

ARNAUD PATURET
École Normale Supérieure, Paris

Funérailles publiques et sépulture privée : le paradoxe de la mort dans l'ancienne Rome

Public Funerals and Private Grave: the Death Paradox in Ancient Rome

Keywords : death rituals; burial; public spaces; private spaces; law; Rome; Antiquity.

Abstract: In Roman classical Antiquity, rites of passage about death implied an inevitable interaction with public places. At the moment of the funeral, the *pompa funebris* marched across the city to the *forum*, and the *laudatio* – famous discourse delivered in honor of the deceased in front of the citizens – used to be a longstanding element of *mores maiorum*. These rituals often remained part of a statement and legitimization of the *nobilitas* power, but they could also be an opportunity for the crowd (*populus*) to burst into a violent demonstration against the aristocratic order. Despite the public and collective dimension of the funeral ritual, dead bodies could not, with very few exceptions, be buried freely in public land. However, Law was not an exact science, based on rigid deductions, in these cases. Violators of this prohibition were not subject to severe repression for two reasons. On one hand, Roman jurists tried to consider the notion of *dolus* in their decisions. As a consequence, the absence of fraud could sometimes lead to the absolution of the guilty. On the other hand, these illegal burials still showed the *pietas* of those who had completed the last respects to a corpse, because Roman funerary ideology, including *causa religiosis* and *humanitas*, commanded not to produce *insepulti*.

I. Dans les pages qui suivent, je me propose d'examiner certains aspects du rapport existant dans l'ancienne Rome entre l'espace public, que j'envisagerai autant dans sa dimension territoriale (*loca publica*) que du point de vue des entités humaines qui composent la *civitas* (*populus*), et les lieux privés à l'occasion d'un phénomène générateur de nombreuses contraintes sur les plans sociétaux, religieux et juridiques, à savoir : la mort. La cérémonie funéraire est le dernier rite de passage pour l'homme¹ et participe d'un système dynamique contribuant à la réalisation d'un but déterminée². Le soin apporté au rituel a pour but essentiel d'établir chacun à la place : les vivants d'un côté et les morts de l'autre. Cette scission s'explique par le caractère fondamental que la société romaine attribue aux trépassés : le mort est la source d'une souillure inextricable³ et les rites funéraires intègrent cette phobie éprouvée par les vivants. Dès l'instant du décès, les gestes et les attitudes s'organisent autour du défunt afin de préparer sa seconde existence⁴.

Le monde romain ne connaissait pas de grandes déités dédiées à la survie des décédés⁵ puisque les dieux des défunts appelés Mânes étaient modestement incorporés au panthéon familial et non à celui des divinités publiques. La mort ne produisait rien d'autre qu'un déplacement de l'âme et du corps vers le tombeau⁶, et pourtant le culte funéraire avait une place significative au sein du

¹ Sur la question des rites de passage, il faudra se référer aux ouvrages suivants : A. Van Gennep, *Rites de passage*, Paris, 1909 ; R. Hertz, *Mélanges de sociologie religieuse et de folklore*, Paris, 1928 ; M. Izard-P. Smith, *La fonction symbolique, essai d'anthropologie*, Paris, 1979. D'une manière générale, les sources juridiques (par ex. D. 1, 8, 6, 4 ; 11, 7, 2, 5 ; 11, 7, 2, 7 ; 11, 7, 2, 8 ; 11, 7, 4 ; 11, 8, 5, 1 ou GI. 2, 6) mettent l'accent sur cette idée de transformation qui change le *locus purus* en *locus religiosus* avec l'introduction du défunt dans la terre.

² Dans un sens assez général, voir L. V. Thomas, *Rites de mort*, Paris, 1985, p. 9-10.

³ G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Paris, 1966, p. 367 ; K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, Munich, 1960, p. 100.

⁴ La croyance romaine à une forme de survie après la mort se retrouve chez Cicéron, *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. *Servius, Aen.*, 6, 653. C'est peut-être à cette manière d'envisager la survie dans la mort qu'il faut attribuer la réprobation éprouvée par les Romains au sujet de la privation de sépulture.

⁵ Cf. J. L. Voisin, *Mort (Rome)*, in J. Leclant (dir.), *Dictionnaire de l'Antiquité*, Paris, 2005, p. 1462.

