux d'en bas, aux divinités infernales ». L'armée devait par conséquent se purifier avant de pénétrer sur le territoire urbain.

2. LES RITES FUNERAIRES : PURIFIER LA FAMILLE ET CONTENIR LA SOUILLURE

À Rome, il n'existait pas de grands dieux dédiés à la survie des défunts¹⁵, pourtant le culte des morts gardait une place importante qui ne s'est jamais trouvée démentie dans toute l'histoire du paganisme¹⁶. Dès l'instant du décès, les gestes et procédures précises¹⁷, les attitudes individuelles et collectives s'organisent autour du défunt, et ce afin de préparer sa seconde existence¹⁸, au cours d'un rituel qui se veut dense, authentique et profond¹⁹. Il faut bien convenir que les récits mortuaires concernent pour la plupart des personnages publics issus des franges supérieures de la société²⁰ et que les solennités étaient d'autant plus observées en ce cas alors que le *funus* d'individus plus modestes demeurait davantage centré sur l'intimité. Il est vrai, et J. Maurin l'a souligné, que l'incident individuel du décès génèrait

¹⁵ Cf. VOISIN, 2005/2, p. 1462 « la mort telle que les Romains se l'imaginaient est difficile à appréhender avant la fin de la république : elle n'a pas de représentation dans la religion romaine traditionnelle et son iconographie (une femme ailée qui entraîne le défunt) est empruntée au monde étrusque. C'est une abstraction comme l'est Orcus, le seigneur du monde des morts, qui n'a ni culte ni temple. De même, on ne trouve guère de spéculations sur les problèmes d'un au-delà mais des attitudes à tenir devant la mort ».

¹⁶ Pour une synthèse au sujet du culte romain rendu aux morts, voir VOISIN 2005/1, pp. 947-948.

¹⁷ Parmi bien des exposés, voir DESCHAMPS 1995. Il faut insister sur le fait que la gestuelle est présente à la fois dans les domaines religieux et juridique, voir CARBONNIER 2004, p. 37. L'importance du geste et de la parole était capitale dans l'univers religieux et de nombreuses études ont été consacrées à ce thème par les historiens du *ritus romanus* (RUDHART, 1990, pp. 1-13. Pour d'autres liturgies : GONNET 1981, pp. 79-94). Des études pourraient être entreprises en ce qui concerne spécifiquement le droit romain car les contributions restent rares sur ce sujet (voir tout de même, sur le thème de la *mancipatio* et de la *manumissio*, les remarques de MRSICH 1979, pp. 272-289).

¹⁸ La croyance romaine à une forme de survie après la mort est présente chez Cic. *Tusc.* 1, 22. Pour autant, il n'est jamais question d'une séparation de l'âme et du corps. On prête d'ailleurs aux défunts les mêmes goûts que ceux qu'ils avaient sur la terre avant leur transformation. Cf. Serv. *Aen.* 6, 653.

¹⁹ Sur ce point il faut, pour l'instant, renvoyer à l'exposé de CUQ 1877-1919, pp. 1367-1409 ; SCHEID 1984, pp. 117-139 ; MAURIN 1984, pp. 191-208.

²⁰ BELAYCHE 1995, pp. 156-157.

d'une manière paradoxale une intense activité collective²¹ et que « c'est entre ces deux pôles que se situent les funérailles romaines²² » : entre la sphère privée d'une part et la sphère publique d'autre part, alors même qu'il était établi que le défunt devait impérativement reposer au sein de terrains privés et non au sein d'un *locus publicus*²³ et encore moins à l'intérieur des murs de la cité. Qu'il soit inhumé ou incinéré²⁴, le mort devait être rendu à la terre et peu importe le processus retenu selon lequel le cadavre devait être détruit ou transformé²⁵. Cette mutation découlant d'une prise en charge avérée de la dépouille est essentielle et trouve un prolongement dans le vocabulaire employé pour désigner les disparus. La volonté de s'occuper du trépassé conduit à transformer un *cadaver* - à savoir un mort non traité au sens sociologique et rituel - en un *corpus*, terme qui désigne, et ce à de rares exceptions près²⁶, un décédé intégré dans la conformité communautaire en ce qu'il y retrouve une identité mémorielle. En cas de crémation, le vieux rite de *l'os resectum*, qui consistait en la mise en terre d'un doigt prélevé sur le mort, garantissait que ce dernier puisse

²¹ Il serait assez logique de croire que la mort, hormis des cas spéciaux, touche plus particulièrement la sphère privée d'une société, c'est-à-dire les proches du défunt, ceux qui sont directement concernés par sa disparition. Mais cette idée fait l'objet de nuances dans le monde romain car les devoirs funéraires qui relèvent du domaine privé engagent en fait l'ensemble de la communauté.

²² MAURIN 1984, p. 191.

²³ Sur ce point voir PATURET 2012.

²⁴ Sur cette question, voir par exemple les différentes contributions rassemblées dans VIDAL 1992.

