II

L'INTERDIT DES *BIS NUPTAE* DANS LES CULTES MATRONAUX : SENS ET FORMULATION

par Nicole BOËLS-JANSSEN
Maître de Conférences à la Sorbonne

SOMMAIRE : *Pourquoi était-il interdit aux* ***femmes remariées*** *de toucher les statues de* ***Fortuna Muliebris*** *et de* ***Pudicitia*** *et en quels termes cette défense était-elle exprimée ? Il ne s'agissait pas d'accorder un privilège aux* ***uniuirae*** *pour valoriser la vertu mais on voulait écarter des objets sacrés une femme impure. En effet, toute femme qui avait eu, même sous la contrainte, des relations avec un autre homme que son premier mari était considérée comme souillée : elle avait perdu, non son honneur, mais sa pureté. Or l'****impureté*** *est contagieuse et la loi veillait à ce que la* ***bis nupta*** *ne souille pas par son contact les statues de divinités qui sont par nature des déesses de la pureté matronale. Cet interdit peut se comparer à celui qui défendait à la* ***paelex*** *de toucher l'autel de Junon ; il devait donc être exprimé en des termes analogues. On peut proposer la formulation suivante :* « Ne qua Pudicitiae (*ou* Fortunae Muliebris) signum tangito nisi quae semel nupta est ».

EPITOME. — *Cur nefas erat Pudicitiae signum a bis nupta attingi sic ut Fortunae Muliebris ? Aut quibus uerbis lex ea scripta erat ? Non ad bonos mores laudandos primus locus uniuirae dabatur sed mulier inquinata a sacris arcebatur. Nam quaecumque cum alio uiro ac cui semel nupserat, etiamsi per uim, concubuerat, polluta uidebatur : non pudorem sed pudicitiam amiserat. Cum autem talis macula contactu ipso transmitteretur, hac lege cauebatur ne signa earum dearum contaminarentur, quae pudicitiae matronarum praeessent. Cum simili lege paelex Iunonis aram attingere prohiberetur, iisdem fere uerbis haec lex antiqua scripta esse uidetur et sic fortasse fuit : « Ne qua Pudicitiae (aut Fortunae Muliebris) signum tangito nisi quae semel nupta est. »*

La plupart des formules rituelles ne nous sont connues qu'indirectement, grâce à des auteurs variés, historiens, orateurs, poètes, lexicologues... et par conséquent de façon approximative. Selon l'intention de l'écrivain il peut s'agir d'une simple allusion, d'une citation intégrée dans le discours — direct ou indirect — et adaptée au style de ce discours, d'une citation faite de mémoire, avec toutes les inexactitudes que cela suppose, ou de formules « arrangées » au goût de l'auteur ou même totalement inventées par lui. Mais il est possible de tenter de reconstituer certaines formules originales à partir de leur transcription littéraire avec une relative exactitude, d'une part en analysant les données cultuelles où intervient la formule et d'autre part en la comparant avec d'autres formules de même type qui nous sont parvenues dans leur textualité primitive ou à peu près, grâce à des documents

archéologiques ou à des savants soucieux, dès l'Antiquité, de noter avec précision gestes et mots des rituels archaïques. J'ai ainsi déjà essayé de reconstituer la formule nuptiale par laquelle la *pronuba* remettait la fiancée à son nouvel époux et celle par laquelle l'époux accueillait sa nouvelle épouse au seuil de la maison conjugale [1].

Je voudrais m'intéresser ici à un autre type de formule : la *lex templi* qui, généralement gravée sur le sanctuaire lui-même, énonçait les règles d'accès au temple et au culte. Il s'agissait souvent de tabous spécifiques qu'il eût été sacrilège de ne pas respecter, même par ignorance. Nous allons chercher à retrouver le sens et la formulation de l'interdit qui frappait les femmes remariées dans certains cultes matronaux. Tite-Live y fait allusion lorsqu'il raconte l'anecdote qui serait à l'origine de la fondation du culte de Pudicitia Plebeia [2]. Une matrone patricienne, nommée Verginia, se voyant refuser l'accès au culte de Pudicitia dans son temple du Forum Boarium parce qu'elle avait épousé un plébéien, aurait construit sur une partie de sa propre demeure un second sanctuaire, dont elle aurait dédié l'autel à Pudicitia Plebeia ; la règle de ce nouveau culte aurait été calquée sur celles du culte de la Pudicitia patricienne.

Quelle que soit l'authenticité du récit étiologique, la duplication d'un culte auparavant réservé à la communauté patricienne, et ouvert par ce biais à la communauté plébéienne, ne manque pas de vraisemblance ; l'histoire de Verginia se situe en 296 av. J.-C., quatre ans après le vote de la loi Ogulnia qui ouvrait le collège pontifical et le collège des augures à la plèbe ; trois ans plus tard fut dédiée l'*aedes Quirini*, dont les deux myrtes, un patricien et un plébéien, témoignent, comme l'a bien montré J.-Cl. RICHARD, dans l'article qu'il leur a consacré [3], de la volonté de la plèbe à cette époque de faire valoir ses droits à être reconnue comme composante à part entière de la cité. La fondation attribuée à Verginia a une signification analogue. Tite-Live lui-même souligne la résonance politique de ce geste religieux : Verginia compare ce *certamen pudicitiae* des matrones plébéiennes au *certamen uirtutis* qui animait alors les plébéiens avides de voir reconnaître leurs mérites

1. *Formules rituelles et formulation littéraire* (Colloque sur les structures de l'oralité, Paris, 1994, à paraître).

2. *Insignem supplicationem fecit certamen in sacello Pudicitiae Patriciae, quae in foro Bouario est ad aedem rotundam Herculis, inter matronas ortum. Verginiam, Auli filiam, patriciam plebeio nuptam, L. Volumnio consuli, matronae, quod e patribus enupsisset, sacris arcuerant. Breuis altercatio inde ex iracundia muliebri in contentionem animorum exarsit, cum se Verginia et patriciam et pudicam in Patriciae Pudicitiae templum ingressam et uni nuptam ad quem uirgo deducta sit, nec se uiri honorumue eius ac rerum gestarum paenitere, uero gloriaretur. Facto deinde egregio magnifica uerba adauxit : in uico Longo, ubi habitabat, ex parte aedium quod satis esset loci modico sacello exclusit, aramque ibi posuit et conuocatis plebeiis matronis conquesta iniuriam patriciarum « Hanc ego aram » inquit « Pudicitiae Plebeiae dedico uosque hortor, ut quod certamen uirtutis uiros in hac ciuitate tenet, hoc pudicitiae inter matronas sit detisque operam ut haec ara quam illa, si quid potest, sanctius et a castioribus coli dicatur ». Eodem ferme ritu et haec ara quo illa antiquior culta est, ut nulla nisi spectatae pudicitiae matrona et quae uni uiro nupta fuisset ius sacrificandi haberet. Volgata dein religio a pollutis, nec matronis solum sed omnis ordinis feminis, postremo in obliuionem venit* (Liv. 10, 23, 3-10). — Sur Pudicitia cf. G. RADKE, *R. E.*, XXIII, 2, 1959, col. 1942-1945 ; R. E. A. PALMER, *Roman shrines of chastity from the caste struggle to the papacy Innocent I*, dans *R. S. A.*, IV, 1974, p. 113-159.