⁶ D'après J. L. Voisin, *Le muet et le bavard* in F. Hinard (dir.), *La mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain*, Caen, 1987, p. 254 « La mort n'est rien si ce n'est une dernière action qui s'inscrit dans le droit fil d'une vie ». La croyance romaine à une forme de survie après la mort se retrouve chez Cicéron, *Tusc.* 1, 22.

paganisme¹. Dès l'instant du décès, les gestes et attitudes s'organisaient autour du défunt lors de minutieux rituels². Alors même que s'affirmait la souffrance psychologique des proches, cet incident individuel générait une activité communautaire ostentatoire. Loin de renvoyer seulement à la sphère de l'intime et du privé, la mort composait un événement public en particulier lorsqu'il s'agissait d'un *funus publicum* ou *indictivum*, c'est-à-dire de funérailles solennelles (par opposition aux cérémonies sans « pompe³ ») annoncées par le *praecor*⁴ (crieur public) et auxquelles le peuple était convié.

La *pompa funebris* était le rituel funèbre planifié par les familles de la *nobilitas* en l'honneur du disparu. Le relief d'Amiternum⁵ suggère que le mort fût porté accoudé, la tête en avant et il pouvait également s'offrir aux regards en position verticale⁶. La lente procession rassemblait un grand nombre d'individus comprenant la famille, les amis, esclaves et affranchis du décédé, dans un cortège bruyant mêlant les lamentations monotones des pleureuses aux mélodies des flûtes ou des cuivres. Le défunt était revêtu des *insignia* caractéristiques de la haute magistrature et précédé des faisceaux correspondants d'après l'historien grec Polybe⁷. Il s'agissait de baguettes faites de bouleau⁸ ou d'orme⁹, liées en forme de cylindre contenant une hache en son centre, et portées par des licteurs devant les magistrats supérieurs de Rome pour symboliser leur *imperium*. Un excellent exemple de cette procédure intervint lors des célèbres funérailles de Sylla décrites par Appien¹⁰. La tête de la procession était occupée par les mimes parés des masques de cire représentant les ancêtres familiaux¹¹ et ornés des insignes caractéristiques des charges exercées jadis par ces derniers. Un soin

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. *Servius, Aen.* 6, 653.

¹ Pour une synthèse au sujet du culte romain rendu aux morts, voir J. L. Voisin, *Culte funéraire romain*, in J. Leclant (dir.), *Dictionnaire op. cit.* p. 947-948.

² Les rites funéraires romains et la religion des morts ont fait l'objet de contributions largement documentées. Voir parmi d'autres, et sans prétendre à l'exhaustivité, l'exposé d'E. Cuq, *Funus* in C. Daremberg-E. Saglio-E. Pottier, *DAGR*, Paris, 1877-1919 ; t. 2, partie 2, p. 1386-1402. Les différentes phases mises en évidence par l'auteur sont les suivantes : 1°/ Les derniers adieux, 2°/ *oculos condere*, 3°/ *conclamatio*, 4°/ *Unctura*, 5°/ Habillage du mort, 6°/ Le dépôt de la couronne sur la tête du mort, 7°/ Le denier de Charon, l'usage commandait de déposer une obole dans la bouche du défunt pour payer le passage aux enfers, 8°/ L'exposition du corps. La cérémonie des funérailles comprend trois phases distinctes : 1°/ Le transport de la chambre mortuaire au bûcher ou au tombeau, 2°/ *L'humatio*, 3°/ les rites purificateurs. Voir aussi F. Fabbrini, *Res divini iuris*, in *NNDI*, 15, Turin, 1968, p. 526-527 ; J. Scheid, *Contraria facere : renversements et déplacements dans les rites funéraires*, in *AION (archeol.)*, 6, 1984 p. 117-139, ce travail concerne l'analyse de l'expiation familiale pour « racheter » la souillure causée par le mort à la *familia* ; cf. une synthèse du même auteur dans *La religion des Romains*, Paris, 1998, p. 67 et 138-140 ; J. Maurin, *Funus et rites de séparation* in *AION op. cit.*, p. 191-208. Ce dernier essai met en évidence le fait que les rites forment un ensemble cohérent marqué par une tension émotionnelle intense, une sorte de vide social dans lequel la séparation d'avec le défunt n'est pas assumée.

² Sur les pompes funèbres et l'enlèvement du cadavre, cf. J. C. Dumont, *L'enlèvement du cadavre*, in F. Hinard-M. F. Lambert (dir.), *La mort au quotidien dans le monde romain*, Paris, 1995, p. 181-187.

³ À l'image des funérailles de Britannicus évoquées par Suétone, *Nér.* 33, 6.

⁴ Cicéron, *Prov. Cons.* 19, 45 ; *Leg.* 2, 24 ; Festus, p. 94 L.

⁵ Cf. R. Bianchi-Bandinelli, *Rome. Le centre du pouvoir*, Paris, 1969, p. 59, fig. 60-61.