²⁵ Voir ALLARA 1995 et ALLARA 1994, pp. 40-116. La première partie de ce travail de thèse, qui vise à expliquer la dichotomie existante entre la diversité des pratiques funéraires romaines constatées par l'archéologie et l'homogénéité du vocabulaire des textes, est consacrée à la terminologie relative à la dépouille humaine et au traitement qui lui est appliqué. L'accent est principalement mis sur l'opposition entre *corpus* et *cadaver*, dualisme qui souligne l'existence d'un système de référence(s) décidant de l'exclusion ou de l'intégration du défunt au monde des morts et donc aussi à la société des vivants.

²⁶ Évidemment, cette théorie souffre des exceptions dans la tradition manuscrite, l'étude des sources montre que parfois, le terme *corpus* a pu être employé avec un sens proche voire équivalent à celui de *cadaver*, cf. Liv. 32, 13, 8 ou encore Caes. *Gall.* 2, 10, 3. Sur toutes ces subtilités, voir ALLARA, pp. 40-72 et PATURET 2006, pp. 85-88 (version longue).

rejoindre le royaume des trépassés. Dans les deux cas donc, inhumation et incinération, la *terra mater* est le ' point d'ancrage ' du mort, un des éléments constitutifs du tombeau *res religiosa* mais aussi le support d'une séparation entre le monde des morts et la population des vivants qui prend place au-dessus²⁷. Mais il faut savoir que les attentions manifestées aux défunts à travers ces cérémoniaux ne traduisent pas seulement la préoccupation de s'assurer du ' devenir ' des décédés. En effet, le trépas impliquait une souillure communautaire et surtout familiale.

Conformément à une conception établie, son support est évidemment la corporéité du mort²⁸ dans le prolongement de l'idée suivant laquelle le corps humain est le lieu privilégié de la souillure. Les manifestations corporelles et les fluides afférents dans diverses circonstances (blessure, naissance, mort, menstrues, rapports sexuels etc.) de même que la possible forme atypique d'un *corpus*²⁹ constituent des entraves à une bonne communication avec la pureté et l'ordonnement du monde divin³⁰. Il n'en reste pas moins que cette souillure demeure une construction culturelle, avec ses nuances et ses éventuelles incohérences, qui en tant que telle peut varier selon les circonstances³¹. Lors de la *laudatio funeris* qui

²⁷ Voir notamment DESCHAMPS 1995, p. 179.

²⁸ Cette idée est commune à d'autres civilisations. En pays Sénoufo, le corps mort est porteur d'une souillure qui sera ' travaillée ' une fois que le défunt aura été mis en terre et qu'il pourra se transformer en ancêtre. Cf. les belles pages de LEMAIRE 2009, pp. 144-150.

²⁹ Sur l'enjeu global de la monstruosité - au sens de ce que l'on montre parce qu'anormal en soi - comme catégorie de fait social, son rapport à l'anormalité et le traitement appliqué à la déviance en question, cf. DOUGLAS 1971, p. 59. « La ligne de démarcation qui sépare les êtres humains des animaux est menacée chaque fois que naît un monstre... En second lieu, on peut contrôler l'existence même de l'anomalie. Dans certaines tribus d'Afrique occidentale, on tue les jumeaux dès la naissance ; on élimine ainsi une anomalie sociale, car on estime que deux êtres humains ne peuvent pas naître en même temps d'une seule femme. Quant au coq qui chante la nuit, on peut lui tordre le cou. Ainsi l'animal ne vit pas assez longtemps pour mettre en question la définition d'un coq, animal qui chante à l'aube... Il arrive que les phénomènes anormaux soient qualifiés de dangereux ».

³⁰ Rappel de ce principe par BLONSKI 2015, pp. 56-58.

³¹ SCHEID 1981, pp. 134-135.

retraçait publiquement les vertus cardinales du mort dans un relais rhétorique de la représentation funéraire propre à la *pompa*³², le défunt est exposé aux regards sans souiller outre mesure la communauté. En revanche, il était admis que les prêtres, flamines³³ ou pontifes, étaient soumis à des interdits eu égard aux cadavres³⁴. Nous connaissons en ce sens l'exemple bien connu d'Auguste qui, en raison de sa fonction religieuse, fait intervenir un voile (*velum*) pour que son regard ne croise pas la dépouille de son gendre Agrippa lors de l'éloge funèbre - une attitude qui ne manqua pas d'intriguer Dion Cassius³⁵ - ; il fit de même deux ans plus tard au moment de la disparition d'Octavie³⁶. En 14 n. è., c'est contre l'usage que Tibère, alors pontife, a touché et accompagné le cadavre d'Auguste³⁷ et en 23, étant grand pontife il dut faire placer un voile devant le cadavre de son fils Drusus au moment de prononcer son éloge funèbre³⁸. S'il est commun de rapprocher la souillure de la tache, de la salissure³⁹, il faut relever que les rites funéraires surprennent au premier abord dans leur déroulé. Il est stupéfiant de constater que la seule personne à être symboliquement propre dans le cortège des funérailles est le défunt que l'on présente comme un vivant à la fois par le biais de la métaphore du sommeil et d'une

³² PATURET 2012, pp. 24-25.

³³ Pour les flamines, voir Gell. 10, 15 *in fine* au sujet du récit concernant le flamine de Jupiter et des règles reprises de Fabius Pictor.