3. J.-C. RICHARD, *Pline et les myrtes du temple de Quirinus*, dans *Latomus* 45, 4, 1986, p. 783-796.

civiques à l'égal de ceux des patriciens[4]. On peut donc admettre que, même si l'anecdote de Verginia n'est sans doute pas rigoureusement authentique, la fondation du culte d'une Pudicitia Plebeia destinée à rivaliser avec la Pudicitia jusqu'alors réservée aux matrones patriciennes n'a rien d'invraisemblable. Il faut évidemment supposer que la première Pudicitia n'avait primitivement pas d'épiclèse et qu'elle ne reçut celle de Patricia que lorsque fut créée une Pudicitia Plebeia.

La fondation du culte de Pudicitia Plebeia est relativement récente mais Tite-Live dit que la règle en était calquée sur celle de sa rivale patricienne[5]. Il y a donc des chances pour que l'énoncé qu'il nous en a transmis soit le reflet relativement fidèle de la *lex* du temple de l'antique Pudicitia du forum Boarium : *ut nulla nisi spectatae pudicitiae matrona et quae uni uiro nupta fuisset ius sacrificandi haberet.* Toutefois le fait qu'elle soit citée au style indirect doit éveiller notre méfiance : la citation ne peut être qu'approximative.

Nous avons là un excellent exemple de transcription littéraire d'un texte formulaire. Pour en apprécier l'authenticité, il nous faut d'abord chercher s'il existe d'autres témoignages relatifs à cette règle afin de les comparer au texte de Tite-Live, puis analyser sa signification avant de tenter d'en retrouver la formulation la plus exacte possible, car le sens et la formulation sont étroitement liés et nous ne saurions nous intéresser à l'une sans en même temps élucider l'autre.

L'information fournie par Tite-Live est effectivement confirmée par le lexicologue Festus, chez qui nous trouvons la notice suivante : *Pudicitiae signum in foro Boario est, ubi Aemiliana aedis est Herculis. Eam quidem Fortunae existimant. Item Via Latina ad milliarium IIII Fortunae Muliebris nefas est attingi nisi ab ea quae semel nupsit* (« Il y a une statue de Pudicitia sur le Forum Boarium, là où se trouve le temple Émilien d'Hercule. Certains pensent qu'il s'agit d'une statue de Fortuna. Il y a également sur la Via Latina, à la quatrième borne milliaire, une statue de Fortuna Muliebris que seule une femme qui s'est mariée une seule fois a le droit de toucher »)[6]. Paul Diacre la résume en ces termes : *Pudicitiae signum Romae colebatur quod nefas erat attingi nisi ab ea quae semel nupsisset* (« À Rome on rendait un culte à une statue de Pudicitia que seule une femme qui s'était mariée une seule fois avait le droit de toucher »)[7].

Nous pouvons dès maintenant décider d'ignorer ce dernier texte : il n'apporte rien à notre recherche. Il est clair que Paul a abrégé la notice de Festus en juxtaposant son début et sa fin. Il a supprimé tout ce qui concernait Fortuna Muliebris et a directement attribué à Pudicitia la règle du mariage unique. La situation du temple, précise dans le texte de Festus,

4. Verginia s'adresse aux matrones plébéiennes en ces termes : « *...uosque hortor ut, quod certamen uirtutis uiros in hac ciuitate tenet, hoc pudicitiae inter matronas sit...* » (Liv. 10, 23, 7-8).

5. *Eodem ferme ritu et haec ara quo illa antiquior culta est* (Liv. 10, 23, 9).

6. Fest., p. 282 L.

7. Paul. Fest., p. 283 L.

se borne dans le résumé de Paul Diacre à un vague *Romae*. En revanche la formulation de la règle est identique, compte tenu du changement de temps et du subjonctif *nupsisset*, qui remplace sans raison apparente l'indicatif *nupsit*.

La notice de Festus elle-même n'est pas d'une grande clarté, car elle mélange deux cultes différents : celui de Pudicitia au Forum Boarium (le même que celui dont parle Tite-Live à propos de Pudicitia Patricia et qu'il situe également près du temple rond d'Hercule) et celui de Fortuna Muliebris, dont le temple se trouvait à l'extérieur de Rome, sur la Via Latina. Mais le mot *item* qui relie les deux moitiés de la notice nous invite à supposer que les deux temples étaient soumis à la même règle : seule une femme qui n'avait été mariée qu'une seule fois pouvait toucher la statue cultuelle. Le lexicologue fait certainement allusion à la même règle que celle que signale Tite-Live, mais avec une légère différence : Festus parle du droit de toucher la statue (*signum... nefas est attingi*) alors que Tite-Live parle du *ius sacrificandi*. Festus nous apprend en outre que cette règle n'était pas propre au culte de Pudicitia mais s'appliquait également à celui de Fortuna Muliebris.

Ce dernier renseignement est à son tour confirmé par Denys d'Halicarnasse qui raconte comment la marche de Coriolan sur Rome fut arrêtée par un *agmen mulierum* conduit par la mère et l'épouse du rebelle. C'est à la suite de cet épisode que les matrones dédièrent à Fortuna Muliebris un temple et une statue dont le culte fut soumis à une règle qui ressemble fort à celle du culte de Pudicitia : « cette statue, les femmes qui s'étaient mariées deux fois ne la couronnaient pas et ne portaient pas la main sur elle » [8]. L'historien grec précise la nature de l'interdit en le subdivisant en deux aspects : à l'interdit de toucher la statue s'ajoute celui de la couronner. Il ajoute en outre un détail intéressant : « le soin d'honorer la statue et de s'occuper d'elle était entièrement confié aux nouvelles mariées ». L'usage de confier aux nouvelles mariées les soins à donner à la statue divine confirme et renforce la règle : les nouvelles mariées sont *uniuirae* par excellence.

La particularité du culte de Fortuna Muliebris est notée également par Tertullien : *Fortunae Muliebri coronam non imponit nisi uniuira sicut nec Matri Matutae* (« Seule une *uniuira* couronne Fortuna Muliebris, de même que Mater Matuta ») [9]. L'écrivain chrétien emploie des termes proches de ceux qu'utilise Denys mais donne à la femme qui n'a eu qu'un seul mari le nom d'*uniuira*, qui semble ignoré de ses prédécesseurs. Il attribue en outre au culte de Mater Matuta — et c'est le seul témoignage que nous ayons sur ce point — un tabou identique à ceux de Pudicitia et de Fortuna Muliebris. C'est sans doute à la même règle qu'il songe lorsqu'il écrit ailleurs, en employant également le mot *uniuira*, mais sans préciser ni la nature du privilège ni les cultes qui le pratiquaient : *item ut in quibusdam solemnibus et officiis prior sit uniuirae locus* (« de même dans certaines cérémonies et pour certains devoirs religieux l'*uniuira* a une place préférentielle ») [10].

8. Αἱ δὲ γυναῖκες ἐν ἔθει κατεστήσαντο, τῇ τῆς ἱερείας χρησάμεναι γνώμῃ, τῷ ξοάνῳ τούτῳ μήτε στεφάνους ἐπιτιθέναι μήτε χεῖρας προσφέρειν γυναῖκας ὅσαι δευτέρων ἐπειράθησαν γάμων, τὴν δὲ τιμὴν καὶ θεραπείαν αὐτοῦ πᾶσαν ἀποδεδόσθαι ταῖς νεογάμοις (Den. Halic. 8, 56, 4).