⁶ Polybe, *Hist.* 6, 53, 1.

⁷ Polybe, *Hist.* 6, 53, 8.

⁸ Plin., *Hist. Nat.*, 26, 30.

⁹ Plaut., *Asin.* 3, 2, 29 ; 2, 3, 74.

¹⁰ Appien, *B. C.* 1, 12, 105.

¹¹ Sur ce thème, voir en premier lieu l'exposé de K. Schneider, in *PWRE*, 9/1, 1916, col. 1098 et plus récemment H. Flower, *Ancestors Masks and Aristocratic Power in Roman Culture*, Oxford, 1996. Dans son ouvrage sur la noblesse impériale, C. Badel, *La noblesse de l'Empire romain. Les masques et la vertu*, Paris, 2005, p. 115-116, montre que cette pratique tomba en désuétude vers le milieu du 2^e s. n. è. Par ailleurs, l'*imago* n'a pas une vocation exclusivement funéraire, elle était parfois réalisée du vivant de l'individu, ce qui renforce son caractère d'insigne politique, de fonction civique. Elle était conservée à l'intérieur du *pomerium* et non expulsée comme le cadavre (cf. p. 115).

tout particulier était apporté au choix des individus et des tenues¹ : les *imagines* étaient portées par des figurants dont l'allure corporelle rappelait celle de ceux qu'ils incarnaient². Au sein de cette fiction, tous les protagonistes sont présentés en mouvement : la pompe mettait artificiellement en scène des héros civils présentés vivants qui incarnaient des modèles personnifiés, dont on rappelait la mémoire³ pour provoquer l'émoi populaire. Le *ius imaginum* représentait l'image glorieuse de la noblesse éternelle⁴, celle qui ne meurt jamais car ses ancêtres sont périodiquement revivifiés.

Un moment crucial de la cérémonie était consacré à la *laudatio funebris*, le discours solennel prononcé en l'honneur du défunt qui prenait le relais rhétorique de la représentation visuelle propre à la *pompa*⁵. Le peuple s'y joignait dans le cadre solennel de *contiones*⁶, réunions provoquées par l'appel d'un héraut, sur ordre d'un magistrat ou d'un prêtre public⁷. Cette harangue s'inscrivait dans une longue tradition de construction du pouvoir, à l'initiative de l'élite oligarchique, par le biais d'une communication émotionnelle destinée à resserrer la fibre patriotique et à maintenir un sentiment populaire d'admiration à l'égard des puissants. Le rassemblement était symboliquement conduit au *Forum*, lieu public par excellence qui constituait le cœur de la cité romaine et de ses enjeux. Le corps du trépassé était hissé sur les *Rostra*, près de la *Lapis Niger* sur le *Comitium*, là où se situait la fameuse tribune servant aux magistrats et orateurs pour s'adresser à la foule. Un fils du défunt ou un autre de ses parents était alors convié à retracer la *fama* et la *gloria* du mort⁸. Les vertus cardinales étaient mises en avant comme en témoigne un passage de Pline l'Ancien au sujet de l'oraison funèbre prononcée en 229 av. J. C. par Quintus Caecilius Metellus en l'honneur de son père Lucius, consul en 251 et 247, *Pontifex Maximus* à partir de 243 et héros de la première guerre punique. Le disparu avait manifesté au cours de sa vie les dix plus grandes qualités qui puissent être données à un Romain⁹, lesquelles furent énumérées par ordre chronologique et fonctionnel¹⁰, pour insister sur les activités en rapport avec les plus hautes missions de la République. On commence avant tout par l'apprentissage de la guerre (*primarium bellatorem*) comme pour signaler que dans la distinction sexuée primordiale des rôles dans la société romaine, l'homme est avant tout un guerrier actif. L'*orator* vient en seconde place entre le *bellator* et l'*imperator*, avant la dignité de sénateur. Le laudateur poursuivait généralement l'oraison en évoquant successivement les succès et les exploits de tous ceux dont les images étaient présentes.

La signification politico-sociale de ce rituel demeurait claire. La cité magnifiait un ultime salut à ceux qui l'avaient dignement servie et tout l'enjeu de l'oraison funèbre était de faire basculer l'émotion privée dans la sphère publique : le deuil n'était plus seulement familial mais désormais national¹¹. Par ailleurs, l'exposé du laudateur matérialisait aussi, par son contenu et à travers la mise en valeur des vertus du mort, le gouffre social séparant le simple *populus* des hommes éminents issus de l'élite romaine. Il s'agissait donc d'une part de renforcer le sentiment d'appartenance de chaque citoyen à la *civitas* par le biais d'une communion émotionnelle, tout autant que de réaffirmer l'hégémonie de la noblesse en évoquant la très haute valeur des héros bienfaiteurs de la patrie qui en faisaient partie¹². Un tel enjeu imprégnait pareillement les discours des triomphateurs qui rappelaient

¹ Polybe, *Hist.* 6, 53, 6-7.