³⁴ VOISIN, 2005/2, p. 1462.

³⁵ Dion Cassius 54, 28, 3. Sur l'interprétation de ce texte voir LEMOSSE 1991, pp. 81-86= *TR*, 36, 1968, p. 519-524. L'auteur voit dans cette précaution la résurgence d'un archaïsme dépourvu de sa raison d'être première. D'autres comme SCHEID 1981, p. 135 et FRASCHETTI 1994, pp. 299-300 y décèlent une volonté d'Auguste de renouer avec la *traditio*. Pour SCHEID 1981, p. 135 note 69, c'est à tort que M. Lemosse rejette le témoignage de Sénèque corroboré par Servius. L'idée de souillure serait donc à reléguer au second plan. Cette seconde interprétation trouve écho dans la restauration religieuse augustéenne concernant les sacerdoces et les temples laissés à l'abandon.

³⁶ Dion Cassius 54, 35, 4.

³⁷ Dion Cassius 56, 31, 3.

³⁸ Sen., *consolation ad Marciam* 15,3.

³⁹ BLONSKI 2015, p. 54 ou encore 59.

préservation corporelle conforme à ce qu'il incarnait lors de sa vie⁴⁰. Sa dépouille est nommée *corpus* plutôt que *cadaver* comme pour montrer entre autres choses qu'il demeure à la fois pris en charge, non laissé à l'abandon dans le cadre d'une métamorphose dirigée, et qu'il n'est pas non plus tout à fait séparé du monde des vivants⁴¹. Face à l'éclatante propreté du mort, les membres du cortège funèbre sont ' sales ' : femmes aux cheveux défaits, hommes en toge noire et non rasés, l'hygiène habituelle est absente et le port de la saleté est le signe d'une altérité profonde⁴². La macule glisse : le corps est pris en charge et la disparition frappe la famille. Il est question ici d'un entre-deux pour tous les protagonistes : ceux qui restent sont touchés par la mort de l'un des leurs, ce qui implique une mise à l'écart temporaire ; le trépassé n'est pas encore tout à fait mort socialement et il devra être réintégré dans un monde autre que celui des vivants. Dans ce contexte, la *familia* devenue *funesta* - terme signifiant étymologiquement en *funus* - à savoir souillée par la mort d'un de ses membres⁴³, doit remédier à cet état. Il est intéressant de constater que cette situation, ainsi que l'a remarqué N. Belayche⁴⁴, intervient à partir du moment où la famille a publiquement signalé le mort⁴⁵. Ceci souligne bien l'aspect culturel de la souillure : elle n'existe pas en elle-même mais avant tout parce que sa représentation est portée à la connaissance communautaire. Pour échapper à sa marginalité du fait de la perte de l'un des siens, la *familia* va se purifier par le rite. En effet, ce ne sera qu'après le sacrifice de la *porca praesentanea* à Cérès et à l'issue du repas pris à la fin de la neuvaine funéraire, que la famille est de nouveau pure dans son statut de normalité initiale ; elle s'intègre de

⁴⁰ BELAYCHE 1995, pp. 160-161.

⁴¹ ALLARA 1995, p. 79.

⁴² BLONSKI 2015, p. 62.

⁴³ Sur ces questions, voir SCHEID 1998, p. 139.

⁴⁴ BELAYCHE 1995, p. 165.

⁴⁵ Serv. *Aen.* 6, 8.

nouveau à la communauté. Ainsi s'achèvent les rituels funéraires qui fixent les morts dans l'au-delà. Cette prise en charge complexe des défunts par les vivants va leur donner une identité et aboutira à l'attribution d'une sépulture. Ce processus complet n'est pas anodin car il vise au final à transformer la souillure attachée au cadavre en une identité mémorielle attribuée au défunt et transmise à partir du lieu de l'enfouissement des restes, cette dernière étape résulte du rôle joué par l'épithète que l'on trouve au sein des inscriptions funéraires.

3. L'ENFOUISSEMENT, LE *LOCUS RELIGIOSUS* ET L'EVENTUELLE EXHUMATION

Les rituels ont une vocation purificatoire collective mais ne concernent pas précisément le corps du défunt lui-même. Ce dernier sera pour tout ou partie, suivant que nous ayons affaire à une incinération ou à une inhumation, enfoui dans la terre. Cette dernière conjuguée au tombeau agit à la manière d'un contenant étanche, elle confine de manière définitive le mort et la souillure afférente, laquelle demeure en veille jusqu'à l'éventuel moment où le corps serait exhumé de manière exceptionnelle et reprendrait contact avec l'univers des vivants⁴⁶. Les sources juridiques nous informent sur le statut de ces lieux accueillant des restes humains. La terre en tant que généralité devient dans le vocabulaire du droit un *locus* ou *portio fundi* d'après Ulpien au D.50.16.60.pr⁴⁷ en désignant techniquement une *pars* matérielle et profane d'un fonds privé qui recevra le défunt d'après l'enseignement de Gaius⁴⁸ car les tombeaux prenaient dans leur immense majorité place aux confins des terrains privés. Le dépôt effectif d'un corps transformait ces endroits en *loca religiosa* c'est-à-dire en des lieux religieux. Entendons qu'il s'agit de désigner ici en droit les lieux frappés par la mort en raison de la présence d'un *corpus* qui est la condition essentielle et suffisante de la religiosité d'après la définition donnée par Ulpien du

⁴⁶ Sur les conditions propres à l'exhumation : PATURET 2006, p. 65-69 (version courte).