9. Tert., *Monog.* 17, 3.

10. *De exh. cast.* 13, 1.

Minucius Felix est tout aussi elliptique quand il signale : *alia sacra coronat uniuira, alia multiuira* (« l'*uniuira* couronne certaines statues divines, la *multiuira* en couronne d'autres ») [11]. Aucun autre témoignage ne signale de cultes réservant un quelconque privilège aux femmes mariées plusieurs fois. Le mot même de *multiuira*, qui ne présente aucune autre occurrence, laisse supposer qu'il s'agit d'une invention ironique du polémiste chrétien, pour stigmatiser la multiplicité des divorces et des remariages à son époque et pour ridiculiser les règles cultuelles de la religion païenne. Il ajoute d'ailleurs que l'on recherche avec soin celle qui compte le plus d'adultères : *et magna religione conquiritur quae plura possit adulteria numerare* [12], ce qui suggère que l'opposition *uniuira/multiuira* est toute artificielle : le premier mot, dont l'usage est relativement fréquent [13], désigne à coup sûr la femme remariée tandis que l'autre semble forgé pour stigmatiser la femme aux mœurs dissolues.

Enfin Servius explique, à propos du serment de Didon qui avait juré de ne pas se remarier après la mort de Sychée : *propter antiquum ritum quo repellebantur a sacerdotio, id est Fortunam Muliebrem non coronabant, bis nuptae* (« à cause d'une antique règle cultuelle qui écartait du sacerdoce les *bis nuptae*, c'est-à-dire qu'elles ne couronnaient pas Fortuna Muliebris ») [14]. Le commentateur de Virgile confirme l'interdiction faite aux femmes remariées de couronner la statue de Fortuna Muliebris mais il assimile ce geste à l'exercice du sacerdoce.

On constate donc que la règle cultuelle qui nous occupe est exprimée de façon différente et dans des contextes variés (récits historiques pour Denys et Tite-Live, commentaire littéraire pour Servius, polémique religieuse pour Tertullien et Minucius Felix) ; mais tous ces témoignages ont un point commun : un interdit excluait les femmes remariées de certains gestes religieux dans le culte de quelques divinités matronales : Pudicitia et Fortuna Muliebris à coup sûr, Mater Matuta peut-être (un seul témoignage le suggère). C'est la nature de l'interdit qui semble incertaine. Pour Tite-Live c'est le droit de sacrifier ; mais pour tous les autres l'interdit concerne la statue cultuelle : pour Festus c'est toucher la statue que ne peut une *bis nupta* ; pour Tertullien, Servius et Minucius Felix c'est la couronner ; Servius identifie ce geste à l'exercice même du sacerdoce ; Denys associe les deux interdits : la *bis nupta* ne peut ni couronner la statue ni la toucher. Pour tenter de préciser la nature de l'interdit, reprenons brièvement chacun des témoignages que nous possédons.

Les auteurs les plus tardifs sont d'accord pour faire porter l'interdit sur un geste précis : le couronnement de la statue divine.

Le témoignage de Tertullien est peu fiable. Sa documentation n'est pas de première main. La religion païenne ne l'intéresse que dans la mesure

11. Min. Fel., *Oct.* 24.
12. *Ibid.*
13. Sur le mot *uniuira*, cf. *infra* p. 65 et notes 62, 63.
14. Serv., *Aen.* 4, 19.

où elle lui sert à confirmer la religion chrétienne, soit qu'un culte païen apparaisse comme le précurseur de la foi chrétienne, soit qu'il lui serve de repoussoir; en l'occurrence il veut montrer que même les païens reconnaissaient la primauté du mariage unique. L'interdit qui pèse sur les *bis nuptae* dans le culte de Fortuna Muliebris en est une preuve indiscutable. Il choisit donc le geste cultuel le plus caractéristique, on pourrait presque dire le plus pittoresque, pour illustrer son propos. Il ne songe nullement à informer son lecteur de la règle exacte du temple de Fortuna Muliebris. La sibylline allusion de Minucius Felix aux *sacra* (sans doute des statues) qui étaient couronnées par des *uniuirae* présente les mêmes inconvénients que le témoignage de Tertullien : imprécision, manque de rigueur de l'information et désintérêt pour le sens des rites païens qui ne sont cités qu'à des fins polémiques.

Le témoignage de Servius est plus délicat à interpréter. Car c'est Servius Daniélis qui parle du geste de couronner Fortuna Muliebris. Servius, lui, se contentait de dire que Didon appelle faute l'idée de prendre un second époux après la mort de Sychée parce que les *bis nuptae* étaient exclues du sacerdoce; il ne précise pas de quel sacerdoce il s'agit; est-ce le sacerdoce de Fortuna Muliebris ? ou tout sacerdoce féminin ? Pour Fortuna Muliebris, les autres auteurs ne parlent que du droit de couronner ou toucher la statue ou du *ius sacrificandi*. Quant au sacerdoce en général il ne devait pas être refusé aux femmes remariées puisque Livie fut prêtresse du culte d'Auguste après la mort de celui-ci. Dans la religion romaine archaïque il y a très peu de sacerdoces féminins; les cultes matronaux sont généralement des cultes collectifs; le sacerdoce semble avoir été exercé par une sorte de déléguée désignée par la collectivité matronale. En dehors des Vestales qui, choisies à l'âge de 6 ans ne pouvaient évidemment être *bis nuptae*, les seules prêtresses que nous connaissions sont les épouses des flamines et la *regina sacrorum*. Or nous savons avec certitude que la *flaminica Dialis* devait être *uniuira*. C'est probablement à son sacerdoce que songe Servius, car il soutient la thèse que Didon et Énée incarnent un couple flaminial[15]. C'est donc parce qu'un second mariage l'empêcherait d'être *flaminica Dialis* que, selon Servius, Didon aurait refusé de se remarier. Servius Daniélis, ne comprenant pas de quel sacerdoce il était question, aurait expliqué ce refus par le seul interdit des *bis nuptae* qu'il connaissait : celui de couronner Fortuna Muliebris. Nous ne tiendrons donc pas compte du texte de Servius, qui ne concerne pas notre interdit.

Tous ces témoignages tardifs apparaissent donc non pas faux mais approximatifs : que les *bis nuptae* n'aient pas eu le droit de couronner la statue semble certain, mais que la formulation de la règle se soit bornée à interdire ce seul geste est douteux. L'analyse des témoignages antérieurs va le confirmer.

Festus, qui écrit au second siècle après J.-C., abrège un ouvrage de Verrius Flaccus, écrivain de l'époque augustéenne; Verrius est un savant, dont

15. Par ex. : *Sciendum sane, sicut supra dictum, ubique Didonem flaminicam ostendi* (Serv., *Aen.* 4, 137).

la compétence en matière religieuse est connue. Le calendrier qu'il rédigea pour sa ville de Préneste était un modèle du genre et reste un document de référence pour les savants modernes. En outre, le culte de Fortuna l'intéressait particulièrement car Préneste était un important centre cultuel de cette déesse. Lorsqu'il affirme que les *bis nuptae* n'avaient pas le droit de toucher la statue de Fortuna Muliebris ni celle de Pudicitia, il y a de bonnes raisons de le croire.