² Lesquels revêtaient par exemple une toge bordée de pourpre s'ils représentaient un consul ou un préteur. Le vêtement était tout de pourpre s'il s'agissait d'un censeur et même brodé d'or si l'individu incarné avait reçu le triomphe.

³ Cet aspect a été mis en évidence par E. Flaig, *Pompa funebris. Concurrence des nobles et mémoire collective dans la République romaine*, in *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2004/4, 154, p. 74-79.

⁴ Polybe, *Hist.* 6, 53, 10.

⁵ Sur ces aspects, voir M. Bettini, *Antropologia e cultura romana*, Rome, 1986.

⁶ Cf. Cicéron, *De Orat.* 2, 84, 341 ; D. Hiebel, *Rôles institutionnel et politique de la contio sous la République romaine (287 avant J. C.-49 avant J. C.)*, thèse droit, Paris II, 2004, p. 337-353.

⁷ Festus, p. 37 L.

⁸ Polybe, *Hist.* 6, 53, 1-2.

⁹ Pline, *Hist. Nat.* 7, 45.

¹⁰ Sur ce point, se reporter à l'analyse de A. Michel, *Les rapports de la rhétorique et de la philosophie dans l'œuvre de Cicéron. Recherches sur les fondements philosophiques de l'art de persuader*, Paris, 2003, p. 8.

¹¹ Polybe, *Hist.* 6, 53, 3.

¹² Polybe, *Hist.* 6, 54, 2.

au fond la capacité sans pareille de la *nobilitas* à conduire la *res publica*. Mais ce mécanisme institutionnel bien rodé pouvait à l'occasion aboutir à un dénouement fortuit défavorable aux puissants. Par exemple, au tout début de l'an 52 av. J. C, lors des funérailles de Clodius après que ce dernier fut assassiné par Milon, la foule encouragée par les harangues séditeuses de Salluste et de Q. Pompeius Rufus arriva à détourner le rituel funéraire à son profit pour en faire une démonstration violente contre l'ordre aristocratique¹. Au cours de ce *funus* mouvementé², le corps du démagogue fut emmené au milieu du palais Hostilien. Un bûcher fut constitué avec les bancs des tribunes et les registres. Le feu qui consuma la dépouille réduisit en cendres l'édifice ainsi que la basilique Porcia. Les mêmes désordres s'observèrent plus tard au moment des funérailles de César³ en mars 44 av. J. C. lorsqu'Antoine, alors consul, prononça sa *laudatio* suivant l'usage. Voyant le peuple ému par ses propos, il excita encore sa compassion en exhibant la robe percée de coups et ensanglantée du dictateur démocrate⁴, pour attester le grand nombre de blessures qu'il avait reçues. Dès ce moment, les uns criaient qu'il fallait exterminer les meurtriers⁵ tandis que d'autres arrachaient les bancs et les tables des boutiques, puis en firent un tas afin de dresser un grand bûcher sur le *Forum*, sur lequel ils laissèrent le corps du défunt se consumer. Ils tentèrent également d'incendier les demeures des conjurés responsables de sa mort à l'aide de tisons ardents prélevés lors de l'incendie de la Curie.

Pour l'essentiel, il faut rappeler que ces cérémoniaux viennent en sus des exigences religieuses, lesquelles prescrivent que le corps soit enseveli dans une juste sépulture comme le narre incidemment Cicéron : « on rend le corps à la terre et, ainsi déposé, c'est en quelque sorte le voile d'une mère qui le recouvre⁶ ». Cet endroit de la *terra mater* au sein duquel le corps jouit du repos⁷ était un *locus religiosus*⁸ (lieu religieux) qui faisait l'objet de certaines incapacités légales. L'inaliénabilité relative qui frappe l'endroit de l'enfouissement n'est rien d'autre qu'une rationalisation juridique de la dédicace d'un lieu privé, opérée au profit des dieux Mânes à qui les tombeaux font juridiquement l'objet d'une *derelictio* (abandon) d'après Gaius⁹. En réalité, c'est au moment de la mise en terre que les divinités, et notamment la déesse Cérès, seront honorées lors du sacrifice de la *porca praesentanea*¹⁰ qui purifiait la famille *funesta* (ou *funestata*) souillée par la mort d'un de ses membres. L'ensevelissement provoque une rupture lors de laquelle le décédé glisse de la présence à l'absence. Il était fictivement exhibé comme un personnage « vivant » lors du simulacre de la *pompa* et de l'oraison funèbre. De plus, la valeur politique et pédagogique du message dispensé repousse l'idée de mort car les valeurs portées par les disparus doivent permettre de construire l'existence à venir. En revanche, l'insertion dans la tombe fait disparaître matériellement l'individu qui se trouve intégré dès lors « à l'anonymat et à l'uniformité du monde des esprits¹¹ ». Alors qu'il s'agit d'octroyer une part d'espace au défunt, un paradoxe apparaît : la mort entretenait jusque-là un lien solide avec la