⁴⁷ Ulp. D.50. 16. 60 : « *locus* » est non *fundus*, sed *portio aliqua fundi* : « *fundus* » autem *integrum aliquid*... Texte à mettre en rapport avec le D.11.7.2.5 qui définit précisément le *locus religiosus*.

⁴⁸ Gaius 2, 6: *Religiosum uero nostra voluntate facimus mortuum inferentes in locum nostrum*... La mention dans ce texte de la *voluntas* et de l'expression *locum nostrum* est on ne peut plus claire. La volonté de rendre un lieu religieux est le corollaire de la propriété que possède le *dominus* sur son fonds. Cette disposition perdurera dans le droit de Justinien comme le montre la reprise de cette disposition aux IJ.2.1.9 *Religiosum locum unusquisque sua voluntate facit, dum mortuum in locum suum*... Ce principe a persisté pendant toute l'époque classique ; l'expression *locus religiosus* correspond encore, à l'époque de Justinien, à l'idée de ' juste sépulture ' tant sur le plan juridique que religieux.

sepulchrum au D.11.7.2.5⁴⁹. Il est intéressant de noter ici cette conversion vers le régime des biens, glissement assurément compréhensible car dès l'enfouissement c'est bien la terre - chose corporelle pour le droit - et les découpages territoriaux des fonds opérés par les juristes qui sont concernés. Le corps vivant est une personne pour le droit tandis que le corps mort intègre indirectement le régime des *bona* tout en étant la condition substantielle d'existence d'un *locus religiosus*, et alors même que les restes ne sont pas en eux-mêmes des *res religiosae* et qu'ils participent au caractère divin des Mânes⁵⁰, à qui les tombeaux sont abandonnés, dès l'inhumation⁵¹. Cependant, l'enveloppe corporelle agit par rayonnement en contaminant le *sepulchrum* (et/ou la terre qui le supporte), en fixant par là son statut définitif d'écrin du *corpus*. En tant que tels, ces lieux abritant les tombeaux faisaient l'objet d'une inaliénabilité dite relative⁵² : ils étaient bornés dans leur fonction funéraire dès l'ensevelissement d'un corps et soustraits à l'univers des échanges humains, du commerce, de l'appropriation en raison de leur affectation. Lorsqu'il s'agit d'analyser le contenu des sources juridiques, des auteurs comme Y. Thomas⁵³ et dans une moindre mesure N. Laubry⁵⁴, pensent qu'il n'est plus question de la prise en compte de tabou religieux ou de souillure. Il demeure indéniable que le droit opère un

⁴⁹ Ulp. D.11.7.2.5 : *Sepulchrum est, ubi corpus ossave hominis condita sunt. Celsus autem ait : non totus qui sepulturae destinatus est, locus religiosus, sed quatenus corpus humatum est.*

⁵⁰ Sur cette *derelictio* aux divinités, voir Gaius 2.4.

⁵¹ DE VISSCHER 1963, p. 52. *Contra* à tort SCIALOJA 1928, p. 197: « Che il cadavere potesse considerarsi come oggetto di rapporti giuridici patrimoniali, non si trova mai ammesso dalle fonti, salvo il caso della *noxae deditio*. Il cadavere era per se stesso una *res religiosa*, sottratto quindi alle disposizioni del diritto civile e protetto con sanzioni penale».

⁵² Sur la question complexe de l'inaliénabilité des tombeaux et de l'étendue du *locus religiosus*, voir PATURET 2006, pp. 185-238 (version courte) ; PATURET 2015 et DE VISSCHER 1963, pp. 56-59 ; 66-73.

⁵³ THOMAS 1991, p. 108-111.

⁵⁴ LAUBRY 2007, p. 158. L'auteur est beaucoup plus mesuré et relève avant tout une autonomie du discours juridique par rapport au discours religieux sans occulter la présence d'influences religieuses au sein du droit des tombeaux.

processus de rationalisation qui lui est propre et relève de sa nature même de régulateur raisonné des rapports humains. Je serais toutefois moins catégorique au sujet de l'étanchéité des règles juridiques par rapport aux normes religieuses et des tabous pour diverses raisons que je ne pourrai évoquer ici en totalité. La première résulte du fait que cette affirmation aboutirait à gommer toute présence religieuse, en tant qu'argument qui viendrait contrecarrer le *rigor iuris* et créer une solution juridique alternative à un litige. Or ceci est loin d'être le cas car de telles constructions argumentaires existent dans le droit funéraire sous la plume de prestigieux juristes à l'image de Papinien au D.11.7.43⁵⁵. Il était question dans ce texte d'évaluer la légitimité d'un nu-propriétaire ou d'un copropriétaire à rendre un lieu religieux en y enterrant un mort malgré l'opposition des ayants-droits sur la parcelle. Le juriste répond par l'affirmative et conclut en soulignant qu'il relève de l'utilité publique d'enterrer les morts. Il poursuit en indiquant que lorsqu'il s'agit de questions relatives à la religion comme c'est le cas ici, il faut passer par dessus la rigueur du droit car les intérêts de la *religio* sont supérieurs à tout autre. Il existe bien d'autres fragments où cette obligation morale d'inhumer les morts défendue par le préteur⁵⁶ - laquelle se comprend vis-à-vis des devoirs à rendre au défunt mais aussi au regard de la souillure causée par les corps non traités - vient tempérer la *stricta ratio* du droit : c'est le cas de l'ensevelissement dans un lieu public⁵⁷