L'historien Denys d'Halicarnasse écrivait à la même époque que Verrius. Il ne contredit pas Verrius : il ajoute seulement un détail supplémentaire : les *bis nuptae* ne pouvaient ni toucher ni couronner la statue de Fortuna Muliebris. Mais qui ne voit que les deux interdictions n'en font qu'une ? Couronner la statue de la déesse n'est qu'un aspect particulier d'un interdit plus général. C'est visiblement le contact matériel entre la statue divine et la *bis nupta* qui est interdit par la règle cultuelle. Verrius, en savant qu'il est, énonce la règle tout simplement. Denys, en historien moins soucieux de concision, ajoute à l'énoncé général de l'interdit le geste le plus spectaculaire et le plus significatif du service cultuel de la statue : le couronnement. En effet, depuis que l'hellénisme avait apporté à Rome les représentations anthropomorphiques des divinités, inconnues auparavant de la religion romaine, Rome avait aussi appris à donner à ces statues tous les soins qu'aurait exigés la divinité elle-même : non seulement on leur offrait des banquets où les statues des dieux figuraient assises (sellisternes) ou couchées (lectisternes), mais on les habillait, on les parait de bijoux. Ovide décrit dans les *Fastes* la toilette de Vénus lors des *Veneralia* où on ôtait à la déesse son *redimiculum* d'or pour le lui remettre après qu'elle avait été baignée, séchée, habillée. L'usage religieux de la couronne n'est plus à démontrer et une foule de textes littéraires nous invitent à imaginer les statues divines couronnées par leurs fidèles : Cérès recevait une couronne d'épis, Bacchus était couronné de grappes de raisin, Apollon de laurier, etc... Pudicitia, elle aussi, devait, et de même Fortuna Muliebris ou Mater Matuta, recevoir une pieuse couronne de la main des matrones qui servaient son culte. Et c'est ce geste que retiendront les écrivains ultérieurs : eux non plus ne sont pas en contradiction avec Verrius, mais en limitant l'interdit au geste particulier du couronnement de la statue, ils en faussent sûrement le sens. C'est peut-être aussi ce geste, mal interprété, qui fait écrire à Valère-Maxime que les *uniuirae* recevaient une couronne de vertu : *quae uno contento matrimonio fuerant corona pudicitiae honorabantur*[16] ; je me demande si le moraliste n'a pas confondu le privilège de couronner Pudicitia avec celui de recevoir une « couronne de *pudicitia* », expression pour le moins bizarre, et qui n'est confirmée par aucun autre témoignage.

Seul Tite-Live s'écarte donc de cette concordance des témoignages : selon lui c'est le *ius sacrificandi* qui était réservé aux *uniuirae*. Mais il ne faut pas se laisser abuser par le mot *sacrificare* : nous le traduisons traditionnellement par « sacrifier », mais le terme a un sens beaucoup plus général que le mot français ; il ne s'agit pas uniquement d'offrir un sacrifice à la divinité

16. Val. Max. 2, 1, 3.

mais, de façon générale d'accomplir un geste religieux. Tite-Live est un historien; il raconte la fondation du culte de Pudicitia Plebeia comme une anecdote événementielle; c'est d'une part un épisode de la lutte des plébéiens pour la reconnaissance de leurs droits, épisode original parce que cette lutte est menée par une femme; et c'est d'autre part un exemple de ces concours de vertu dont les matrones romaines semblent avoir été friandes[17]. Tite-Live ne s'intéresse que médiocrement au contenu exact de la règle cultuelle de Pudicitia. Il donne toute son attention au personnage de Verginia, s'attache à reconstituer ses paroles enflammées, joue des effets rhétoriques sur la relation entre le nom de la déesse et l'épithète dont se qualifie elle-même Verginia, souligne l'identité des règles cultuelles; mais au fond tout cela reste anecdotique et la fin du chapitre montre bien que l'historien ne prend pas l'affaire très au sérieux : le culte de la seconde Pudicitia, malgré la volonté de Verginia d'en faire la rivale de la Pudicitia patricienne en matière de vertu, est très vite galvaudé, tombe entre les mains de matrones de naissance ou de moralité douteuses et sombre rapidement dans l'oubli. Dans un tel contexte il ne faut pas espérer que Tite-Live nous transmette scrupuleusement l'interdit cultuel du temple de Pudicitia. Une expression générale comme *ius sacrificandi* suffit pour résumer le privilège des *uniuirae*.

Cette confrontation des différents témoignages nous permet donc de conclure que c'est bien le contact entre la *bis nupta* et la statue divine qui était interdit par la règle cultuelle de Pudicitia et de Fortuna Muliebris, ainsi peut-être que celle de Mater Matuta. Ne pouvant toucher la statue divine, les *bis nuptae* ne pouvaient évidemment pas la couronner. Cela ne signifie pas qu'elles étaient exclues du temple : elles pouvaient sans doute assister au culte, prier la déesse mais elles ne pouvaient porter la main sur la statue ni, de façon générale, lui rendre tous les soins qu'exigeait dans l'Antiquité le service divin et par conséquent remplir les fonctions sacerdotales qui comportaient nécessairement ces soins à la statue divine.

Ayant ainsi cerné la nature de l'interdit, nous pouvons chercher à expliquer sa signification. On connaît l'importance dans la religion antique du contact concret entre l'humain et le divin. Il permet le « passage » du divin à l'humain et doit accompagner nécessairement certains rites et certaines formules. Lorsqu'un prêtre consacrait un temple, il devait en prononçant la formule rituelle tenir le montant de la porte de l'édifice. L'augure qui prend les auspices pour valider l'accession au trône de Numa Pompilius pose sa main sur la tête de Numa pendant l'opération. L'efficacité de la prière est renforcée si l'orant touche la statue divine en même temps qu'il prononce son invocation. Il y a bien d'autres exemples de l'importance rituelle du « toucher » dans les rites romains. Mais ce contact est soumis à certaines conditions de pureté; car l'impureté est contagieuse. Il n'est pas indifférent de rappeler l'étymologie du mot *contagio* : comme *contactus* et *contamina-*

17. En 204 c'est un championnat de vertu qui désigna Claudia pour accueillir la Grande Mère des Dieux à son arrivée en Italie; et c'est parce qu'elle gagne un championnat de vertu que Lucrèce suscite dans le cœur du jeune Tarquin un désir coupable qui la conduira au viol et au suicide.

tio, contagio est de la même racine que le verbe *tangere*, ce verbe qui figure précisément dans le texte de Verrius sous la forme du composé *attingere* et que Denys traduit par χεῖρας προσφέρειν (« porter la main sur »). L'impureté, comme les maladies contagieuses, se transmet par le contact. On comprend dès lors pourquoi tout contact avec la statue divine est interdit à une personne impure et particulièrement le contact de la main, qui est si chargée de sens dans la religion romaine[18]. Une main impure transmettrait sa souillure à la statue divine. Dans son article sur *Sacrum* et *profanum*[19] R. SCHILLING, pour illustrer cette « contagion » de la main impure sur le sacré cite deux textes où l'on retrouve des verbes de la même racine que *tangere* : le passage de Virgile où Diomède et Ulysse osent toucher les bandelettes d'Athéna de leurs mains souillées de sang : *manibusque cruentis / uirgineas ausi diuae* ***contingere*** *uittas*[20] et le passage des *Héroïdes* d'Ovide où Didon interdit à Énée de profaner par le contact de sa main les statuettes divines et les objets sacrés : *pone deos et quae* ***tangendo*** *sacra profanas*[21].