¹ Cf. G. S. Sumi, *Power and Ritual : the Crowd at Clodius' Funeral*, in *Historia*, 46, 1997, p. 80-102. Pour un exposé de l'avis de Cicéron vis-à-vis de cet épisode, cf. G. Achard, *Pratique rhétorique et idéologie politique dans les discours « Optimates » de Cicéron*, Leyde, 1981, p. 310-311 ; du même auteur : *Ratio popularis et funérailles*, in *LEC*, 1975, p. 171-173 et 177-178.

² Appien, *B. C.* 2, 3, 21.

³ Voir les récits de Suétone, *Cés.* 84 ; d'Appien, *B. C.* 2, 148 et celui, plus détaillé, de Nicolas de Damas, *Vie d'Aug.* 58-107, cf. F. Jacoby, *Fragmenten der griechischen Historiker (FgrHist)*, Zweiter Teil, A, 64-105, Nikolaos von Damaskus, Leyde, 1961, au sujet de son assassinat.

⁴ Pour reprendre l'apparente l'oxymore du titre de l'ouvrage de L. Canfora, *Jules César, le dictateur démocrate*, Paris, 2001.

⁵ D'après Suétone, *Cés.* 85, 1, Le tribun Helvius Cinna, pris par erreur pour Cornelius, auteur la veille d'un discours véhément contre César, fut tué dans le tumulte et vit sa tête exposée au bout d'une pique.

⁶ Cicéron, *Leg.* 2, 24.

⁷ Pliny le jeune, *Ep.* 7, 27.

⁸ Ulpien au D. 11, 7, 2, 5.

⁹ Gaius, 2, 7 *Sacrae sunt quae diis superis consecratae sunt ; religiosae quae diis manibus relictiae sunt* ; trad : « Sont sacrées les choses qui sont consacrées aux dieux supérieurs ; sont religieuses celles qui sont abandonnées aux dieux Mânes ».

¹⁰ Cf. Festus p. 296-298 L. ; sur ce sacrifice, J. Scheid, *Contraria op. cit.*, p. 129.

¹¹ N. Belayche, *La neuvaine funéraire ou la mort impossible* in F. Hinard-S. Lambert (dir.), *La mort op. cit.*, p. 163.

res publica, le *populus* voire les *loca publica* de la cité ; or la sépulture ne pouvait absolument pas s'ériger sur le territoire public.

II. L'interdiction d'ensevelir dans un *locus publicus* pourrait trouver sa source dans une prohibition plus ancienne, attestée à Rome pendant plus de neuf siècles, de la loi des XII Tables aux Constitutions tardo-antiques des empereurs Gratien, Valentinien et Théodose, suivant laquelle il n'était pas permis d'enterrer des cadavres *in urbe*. Cet empêchement se justifiait pour des motifs d'hygiène¹ et surtout pour des raisons religieuses². Certes la mort est familière mais dans l'idéologie romaine populaire, le caractère essentiel attribué au cadavre est de souiller les vivants. Son contact ou sa vue rendait impur un magistrat ou un prêtre, on séparait donc le monde des vivants de celui des morts³. La première mention précise de l'impossibilité de fonder un tombeau sur l'espace public émane du droit pontifical ainsi que le rapporte Cicéron :

« *Sed ut in urbe sepeliri lex vetat, sic decretum a pontificum collegio non esse jus in loco publico fieri sepulcrum* ⁴ »

Trad : « Mais comme la loi interdit d'ensevelir dans la ville, le collège des Pontifes a de même ordonné par décret qu'on n'aurait pas le droit de choisir un lieu public pour sépulture ».

Et l'orateur de poursuivre un peu plus loin :

« ...statuit enim collegium locum publicum non potuisse privata religione obligari. »

Trad: « le collège des Pontifes déclara en fait qu'un lieu public n'avait pu être obligé par la religion privée ».