⁵⁵ Papin. lib. 8 Quaes. D.11.7.43 : *Sunt personae quae, quamquam religiosum locum facere non possunt, interdicto tamen de mortuo inferendo utiliter agunt, ut puta dominus proprietatis, si in fundum cuius fructus alienus est mortuum inferat aut inferre velit : nam si intulerit, non faciet iustum sepulchrum, sed si prohibeatur, utiliter interdicto, qui de iure dominii quaeritur, aget. eademque sunt in socio qui in fundum communem invito socio mortuum inferre vult. nam propter publicam utilitatem, ne insepulta cadavera iacerent, strictam rationem insuper habemus, quae nonnunquam in ambiguis religionum quaestionibus omitti solet : nam summam esse rationem quae pro religione facit.*

⁵⁶ Ulp. D.11.8.1 pr. ; 11.8.1.1 ; 11.8.1.5 ; 11.8.1.7. Sur l'intensité du devoir de prendre soin des morts : SCHEID 1981, pp. 134-137.

⁵⁷ Gaius D.11.7.7 pr.

ou dans la propriété d'autrui⁵⁸, actes pour lesquels l'inhumant est peu sanctionné compte tenu de la portée de ses agissements. Deuxièmement, le vocabulaire présent au sein des sources juridiques offre des similitudes nettes avec celui employé dans le champ lexical de la souillure au sein de la littérature latine ; ce qui prouve que le droit s'est saisi directement des mots exprimant ce jeu d'oppositions sociales sans opérer systématiquement le processus de qualification conceptuelle et lexicale qui caractérise le procédé juridique. Prenons parmi d'autres l'exemple de l'adjectif *purus* qui désigne les lieux adjacents au sépulcre non contaminés par les restes, lesquels ont pu être sujets à controverse lorsque survenait un litige entre le périmètre affecté à la tombe et la place effectivement occupée par le corps⁵⁹. On constate que cet adjectif est employé de manière triviale dans un sens équivalent pour désigner la famille purifiée par le rite de la *porca praecidanea*⁶⁰ afin de préciser que la souillure est expurgée et qu'elle retrouve son état initial. Troisièmement et surtout, le fait que le corps, support par excellence de la souillure, soit un critère prédominant en droit pour constituer une sépulture : *Sepulchrum est, ubi corpus ossave hominis condita sunt*⁶¹ nous dit Ulpien qui s'appuie sur les dires de son prédécesseur Celse, en reprenant un principe déjà évoqué par Cicéron⁶². Ce corps conditionne tellement le statut du sol que lorsqu'il s'en trouve ôté en cas de *translatio* postérieure à l'inhumation⁶³, le lieu retrouve sa configuration originelle car vidé de la substance qui conditionne son statut d'exception. Ainsi, dans un jeu de correspondances propres à l'idéologie funéraire, la dépouille

⁵⁸ Ulp. D.11.7.8.2.

⁵⁹ Sur cette spécificité du terme par rapport à *profanus* qui désigne de manière plus générale les lieux dont il est établi qu'ils sont libres de toute religion, voir Paturet 2006, pp. 68-73 (version longue).

⁶⁰ Cic. *leg.* 2, 56-58.

⁶¹ Ulp. D.11.7.2.5 ; Marcian Dig.1.8.6.4 ; Macer D.11.7.31.1.

⁶² Cic. *leg.* 2, 22.

⁶³ Sur laquelle PATURET 2007 ; LAUBRY 2007.

exhumée reprend d'une certaine manière son statut originel de *corpus* non traité et peut polluer à nouveau les vivants ainsi que le confirme une constitution tardive de Constance ; laquelle indique que ceux qui violent les sépultures polluent les vivants⁶⁴. Et l'empereur va même jusqu'à sanctionner les juges négligents qui n'auraient pas réprimé ces contrevenants en les condamnant à la même peine que les violateurs présumés, à savoir vingt livres d'or⁶⁵. Cette mesure s'explique au regard de l'idéologie funéraire et religieuse, qui est liée à l'*utilitas publica* aux termes d'un *responsum* de Papinien évoqué plus haut⁶⁶. L'idée qui prédomine est que les vivants sont sur la terre et les morts en dessous. L'ordre doit être respecté. Toute inhumation effectuée sur un plan définitif assure le repos des morts et la main de l'homme ne doit pas venir le troubler, ce postulat ressort d'un *responsum* de Marcien au D.11.7.39⁶⁷.