Il nous faut maintenant déterminer la nature de l'impureté qui interdit à la *bis nupta* de porter la main sur la statue de Pudicitia (ou de Fortuna Muliebris).

On a pu, depuis les travaux de M. HUMBERT sur le remariage chez les Romains[22], supposer que l'interdit pesant sur la femme remariée était dû au fait que, le divorce n'existant pas dans les temps anciens, toute femme remariée était d'abord une veuve et que, par conséquent, la souillure qui l'empêchait de toucher la statue de Pudicitia ou de Fortuna Muliebris était la souillure de la mort; une *uniuira* aurait été non seulement une épouse mais une épouse dont le mari était vivant; c'est en tant que veuves que les *bis nuptae* seraient frappées d'interdit.

Il est vrai que le divorce n'apparut à Rome que dans le dernier tiers du troisième siècle av. J.-C. : dans les temps anciens, seule une faute grave de l'épouse (adultère, avortement) donnait le droit au mari de répudier sa femme; et c'était sûrement un adoucissement de la loi primitive qui autorisait le mari à tuer lui-même la coupable[23]. Dans ces conditions la femme répudiée perdait évidemment tous ses droits au statut matronal et était exclue *ipso facto* de tous les cultes matronaux. Seules les veuves pouvaient donc, si elles se remariaient, se trouver frappées par l'interdit signalé par nos sources. Mais il est douteux que ce soit leur état de veuves qui les ait privées du droit de toucher les statues divines. Certes la mort est une souillure

18. Voir les études de P. BOYANCÉ sur Fides, en particulier *La main de Fides* (*Homm. J. Bayet*, coll. Latomus 70, Bruxelles, 1964, p. 101-113; repris dans *Études sur la Religion romaine*, coll. Ec. fr. de Rome 11, 1972, p. 120-133).

19. R. SCHILLING, *Sacrum et profanum* (*Cultes, dieux et rites romains*, Paris, 1979, p. 54-70).

20. Virg., *Aen.* 2, 167-168.

21. Ov., *Hér.* 7, 129.

22. M. HUMBERT, *Le remariage à Rome. Étude d'histoire juridique et sociale*, Milan, 1972.

23. Le premier divorce pour cause de stérilité et non pour une faute de l'épouse fut celui de Sp. Carvilius Ruga en 213 av. J.-C. (Val. Max. 2, 1, 4; Gell. 4, 3, 2; 17, 21, 44; Tert., *Monog.* 9, 8; Dion. Hal. 2, 25, 7; Plut., *Q. R.*, 14). Sur les motifs de répudiation à l'époque archaïque (adultère, avortement...) cf. Plut., *Rom.* 22, 3; sur la mise à mort de l'épouse adultère, cf. Gell. 10, 23, 4.

qui rend celui ou celle qui entre en contact avec elle inapte à tout acte religieux. Mais cette souillure n'est pas ineffaçable. Ceux qui avaient perdu un proche devaient observer une période de deuil, pendant laquelle ils restaient cloîtrés chez eux, parce qu'ils étaient porteurs de cette souillure qui risquait de contaminer tous ceux qu'ils approcheraient. Mais au bout de 9 jours des rites appropriés (repas novendial, sacrifice, balayage de la maison funéraire, etc.) permettaient de se laver de la souillure de la mort et de reprendre une vie normale. La période de deuil des veuves était certes beaucoup plus longue : la loi des XII tables la fixait à 10 mois et il est tentant de supposer qu'elle prévoyait ainsi l'éventualité de la naissance d'un enfant posthume dont la filiation devait être assurée. Mais, après la période de viduité, la veuve pouvait reprendre une vie normale. Et si son deuil l'avait provisoirement exclue de toutes les cérémonies religieuses, rien ne l'empêchait de reprendre ensuite sa place dans le culte. La preuve en est qu'après le désastre de Cannes le sénat dut diminuer autoritairement la durée du deuil car tant de matrones étaient en deuil que les cérémonies religieuses n'auraient pas pu être célébrées [24].

Ce n'est donc pas leur état de veuve qui justifiait l'interdit cultuel pesant sur les femmes remariées. D'ailleurs on ne voit pas pourquoi tous les témoignages qui en parlent signaleraient seulement les *bis nuptae* sans jamais parler des veuves si c'est à ces dernières que s'adressait l'interdit. C'est bien le remariage qui frappe la matrone d'incapacité et non le veuvage. Il s'agit bien d'une souillure mais ce n'est pas la souillure de la mort qui la rend impure.

Pour identifier la nature de cette souillure, le nom même de la déesse doit nous aider. Relisons en effet les paroles de Verginia lorsqu'elle revendique fièrement son droit à honorer Pudicitia : *se Verginia patriciam et pudicam in Patriciae Pudicitiae templum ingressam, uni nuptam, ad quem uirgo deducta sit* [25]. Verginia énonce les critères d'accès au culte de Pudicitia pour montrer qu'elle satisfait à toutes les exigences de la règle : d'abord sa naissance patricienne (*patriciam*) ; là il y a sujet à discussion puisque son mariage avec un plébéien pose le problème de la *perturbatio sanguinis* soulevé par les mariages mixtes (voir le fameux discours de Canuleius) ; la question ne nous intéresse pas ici mais il faut quand même remarquer que c'est une question de mélange des sangs : le mariage à Rome a pour but la prolongation de la race du mari et par voie de conséquence la pérennité du culte des ancêtres grâce aux enfants nés de cette union ; le mélange des castes provoqué par un mariage « mixte » comme celui de Verginia pouvait aux yeux des plus exigeants patriciens troubler la pureté de la race.

24. *Itaque ne ob eandem causam alia quoque sacra publica aut priuata desererentur, senatus consulto diebus triginta luctus est finitus* (Liv. 22, 56, 5) ; *quae sacra, dum non essent matronae quae facerent propter cladem Cannensem et frequentiam lugentium, institutum est ne amplius centum diebus lugeretur* (Fest. p. 86 L) (le nombre de 100 jours de deuil est faux) ; *quanto nostrae ciuitatis senatus uenerabilior in deos, qui post Cannensem cladem decreuit ne matronae ultra tricesimum diem luctus suos extenderent, uti ab his sacra Cereris peragi possent* (Val. Max. 1, 1, 15) (en fait ce n'est pas pour les fêtes de Cérès mais pour les cérémonies à venir que le sénat abrégea le deuil des matrones).