Il convient de préciser que cette ultime affirmation s'inscrivait dans un contexte particulier. La difficulté ne provenait pas directement de l'existence des tombes sur un lieu public mais surtout du fait que ces dernières étaient précisément situées à l'endroit où il était question d'édifier un temple. L'emploi de la formule négative comprenant le verbe *posse* à l'infinitif parfait (*non potuisse*) semble témoigner d'une forme d'embarras des pontifes face à la situation car le décret fut pris une fois que le lieu eût été choisi et assaini, de manière rétroactive.

La défense d'enterrer un mort dans un lieu public s'exprime, à l'époque sévérienne, dans un *responsum* d'Ulpien qui évoque la sanction encourue par le contrevenant :

Ulpien *lib. 25 ed. D.* 11, 7, 8, 2 « *Si in locus publicus usibus destinatum intulerit quis mortuum, praetor in eum iudicium dat, si dolo fecerit et erit extra ordinem plectandus, modica tamen coercitione : sed si sine dolo, absolvendus est* ».

Trad : « Si quelqu'un a enseveli un mort dans un lieu destiné à l'usage public, le préteur donne une sentence envers lui, s'il a agi par dol, il sera aussi puni extraordinairement, cependant avec un châtement modéré : mais s'il n'y a pas dol, il est absous ».

La prohibition est réciproquement confirmée par un passage des *Institutes* de Gaius indiquant que l'ensevelissement est un acte de volonté opéré à l'initiative du propriétaire d'un fonds privé :

Gaius 2, 6 « *Religiosum uero nostra voluntate facimus mortuum inferentes in locum nostrum, si modo eius mortui funus ad nos pertineat* ».

Trad : « Mais nous le (il est question du sol, cf. Gaius 2, 5) faisons religieux par notre volonté, en ensevelissant un mort dans notre lieu, si la cérémonie des funérailles nous revient ».

Le texte d'Ulpien fait explicitement allusion à un lieu destiné à l'usage public. Du point de vue procédural, ceci explique l'intervention directe du magistrat et la non-délivrance de l'*actio in factum*

¹ J. Bodet, *Graveyards and Groves*, Cambridge, 1994, p. 34-38.

² Cf. par exemple PS. 1, 21, 2.

³ A. Dubourdiou, *Culte des morts (Rome)*, in J. Leclant (dir.), *Dictionnaire op. cit.*, p. 600. L'interdiction d'ensevelir *in urbe* s'inscrit dans l'ensemble des attitudes à tenir devant la mort. Au sujet de ces dernières, le livre de J. Prieur, *La mort dans l'Antiquité romaine*, Paris, 1986, opère une solide mise au point.

⁴ Cicéron, *Leg.* 2, 23.

car le *locus publicus* n'a pas de propriétaire désigné. Cet arbitrage direct se retrouve dans le cadre des *interdicta de locis publicis* qui protégeaient les lieux publics (rues, marchés, places, jardins, squares etc.) de tout acte préjudiciable. La définition du *publicus* relèverait ici, comme dans d'autres textes d'Ulpien¹ et de Festus², davantage de l'*usus* que du *dominium* collectif. Et la surveillance de ces *loca*, par le service de la *cura operum*, portait surtout sur le maintien d'un usage communautaire effectif. Les jardins, dans lesquels il devait être facile d'ensevelir discrètement un corps³, ont été vastes et nombreux à Rome dans les espaces urbains et périurbains⁴. L'inhumation d'un corps en ces parcelles n'était pas sans générer certains problèmes en raison des conséquences juridiques potentielles, contraires à la vocation originelle du *locus publicus*, qui en découlaient : sanctuarisation du sol et extraction de ce dernier du *ius humanum*. De plus, l'ensevelissement s'accompagne souvent de l'érection d'une stèle commémorative voire d'un monument un peu plus imposant⁵ et Paul précise qu'il était interdit d'ériger un bâtiment dans un lieu public⁶ : les édifices illégalement construits devaient être abattus car ils en gênaient la destination.⁷

Selon toute vraisemblance, de tels dépôts corporels illicites ne produisaient pas techniquement un lieu religieux. À ce sujet, Il existe un document épigraphique, le *fragmentum Florentinum*⁸, partie d'un règlement colonial datant du début de l'Empire, qui indique que le *locus* de l'inhumation n'était pas religieux mais restait pur malgré la présence du cadavre ; chacun aurait alors la faculté de l'exhumer sans outrager les dieux Mânes. Il n'est aucun texte probant concernant la ville de Rome mais il est permis de penser que cette législation locale ait pu s'inspirer d'une loi romaine. Malgré l'absence de précisions dans le passage d'Ulpien au D. 11, 7, 8, 2, il faudrait conjecturer qu'il sera, sur le commandement des autorités, procédé à la destruction de l'éventuel monument funéraire ainsi qu'au transfert du corps vers un emplacement privé plus à même de le recevoir.