Pour autant, une exhumation du corps est possible lorsque son intégrité est menacée ou si intervient une *justa causa*⁶⁸. Cependant, celle-ci ne peut

⁶⁴ CJ.9.19.4 pr. (a. 357) : *Qui sepulchra violant, domus ut ita dixerim defunctorum, geminum videntur facinus perpetrare : nam et sepultos spoliant destruendo et vivos polluunt fabricando....* La contamination naît également du réemploi des matériaux volés sur les tombeaux. La même idée est reprise au CT.9.17.4 Constantin (a 356 ou 357). Voir REBILLARD 2003, pp. 79-81. Pour l'auteur, il s'agit de réaffirmer les principes de l'idéologie funéraire romaine : p. 83 : « Ces lois sont en effet souvent la réponse donnée à une demande de confirmation des lois anciennes. Dans le cas de la violation de sépulture, la nouvelle sévérité des peines et la définition du crime spécifique de profanation des corps suffisent à expliquer la répétition des lois et l'inflation des justifications apportées ».

⁶⁵ CJ.9.19.3 (a. 349).

⁶⁶ D.11.7.43.

⁶⁷ D.11.7.39 : *Divi fratres edicto admonuerunt, ne justae sepulturae traditum, id est, corpus inquietetur. Videtur autem terra conditum, et si in arcula conditum hoc animo sit, ut non alibi transferatur. Sed arculam ipsam, si res exigat, in locum commodiorem licere transferre, non est denegandum.* Ce texte qui concerne la possibilité d'une *translation cadaveris* montre que la juste sépulture peut résulter du dépôt des restes humains dans une *arcula*. Il pourrait s'agir, dans ce texte, d'un vaste tombeau commun dont les *ollae* pouvaient être librement vendues ou données. Il pourrait également s'agir des fameuses tombes archaïques dites 'a pozzo' qui supposent la crémation du corps. Cf. DE VISSCHER 1963, p. 4 et p. 5, PL. 1 b.

⁶⁸ CJ.3.44.1 (a. 213) : *Si vi fluminis reliquiae filii tui continguntur, vel alia justa et necessaria causa intervenit, existimatione rectoris provinciae transferre eas in alium locum poteris.*

s'opérer, même si l'inhumant avait enterré dans le lieu d'autrui, sans l'autorisation du prince ou des Pontifes⁶⁹. L'effet direct de l'exhumation est d'ôter le corps de la *terra* donc d'en retirer la condition du caractère religieux, le *locus religiosus* reprend son statut initial et redevient pur. Cette exhumation devait forcément précéder une *translatio corporis*. D'après un texte des Sentences de Paul, le transfert devait s'opérer de nuit, d'où des contraintes techniques et une distance nécessairement limitée à quelques kilomètres⁷⁰, et s'accompagner des sacrifices d'usage⁷¹. La nature de ces derniers est délicate à cerner et il s'agirait vraisemblablement d'un *piaculum operis faciundi* effectué en l'honneur des Mânes. J'aurais tendance à les rapprocher d'une fête commémorative des morts comme celle des *parentalia* ou peut-être d'une *parentatio* car il ne s'agit pas ici de refaire complètement des funérailles qui ont déjà eu lieu, le caractère inconditionnel des *parentalia* semblant plus compatible avec le caractère imprévisible de la *translatio corporis* postérieure à l'*illatio*⁷².

4. CONCLUSIONS

Le droit funéraire n'est certes pas un mode d'expression direct des souillures qui occupent l'idéologie funéraire romaine car il fait intervenir en

⁶⁹ Ulp. D. 11.7.8 pr. Sans qu'il soit permis de dire si cette autorisation est alternative ou cumulative.

⁷⁰ La *Lex Libitina Puteolana* I, 14 propose un ' forfait tarifaire ' pour un rapatriement dans un rayon de cinq milles autour de la colonie. L'hypothèse d'un rayon d'action maximal de vingt milles (qui correspondrait à quatre fois la distance de base et au total, à une journée de travail pour les employés) semblerait assez plausible. Ce calcul est basé sur l'évaluation d'Ulpien *lib. 2 ed.* au D.50.16.3 *Itinere faciundo vingiti milia passuum in dies singulos peragenda...*

⁷¹ PS.1.21.1 *Ob incursam fluminis, vel metum ruinae, corpus jam perpetuae sepulturae traditum, solemnibus redditis sacrificiis, per noctem in alium locum transferri potest.*

⁷² PATURET 2007, pp. 366-368.