25. Liv. 10, 23, 5.

Mais le second critère énoncé (*pudicam*) ne souffre même pas de discussion — et il concerne toutes les épouses, patriciennes ou plébéiennes et quelle que soit l'époque — : seule une matrone *pudica* pouvait honorer la déesse Pudicitia. Au-delà du jeu de mots rhétorique, la signification même du culte et de ses conditions d'accès est apparente. Que signifient en effet ces mots de *pudica, pudicitia* ? encore une fois il ne faut pas se laisser abuser par le sens du mot français pudique : *pudica* ne fait pas allusion à l'attitude de réserve vertueuse qui incite une femme à protéger son intimité mais qualifie la femme qui a conservé sa pureté physique (virginité pour une jeune fille, fidélité au mari pour une épouse). Quant au mot *pudicitia*, il n'a pas d'équivalent en français et il ne faut surtout pas le traduire par « pudeur ». Nous avons tendance à confondre deux mots de même racine mais de sens différent : la *pudicitia* n'est pas le *pudor*; Nonius Marcellus fait clairement la distinction : *pudor uero in animo est, pudicitia in corpore*[26]; *pudor* appartient au vocabulaire de la morale; c'est le sentiment de honte qui tient l'homme à l'écart de tout acte répréhensible; la *pudicitia*, elle, appartient au domaine physique; elle désigne la pureté, l'absence de souillure sexuelle. La lecture des articles du *Thesaurus* concernant *pudicus* et *pudicitia* est instructive. On constate d'abord que *pudicitia* est généralement employé en même temps que *pudor*, ce qui prouve bien qu'ils ne sont pas superposables. Le couple *pudor / pudicitia* est un poncif chez Cicéron mais on le trouve déjà chez Plaute, lorsqu'Alcmène revendique fièrement sa qualité de matrone vertueuse, et la différence entre les deux mots est nette; Alcmène affirme d'abord sa pureté physique, due au fait qu'elle n'a jamais trahi son mari :

Per supremi regis regnum iuro et matrem familias
Iunonem, quam me uereri et metuere est par maxime,
Vt mihi extra unum te mortalis nemo corpus corpore
contigit, quo me impudicam faceret

(« par le pouvoir royal du roi suprême Jupiter et par la matrone Junon, que je dois respecter et craindre entre tous les dieux, je jure qu'en dehors de toi aucun homme n'a souillé mon corps par son contact et ne m'a rendue ainsi impure »)[27]. La *pudicitia* est bien l'absence de souillure sexuelle. Mais l'épouse d'Amphitryon ajoute ensuite :

Non illam mihi dotem duco esse, quae dos dicitur,
Sed pudicitiam et pudorem

(« Ce que je considère comme ma dot, ce n'est pas ce que l'on appelle ainsi, c'est ma pureté et mon sens de l'honneur »[28]. *Pudor* ajoute à la simple pureté physique exprimée par *pudicitia* une notion morale supplémentaire. Pour Alcmène, la vertu ne consiste pas seulement à être fidèle matérielle-

26. Non. Marc. p. 440, 1, Merc.
27. Pl., *Amph.*, v. 831-834.
28. *Ibid.*, v. 839-840.

ment à son mari mais à observer une attitude de réserve qui la mette à l'abri de toute tentative de séduction. On retrouve bien plus tard cette exigence poussée à son paroxysme dans les sujets de controverses de Sénèque le rhéteur où un mari poursuit sa femme en justice pour adultère parce qu'un admirateur auquel elle avait résisté lui avait légué sa fortune en mourant en justifiant ainsi son geste : *quod eam pudicam repperi*[29] ; la thèse de l'accusation est qu'une matrone parfaite ne doit même pas susciter la convoitise. On voit nettement comment l'évolution des mœurs est passée d'une simple exigence de pureté physique (c'est ainsi que l'entend le généreux testataire) à une exigence de rigueur morale dans le comportement (c'est l'exigence du mari).

La Pudicitia honorée dans le temple du Forum Boarium n'exigeait de ses fidèles qu'une pureté toute physique. Et c'est bien le sens qui est donné au mot *pudicitia* dans les exemples cités par le *Thesaurus* : ainsi Cicéron parle de *pudicitiam alicui eripere* ou *expugnare*[30] ; chez Plaute on trouve *pudicitiam imminuere, seruare*[31] ; et à l'époque impériale Pétrone parle de *pudicitiam alicuius aggredi*[32] et Suétone de *pudicitiam delibare* ou *prostituere*[33]. Les emplois de l'adjectif *pudicus* sont encore plus fréquents en ce sens. Un personnage de Plaute affirme qu'il a respecté une jeune fille en disant : *tam a me pudica est quasi soror mea sit*[34] ; Horace parle du *pudicus Hippolytus*[35]. L'épithète est très fréquente pour qualifier une épouse fidèle[36]. Il n'y a donc aucun doute sur la nature de la *pudicitia* et le sens de l'adjectif *pudica* : les deux mots désignent la fidélité physique de l'épouse que n'a souillée aucun rapport sexuel avec un autre que son mari.

C'est pourquoi une matrone remariée ne peut être considérée comme *pudica* et par conséquent porter la main sur la statue de Pudicitia. Verginia elle-même nous donne la définition de la matrone *pudica*, digne de servir Pudicitia : *uni nuptam ad quem uirgo deducta sit*[37]. L'expression rappelle la formule nuptiale par laquelle, en remettant la nouvelle mariée à son époux (*deducere* est le verbe correspondant au substantif désignant le cortège nuptial conduisant l'épousée à la demeure de son mari : la *domum deductio*), la *pronuba* garantissait la virginité de sa pupille[38]. L'épouse *pudica* est celle

29. Sén., *Contr.* 2, 7, 15.

30. *Eripere* : Cic., *Mil.*, 4, 9 ; *expugnare* : *Cael.* 20, 49.

31. *Nec pudicitiam imminuit meam mihi quisquam* (Pl., *Cist.* 88) ; *numquam nimis potest pudicitiam quisquam suae seruare filiae* (Pl., *Epid.* 403-405).

32. Il s'agit de la fameuse matrone d'Éphèse, une femme d'une vertu notoire (*matrona... notae... pudicitiae*, Pétr., *Sat.* CXI, 1), qui affiche sa fidélité à son époux défunt en s'enfermant dans le tombeau avec le corps de celui-ci (*uerum pudicitiae amorisque exemplum*, CXI, 5) jusqu'au moment où un beau soldat entreprend de la séduire (*pudicitiam eius aggressus est*, CXII, 1). Le passage est intéressant car il emploie le mot *pudicitia* tantôt au sens ancien, tantôt au sens élargi.

33. Suétone rapporte la rumeur selon laquelle Auguste aurait acheté son adoption en se laissant corrompre par son oncle César : *pudicitiam delibatam* (Suét., *Aug.* 68, 1) ; quant à Néron, *suam quidem pudicitiam... prostituit* (*Nér.* 29, 1).

34. Pl., *Curc.*, 51.

35. Hor., *Od.* 4, 7, 25.

36. Hor., *Sat.* 2, 5, 77 (Pénélope) ; Ov., *Fast.* 2, 757 & 794 (Lucrèce) ; *Pont.* 4, 13, 29 (les matrones romaines dont Livie est la Vesta), etc.

37. Liv. 10, 23, 5.

38. Cette hypothèse s'appuie d'une part sur la comparaison avec la formule de la *captio* de la Ves-

qui n'a jamais eu de relation charnelle qu'avec son mari, ni avant son mariage (*ad quem uirgo deducta sit*) ni après son mariage (*uni nuptam*), que ce mari soit encore en vie ou non. L'*uniuira* seule habilitée à toucher la statue divine n'est pas la femme dont le mari est vivant, mais celle qui a été mariée une seule fois, qui n'a pas connu d'autre homme que celui qui l'a prise vierge pour épouse. C'est la raison pour laquelle les inscriptions funéraires associent souvent dans leur éloge de la disparue sa fidélité à son époux et le fait qu'elle l'ait épousé vierge[39].