Un autre point intéressant du texte est l'utilisation du critère du *dolus malus* (dol). Ce n'est pas tant l'acte en lui-même qui est de nature à susciter réprobation et poursuites, que l'intention de l'inhumant : la matérialité de l'agissement s'efface devant les dispositions psychologiques du contrevenant. Cette approche s'explique au regard de l'idéologie funéraire romaine. L'obligation morale d'inhumer les morts, évoquée dans divers contextes par les juristes classiques, est protégée par le préteur. Toute personne qui a accompli l'ensevelissement d'un trépassé était donc réputée avoir agi convenablement. Ce devoir social justifié par la *causa religionis* qui enjoignait de ne pas laisser un mort sans tombeau est ici prépondérant et efface la simple négligence concernant le mauvais choix du terrain sépulcral. Cette orientation confirme que le droit romain tenait compte de la personnalité du fautif et s'attachait à rechercher s'il détenait certaines qualités humaines essentielles comme

¹ Ulpien au D. 43, 8, 2, 1-2. Cette conception n'est pas neuve, elle se retrouve dans la table d'Héraclée, l. 72, cf. *FIRA*, I, n° 13, p. 140- 152.

² Festus, p. 508 L. Cf. aussi Cicéron, *Pro caec.* 19.

³ L'*illatio* ne pouvait s'opérer sans peine dans un lieu pavé de pierres ou au sein duquel la circulation était dense. Toutefois, Julien prohibe au D. 43, 7, 2 la construction d'un *monumentum* sur une *via publica* : le cas s'est donc posé même s'il ne devait pas être fréquent. Le jugement du jurisconsulte est sans appel et pour cause, la construction gênait évidemment le passage des personnes et des biens.

⁴ V. Jolivet, *Croissance urbaine et espaces verts à Rome*, in *La Rome impériale. Démographie et logistique*, Rome, 1997, p. 194-205.

⁵ L'hypothèse de l'édification d'un bâtiment est présente dans deux textes d'Ulpien : D. 43, 8, 2, 2 et 17.

⁶ Paul au D. 43, 8, 1 *In loco publico praetor prohibet aedificare et interdictum proponit*, trad : « Le préteur défend de bâtir dans un lieu public, et il propose un interdit ».

⁷ Voir sur ce point l'abondante législation rassemblée au D. 43, 8 et 9.

⁸ Cf. Bruns, *Fontes*, n° 33, p. 158. Ce fragment a été publié par T. Mommsen comme partie intégrante d'une même loi coloniale datant de l'époque d'Auguste, cf. *CIL.*, I, 1409 ; Boorman les a plus tard envisagés de manière séparée. (cf. *CIL.*, II, 4632). Dans le même sens, A. C. Johnson-P. R. Coleman Norton-F. C. Bourne, *Ancient Roman Statutes*, Austin, 1961, n°152, p. 128-129. D'après ce document, la mise en terre d'un cadavre dans un lieu public est interdite sous peine d'une amende de 10000 sesterces. Le *locus* au sein duquel le corps est enseveli ne devient pas *religiosus* et tout individu aura la possibilité de l'exhumer sans encourir de poursuites.

l'honestas, la *dignitas* et *l'humanitas*¹. Dans le cas où *l'inferens* avait enseveli dolosivement, il subira une punition légère car son acte, même s'il porte en vérité préjudice à la communauté, vient aussi la préserver de la pollution engendrée par un cadavre non pris en charge². La peine légère requise prenait sans doute la forme d'une amende dont le montant reste incertain. Au sujet d'une inhumation pratiquée dans la cité, Ulpien évoque un montant de 40000 sesterces au D. 47, 12, 3, 5 et le *fragmentum Florentinum* mentionne une somme de 10000 sesterces. Ces montants sont relativement modestes et s'accordent avec l'idée que le préteur urbain ne pouvait, en raison de son *imperium* limité, prononcer une grave *coercitio*.