partie une rationalisation juridique qui aménage les vues sociales et se détache de la réaction brute éprouvée face au tabou. Il en découle toutefois expressément car il n'est ni plus ni moins, et ce malgré son aspect technique, qu'une construction culturelle au même titre que la souillure, donc une représentation culturelle d'une autre représentation culturelle. Il n'est pas rare que les historiens du droit mettent en évidence l'exception de leur champ d'étude pour le préserver mais il faut bien veiller à ne pas le désenclaver de sa trame contextuelle pour en faire un seul objet institutionnel. Le droit en tant que discipline historique n'est rien de plus qu'une partie de l'histoire sociale et des mentalités où se manifeste la spécificité d'un discours ou d'une logique, rien de plus. Et ceci est encore plus vrai sur des sujets à très forte connotation sociétale comme le trépas. On peut reconnaître avec Y. Thomas que « le droit romain fut un formidable outil pour gérer la mort sur le terrain des affectations patrimoniales, c'est-à-dire pour passer de la religion à quelque chose d'autre »⁷³. Certes, mais convertir en partie la religion des morts en un régime juridique de droit des biens n'aboutit pas à la vider de sa substance mais à opérer une simple transcription juridique qui a d'ailleurs ses limites et qui n'aboutit pas à gommer toute présence religieuse. Des termes non juridiques tels *sacrificium*, *piaculum*, *purus*, *religiosus*, *sacrum*, *profanus*, *terra* (non en tant que découpe juridique mais en tant que contenant symbolique idéalisé de tous les morts) ainsi que toute la casuistique relative aux transferts de corps montrent la présence d'un substrat religieux qui lui-même intègre la notion de souillure comme pour montrer que les représentations mentales se diffusent dans tous les domaines de la régulation sociale parmi lesquels le droit occupe une place de premier ordre.

⁷³ THOMAS 1991, p.112.

BIBLIOGRAPHIE

ALLARA 1994 : A. Allara, *Le traitement du cadavre et la tombe dans l'occident romain du II^{ème} siècle avant notre ère au II^{ème} siècle de notre ère (sources littéraires)*, thèse EHESS, Paris 1994.

ALLARA 1995 : A. Allara, *Corpus et cadaver, la gestion d'un nouveau corps* dans F. Hinard-M. F. Lambert (éds.), *La mort au quotidien dans le monde romain*, De Boccard, Paris 1995, pp. 69-79.

BELAYCHE 1995 : N. Belayche, *La neuvaine funéraire à Rome ou la « mort impossible »* dans F. Hinard-M. F. Lambert (éds.), *La mort au quotidien dans le monde romain*, De Boccard, Paris 1995, pp. 155-169.

BENVENISTE 1946 : E. Benvéniste, *Noms d'agents et noms d'action en indo-européen*, Adrien Maisonneuve, Paris 1948.

BLONSKI 2015 : M. Blonski, *Corps propre et corps sale chez les Romains*, dans F. Gherchanoc (éd.) *L'histoire du corps dans l'Antiquité : bilan historiographique. Dialogues d'histoire ancienne, supplément, 14*. Presses universitaires de Franche-Comté, Institut des sciences et techniques de l'Antiquité, Besançon 2015, pp. 53-82.

CAVILLE 2014 : J. Ph. Cavaille, *L'essentiel de la culture générale*, Gualino, Paris 2014.

CARBONNIER 2004 : J. Carbonnier, *Sociologie juridique*, Presses universitaires de France, Paris 2004 (2^e éd.).

CUQ 1877-1919 : E. Cuq, s.v. « Funus », in C. Daremberg- E. Saglio E.-Pottier, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, tome 2, partie 2, Hachette, Paris 1877-1919, pp. 1367-1409.

DESCHAMPS 1995 : L. Deschamps, *Rites funéraires de la Rome républicaine* dans F. Hinard-M. F. Lambert (éds.), *La mort au quotidien dans le monde romain*, De Boccard, Paris 1995, pp. 171-180.

DE VISSCHER 1963 : F. De Visscher, *Le droit des tombeaux romains*, Giuffré, Milano 1963.

DOUGLAS 1971 : M. Douglas, *De la souillure. Essais sur les notions de pollution et de tabou*, François Maspéro, Paris 1971 (trad. A. Guérin).

ERNOUT-MEILLET 1951 : A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Klincksiek, Paris 1951 (Paris 2001 pour un retraitage de la 4^e édition augmentée d'additions et de corrections par Jacques André).

FRASCHETTI 1994 : A. Frascetti, *Rome et le Prince*, Belin coll. « L'Antiquité au présent », Paris 1994, (trad. V. Jolivet, éd. originale *Roma e il principe*, Laterza, Roma-Bari 1990).

GIRARD 1977 : P. F. Girard, *Les lois des Romains*, tome 2 des *Textes de droit romain*, 7^e Édition par un Groupe de Romanistes des Textes de Droit Romain, Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Camerino, XII, Paris et Napoli 1977.

GONNET 1984 : H. Gonnet, *Remarques sur un geste du roi hittite lors des fêtes agraires*, « Hethitica », 4, 1981, pp. 79-94.

LAUBRY 2007 : N. Laubry, *Le transfert des corps dans l'empire romain : problèmes d'épigraphie, de religion et de droit romain*, « MEFRA » 119 (1), 2007, pp. 159-188.

LEMAIRE 2009 : M. Lemaire, *Les sillons de la souffrance. Représentations du travail en pays sénoufo (Côte d'Ivoire)*, Maison des Sciences de l'Homme, Paris 2009.

LEMOSSÉ 1991 : M. Lemosse, *Mort et lustratio, à propos de Dion Cassius 54, 28, 3*, dans *Études romanistiques, Annales de la faculté de droit et de science politique de l'université d'Auvergne*, 26, Clermont-Ferrand, 1991, pp. 81-86 (= « TR », 36, 1968, pp. 519-524).