C'est donc une souillure sexuelle qui interdit à la *bis nupta* de toucher la statue de Pudicitia. L'homme qui prend pour épouse une vierge la marque définitivement de son empreinte en faisant d'elle une femme. Si cette femme a une relation sexuelle avec un autre homme, que ce soit du vivant de son mari ou après la mort de celui-ci, elle commet une *perturbatio sanguinis*. La nouvelle empreinte se superpose et se mêle à la première. Elle n'est plus pure. Elle perd sa *pudicitia*, son intégrité sexuelle, et ne pourra plus donner naissance à des enfants de race pure[40]. Ce n'est pas une question de morale; il n'y a pas à distinguer la femme adultère de la femme remariée ni même de la femme violée : dans tous les cas la souillure est identique; la morale n'intervient que plus tard; à l'origine il ne s'agit d'une souillure toute matérielle et (à la différence de la souillure de la mort) ineffaçable. C'est la leçon qu'il faut tirer du fameux exemple de Lucrèce[41]. On se souvient que la vertueuse épouse de Collatin se voit contrainte par la violence de céder au jeune Tarquin. Les paroles que lui prête Tite-Live lorsque son mari revient sont tout à fait significatives; son mari l'aborde par une formule de politesse courante : *satin salue ?* (« Tout va bien ? ») et Lucrèce répond : *Minime, inquit; quid enim salui est mulieri* ***amissa pudicitia*** *?* ***Vestigia uiri alieni,*** *Conlatine,* ***in lecto sunt tuo*** (« Non, dit-elle; comment une femme qui a perdu sa pureté pourrait-elle aller bien ? Collatin, il y a dans ton lit les traces d'un autre homme »). Et refusant de survivre alors que son corps est souillé, bien qu'elle soit parfaitement innocente, elle se suicide en disant : *nec ulla deinde impudica Lucretiae exemplo uiuet* (« Aucune femme ne pourra rester en vie après avoir perdu sa pureté en se réclamant de Lucrèce »). L'anecdote nous donne une parfaite définition de la *pudicitia*; c'est l'intégrité du corps, que n'a souillé le contact d'aucun autre homme que l'époux. Il ne s'agit ni de fidélité ni de vertu mais de pureté physique. Le caractère matériel de la souillure est clairement exprimé par

tale qui comprend une garantie que la fillette correspond aux critères exigés (*uti quae lege optima fuit*) et d'autre part sur la parodie de *deductio* de la *Casina* de Plaute où la fausse *pronuba* dit au mari : « *integrae atque imperitae huic parcito* » (v. 756), et sur un passage de Catulle où est mise en doute l'intégrité d'une épousée : *uirgo quod fertur tradita nobis / falsum est* (67, 19-20) (cf. note 1).

39. *Cum quo uixit ab uirginitate sua* (*C. I. L.*, X, 3720); *cui uirgo nupsa sit et uixit cum eo / in diem fati sui* (*C. I. L.*, XIV, 1641); *quae uixit mecum ex uirginitate* (*C. I. L.*, XII, 2244); *quae uixit / annis uirgo / XII cum marito / XXX et menses VI* (*C. I. L.*, VI, 12869); *a uirginitate sine ulla macula* (*C. I. L.*, VI, 22657), etc.

40. J. DANGEL m'a aimablement signalé un passage significatif d'Accius qui dénonce la gravité de l'adultère en invoquant le caractère matériel de la souillure sexuelle de l'épouse et ses effets sur la transmission du sang : *Quod re in summa summum esse arbitror / periclum matres* ***coinquinari*** *regias, /* ***contaminari*** *stirpem,* ***admisceri*** *genus.* (fgt IV éd. Belles Lettres, 1995; cité par Cic., *Nat. deor.* 3, 68).

41. L'histoire de Lucrèce est racontée par Tite-Live 1, 48, 7-10.

l'expression *uestigia alieni uiri in lecto sunt tuo*. La question de la culpabilité de Lucrèce ne se pose même pas; elle a reçu une souillure ineffaçable et ne peut donc demeurer l'épouse de Collatin. De la même façon, la veuve qui se remarie ne possède plus cette intégrité physique de l'épouse *pudica* puisqu'elle a des relations sexuelles avec un autre homme que celui qu'elle avait épousé vierge; c'est pourquoi la fameuse Porcia répondit à ceux qui la pressaient de se remarier après la mort de Brutus : *Felix et pudica matrona numquam praeterquam semel nubit*[42]. Pas plus que la divorcée remariée la veuve remariée ne pourrait toucher la statue de Pudicitia parce que son corps est, comme celui de la femme adultère, définitivement marqué d'une souillure sexuelle.

Or l'impureté sexuelle est particulièrement contagieuse. Lois et coutumes romaines veillaient à protéger les matrones et leurs filles de toute atteinte à leur intégrité. Ainsi nul ne pouvait porter la main sur une matrone, pas même un magistrat dans l'exercice de ses fonctions : la matrone échappait à la contrainte par corps[43] et il eût été sacrilège de l'obliger par la force à descendre de son véhicule[44]. Le contact d'une main d'homme eût souillé la *pudicitia* matronale. Ce n'est pas sans raison que l'on parle de la *matronarum sanctitas*[45]. La matrone elle-même devait veiller à ne pas approcher de personnes dont l'impureté aurait pu la contaminer. Un mari répudia sa femme parce qu'il l'avait vue s'entretenir en tête à tête avec une femme de mauvaise vie[46]. Les vierges, futures matrones, devaient observer la même prudence : Cicéron cite ce mot du jeune Egilius à qui un ennemi avait dit ironiquement, pour stigmatiser son air efféminé : « Eh bien, ma petite Égilie, quand viens-tu chez moi avec ta quenouille et ta laine (accessoires du cortège nuptial) ? » et qui répondit sur le même ton : « je n'ose pas, par Pollux, car ma mère m'a interdit d'approcher des femmes de mauvaise réputation »[47]. Certes on peut penser rationnellement que ces précautions visaient à éviter mauvais exemples et tentations aux filles et femmes vertueuses mais l'explication ne tient pas pour ces mots en rapport avec le sexe

42. Sén., *De matr.*, fgt. 76 Haase.

43. *In ius uocanti matronam corpus eius* **attingere** *non permiserunt ut inuiolata manus alienae* **tactu** *stola relinqueretur* (Val. Max. 2, 1, 5).

44. *Matronae a magistratibus non submouebantur ne pulsari contrectariue uiderentur neue grauidae concuterentur. Sed ne uiri earum sedentes cum uxoribus in uehiculo descendere cogebantur* (Fest., p. 143 L). La seconde partie de la notice prouve qu'il ne s'agit pas de protéger une femme enceinte de toute violence mais qu'il s'agit d'un véritable tabou, qui s'étend même au mari assis auprès d'elle. On peut comparer avec le tabou qui protège la Vestale et s'étend de la même manière à celui qu'elle prend sous sa protection : c'est la raison pour laquelle une Vestale monta sur le char triomphal de son frère pour empêcher un tribun de s'opposer à son triomphe. La *sacrosanctitas* du tribun de la plèbe a le même effet pour celui qui se met sous sa protection.

45. L'expression se trouve chez Afranius, dans une pièce intitulée *Suspecta*, citée par Nonius, p. 174 L.

46. *Nec aliter sensit Q. Antistius Vetus repudiando uxorem quod illam in publico cum quadam libertina uulgari secreto loquentem uiderat* (Val. Max. 6, 3, 11).