Les Romains étaient donc invités à enterrer leurs morts dans des fonds privés mais ils sont parvenus en pratique à réduire le paradoxe existant entre l'aspect public des funérailles et le caractère privé du lieu de sépulture. L'usage était de situer les tombes aux confins des terrains privés. L'avantage était double : d'abord les terres cultivées n'étaient pas grevées d'édifices funéraires susceptibles de gêner les travaux agricoles et surtout, une telle localisation des tombes assurait une visibilité permanente aux yeux de tous. D'une part la *memoria* était sauve car le mort demeurait encore présent dans le monde des vivants, d'autre part, la proximité de ceux-ci autour de la tombe était censée égayer la morne survie des trépassés. Dans le *Satyricon* de Pétrone³, Trimalcion fit sculpter une horloge sur son tombeau pour attirer le regard des passants. Cicéron⁴ avait choisi sa propriété de Clodia située sur la rive droite du Tibre, un endroit animé et fréquenté par les jeunes amateurs de baignades, pour ériger un cénotaphe (tombeau fictif) à sa fille Tullia, afin de maintenir une proximité avec la société des jeunes Romains qu'elle n'aurait jamais dû quitter. Cette intégration au monde des vivants se prolongeait parfois jusqu'à la caricature, ainsi une inscription funéraire⁵ indique qu'un certain Lollius souhaitait que les personnes passant à proximité de sa tombe le saluent. Ces paramètres expliquent pourquoi bon nombre de sépultures s'exposaient hors du *pomerium* urbain sur les grandes voies de circulation, par exemple le long de la *via Appia* au sud de Rome ou encore à la sortie de Glanum, au bord de la vieille route celtique⁶, et en bien d'autres lieux très fréquentés. J'ajouterai, pour finir, que ce glissement institutionnel du tombeau vers la sphère du droit privé n'était ni définitif, ni exclusif. En cas de violation de sépulture, il existait un recours spécifique témoignant d'un système répressif assez original qui montre que le non-respect des tombes portait préjudice aux particuliers proches des défunts outragés, aux ayants droits sur le tombeau mais aussi à l'intérêt public. Explicité par Ulpien au D. 47, 12, 1-3, le moyen de droit typique appelé *actio sepulchri violati* (action de sépulcre violé) qui réprimait ces agissements pouvait être intenté par la personne intéressée ou à défaut par quiconque aurait constaté le délit. Ce recours constitue l'archétype des actions populaires romaines qui pouvaient faire déclencher une procédure sur l'initiative de n'importe quel membre de la communauté. D'un point de vue idéologique, il s'agissait de favoriser la condamnation de ceux qui, par leurs actes odieux, attentaient aux valeurs religieuses collectives de Rome desquelles dépendaient le succès politique, la puissance et l'hégémonie universelle de la cité. On voit donc bien qu'au-delà des rituels ostentatoires, des normes de la religion et des contraintes posées par les règles juridiques, les Romains avaient imaginé des moyens très simples et rationnels permettant aux morts de côtoyer les vivants au quotidien. Sans empiéter concrètement sur l'espace public, les défunts en font pourtant visuellement partie et demeurent pour toujours inscrits dans la vie présente, y jouent un rôle en tant que disparus et participent ainsi à la maîtrise des forces sociales dont dépendent la communauté et la permanence de son ordre.

¹ H. Kupiszewski, *Humanitas et le droit romain*, in J. E. Spruit (éd.), *Maior vingiti quinque annis*, Assen, 1979, p. 85-103 en particulier p. 87 et 95.

² D'après les données contenues dans la *lex Libitina* campanienne de Pouzzoles (col. 2, 22-23) sur les pompes funèbres, il convenait de prendre en charge les cadavres dans un délai assez bref. Corrélativement, l'abandon d'un mort était puni d'une amende de 60 sesterces, et il incombait au magistrat d'organiser une instance devant les *recuperatores* en conformité avec la charte de la colonie (col. 2, 1-2).

³ Pétrone, *Sat.* 71, 11.

⁴ Cicéron, *Att.* 12, 35 ; *Pro Cael.* 36.

⁵ *ILS Dessau*, 6746.

⁶ Se reporter au livre de R. Chevallier, *Les voies romaines*, Paris, 1997, p. 293-296 qui contient de très riches illustrations à l'image de la photographie du mausolée de *Caecilia Metella*, p. 294 fig. 190.

BIBLIOGRAPHIE

Bodel, J., *Graveyards and Groves*, Cambridge, 1994.

Dumézil, G., *La religion romaine archaïque*, Paris, 1966.

Hinard, F. ; Lambert, M. F. (dir.), *La mort au quotidien dans le monde romain*, Paris, 1995.

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

Paturet, A., *Iura sepulchrorum : la sépulture en droit romain classique*, thèse de doctorat, Clermont-Ferrand, 2006.

Scheid, J., *Contraria facere : renversements et déplacements dans les rites funéraires*, in *AION (archeol.)*, 6, 1984, pp. 117-139.

Visscher, F. de, *Le droit des tombeaux romains*, Milan, 1963.