LENNON 2014 : J. Lennon, *Pollution and Religion in Ancient Rome*, Cambridge University Press, Cambridge 2014.

MAURIN 1984 : J. Maurin, *Funus et rites de séparation*, « AION (archeol.) » 6, 1984, pp. 191-208.

MICHEL 1998 : *Synthèses romaines. Langue latine - Droit romain - Institutions comparées*, Latomus, Bruxelles 1998.

MRSICH 1979 : T. Q. Mrsich, *Mantzipationsgestus und Altertumswissenschaft*, « ZSS, R. A. » 96, 1979, pp. 272-289

PARKER 1983 : R. Parker, *Miasma, Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Clarendon Press, Oxford 1983.

PATURET 2005 : A. Paturet, *Iura sepulchrorum et contingences sociales, la translatio antérieure à l'illatio rituelle*, dans P. Ganivet (éd.), *Identités, marginalités ou solidarités. Droits et histoire des personnes*, Université d'Auvergne, Clermont-Ferrand 2005, pp. 232-255.

PATURET 2006 : A. Paturet, *Iura sepulchrorum : la sépulture en droit romain classique*, thèse de doctorat, Clermont-Ferrand 2006, (version longue 1007 pp. ; version courte : Clermont-Ferrand 2007, 650 pp.).

PATURET 2007 : A. Paturet, *Le transfert des morts dans l'Antiquité romaine : aspects juridiques et religieux*, « Revue Internationale des Droits de l'Antiquité » 54, 2007, pp. 349-378.

PATURET 2012 : A. Paturet, *Funérailles publiques et sépulture privée : le paradoxe de la mort dans l'ancienne Rome*, « Acta Iassyensia Comparationis », *Ritura de trecere/rite of passage/rites de passage*, 10, 2012, pp. 22-29.

PATURET 2015 : A. Paturet, *Eschatologie et rupture spatiale dans l'ancienne Rome : quelques remarques sur l'identification du locus religiosus chez les juristes de l'Empire* in M. De Béchillon-P. Voisin (éds.), *L'espace dans l'Antiquité*, série « Actes Université Paris 1 Panthéon Sorbonne », Paris 2015, pp. 115-126.

REBILLARD 2003 : E. Rébillard, *Religion et sépulture. L'église, les vivants et les morts dans l'Antiquité tardive*, Éditions de l'EHESS, Paris 2003.

RICOEUR 1960 : P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, Editions Aubier Montaigne, Paris 1960.

ROZIN-FALLON 1987 : P. Rozin-A. E. Fallon, *A Perspective on Disgust*, « Psychological Review » 94/1, 1987, pp. 23-41.

RUDHART 1990 : J. Rudhart, *Remarques sur le geste rituel, le sens qu'il paraît impliquer et les explications que l'on en donne*, in A. M. Blondeau-K. Schipper (dir.), *Essais sur le rituel. I. Colloque du centenaire de la section des sciences religieuses de l'EPHE*, Peeters, Louvain-la-Neuve-Paris 1990, pp. 1-13.

SCHEID 1981 : J. Scheid, *Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine*, in *Le délit religieux dans la cité antique. Actes de la table ronde de Rome (6-7 avril 1978)*, École française de Rome (coll. EFR 48), Roma 1981 pp. 117-171.

SCHEID 1984 : J. Scheid, *Contraria facere : renversements et déplacements dans les rites funéraires à Rome*, « *AION (archeol.)* » 6, 1984, pp. 1462.

SCHEID 1998 : J. Scheid, *La religion des Romains*, Armand Colin, Paris, 1998.

SCIALOJA 1928 : V. Scialoja, *Teoria della proprietà nel diritto romano*, 1, Anonima Romana Editoriale, Roma 1928,.

THOMAS 1999 : Y. Thomas, *Corpus aut ossa aut cineres. La chose religieuse et le commerce*, « *Micrologus* » 7, *Il cadavere*, 1999, pp. 73-112.

VIDAL 1992 : M. Vidal (éd.), *Incinérations et inhumations dans l'Occident romain aux trois premiers siècles de notre ère*, Actes du Colloque international de Toulouse-Montréjeau, IV^e Congrès archéologique de Gaule méridionale, 7-10 octobre 1987, Association pour la promotion du patrimoine archéologique et historique en Midi-Pyrénées, Toulouse 1992.

VAN GENNEP 1943 : A. Van Gennep, *Manuel de folklore français contemporain*, Tome 1, *Introduction générale et première partie, Du berceau à la tombe*, Picard, Paris 1943.

VOISIN 2005/1 : J. L. Voisin, s.v. « Culte funéraire romain », in J. Leclant (éd.), *Dictionnaire de l'Antiquité*, Presses universitaires de France, Paris 2005, pp. 947-948.

VOISIN 2005/2 : J. L. Voisin, s.v. « Mort (Rome) », in J. Leclant (éd.), *Dictionnaire de l'Antiquité*, Presses universitaires de France, Paris 2005, p. 1462.