47. « *Quid tu, Egilia mea ? quando ad me uenis cum tua colu et lana ? — Non pol, inquit, audeo; nam me ad famosas uetuit mater accedere.* » (Cic., *De Or.* 2, 68, 277). Egilius retourne la plaisanterie contre son auteur en feignant de le prendre à son tour pour une femme, mais une femme de mauvaise réputation, qu'une jeune fille *pudica* ne saurait fréquenter.

que les jeunes filles n'avaient pas le droit de prononcer et que l'on appelait *nupta uerba*[48] : c'est visiblement la crainte de la souillure matérielle du mot obscène dans la bouche de la vierge que l'on craignait ; on peut rapprocher le fait d'une part que le vocabulaire du sexe en français est souvent rattaché lexicalement à celui de la saleté et donc de la souillure et d'autre part la vieille coutume de laver au savon la bouche des enfants qui avaient prononcé un « gros mot ». Dans tous les cas l'idée est la même : un mot « sale » peut souiller la pureté ; la souillure sexuelle a été et reste encore souvent considérée comme une souillure matérielle et contagieuse.

On peut aussi rapprocher de cette conception toute matérielle de la pureté et de la souillure le statut du *flamen Dialis* : aucun autre homme ne pouvait coucher dans son lit[49]. C'est que le flamine forme avec la *flaminica* un couple perpétuellement « neuf » : la *flaminica* porte perpétuellement un *flammeum*, ce qui fait d'elle une perpétuelle jeune mariée, donc une de ces nouvelles épousées à qui l'on confiait le service du culte de Fortuna Muliebris[50] ; si un autre homme que le flamine couchait dans son lit, ce lit serait irrémédiablement souillé, il garderait les *uestigia alieni uiri*.

C'est ce caractère de pureté physique excluant toute souillure et tout risque de contamination qui explique ce que l'on considère généralement comme des privilèges de l'*uniuira*[51]. La *pronuba* qui veillait sur la fiancée, la préparait au mariage et la remettait à son nouvel époux devait être *uniuira*, non pas, comme le croyaient les Anciens *ominis causa*[52], mais parce qu'une *bis nupta* aurait risqué de souiller par son contact impur l'intégrité de la vierge qu'elle conduisait au mariage. La *flaminica Dialis* devait être *uniuira*[53] par un évident souci de perfection du couple sacerdotal que la moindre souillure aurait frappé d'incapacité cultuelle. Il ne s'agit nullement de privilèges réservés à l'*uniuira* mais plutôt d'une impureté de la *bis nupta* : ayant perdu sa *pudicitia* elle n'est plus *casta* et la souillure ineffaçable qui la marque lui interdit aussi bien de conduire une vierge à son époux que d'être *flaminica*.

Nous comprenons donc bien à présent les raisons de l'interdit qui pèse sur les *bis nuptae* dans le culte de Pudicitia : il fallait éviter que leur contact impur ne souille la statue divine ; c'est pourquoi elles ne devaient pas la toucher. L'interdit les frappe également dans le culte de Fortuna Muliebris car avec cette épiclèse, la déesse, comme l'a bien montré J. CHAMPEAUX

48. *Nupta uerba dicebantur ab antiquis quae uirginem dicere non licebat, ut Plautus in Discolo (71) : Virgo sum ; nondum didici nupta uerba dicere* (Fest., p. 174 L.).

49. *Neque in eo lectu cubare alium fas est* (Gell., *N. A.* 10, 15, 10).

50. Cf. N. BOËLS, *La fiancée embrasée*, dans *Homm. Le Bonniec*, coll. Latomus 201, Bruxelles, 1988, p. 19-30.

51. Sur le prestige et les privilèges de l'*uniuira*, cf. J.-B. FREY, *La signification des termes μόνανδρος et uniuira*, dans *Rech. de Sc. Rel.* 20, 1930, p. 48-30 ; J. GAGÉ, *Matronalia*, Bruxelles, 1963, p. 120-124 ; M. HUMBERT, *Le remariage à Rome*, Milan, 1972, p. 31-68 & 59-75 ; J. CHAMPEAUX, *Fortuna* I, 1982, p. 353-356.

52. *Varro pronubam dicit quae ante nupsit et quae uni tantum nupta est ; ideoque auspices deliguntur ad nuptias* (Serv., *Aen.* 4, 166).

53. *Flaminicam nisi unum uirum habere non licebat* (Serv., *Aen.* 4, 29) ; *flaminica, id est flaminis uxor, cui non licebat facere diuortium* (Fest., p. 79 L).

dans sa thèse sur Fortuna, est une déesse des classes d'âge : de même qu'avec l'épithète de *Virgo* elle protège la catégorie des *uirgines*, sous le nom de *Virilis* la catégorie des *uiri*, sous le nom de *Muliebris* elle veille sur les *mulieres*, c'est-à-dire sur les femmes mariées[54]. Elle est donc par excellence une déesse matronale, sa fonction est plus étendue que celle de Pudicitia, qui ne veille que sur la pureté sexuelle de ses fidèles, mais la *pudicitia* fait partie des compétences de Fortuna Muliebris, l'intégrité physique est l'indispensable condition pour que l'épouse porte ces enfants de pure race que l'on voit apparaître dans *l'agmen mulierum* dans les bras de l'épouse de Coriolan. On ne sera donc pas étonné que la même règle exclue les *bis nuptae* du service de Fortuna Muliebris et de celui de Pudicitia. Il est moins sûr que la même règle ait été appliquée dans le culte de Mater Matuta; un seul témoignage, tardif, nous le dit (celui de Tertullien). Et les raisons qui le justifieraient ne sont pas aussi évidentes que pour Pudicitia et Fortuna Muliebris. Il s'agit certes d'un culte matronal; mais il n'est pas axé de la même façon sur l'état matrimonial et ses obligations. La nature aurorale de la déesse n'est plus à démontrer depuis les recherches de G. DUMÉZIL[55]; et il est clair que les matrones en prenant dans leurs bras les enfants de leurs sœurs miment le rôle de la tante du soleil remplaçant la mère véritable; c'est la fonction de la marraine-nourrice, cette « seconde mère qui vient à point » (c'est le sens de l'épithète Matuta) pour remplacer la mère qui est ici valorisée; ces sœurs seraient-elles des nouvelles mariées *uniuirae* ? rien ne le laisse supposer par ailleurs. Et je serais tentée de mettre en doute l'unique témoignage que nous ayons sur le privilège des *uniuirae* dans le culte de Matuta.

Il nous reste à tenter de reconstituer la formulation de l'interdit. Le texte de Tite-Live ne nous servira pas de modèle : nous avons vu la liberté qu'il avait prise dans la définition de la nature de l'interdit (« droit de sacrifier » au lieu de « droit de toucher »); la définition des matrones autorisées à approcher la déesse est tout aussi discutable : l'expression *nulla nisi pudicitiae spectatae* ne peut remonter à la formulation antique; elle doit dater d'une époque où la morale sociale vint ajouter à une simple règle de pureté religieuse des critères plus subtils concernant l'apparence, la conduite, la réputation; la pureté matérielle ne suffisait plus aux nouvelles exigences; il fallait que la matrone fût vertueuse et même que sa vertu fût ostentatoire; ce *certamen uirtutis* que Verginia exige des matrones plébéiennes pour égaler l'ambition civique de leurs époux a davantage une résonance politique et sociale qu'une signification religieuse[56].

La plupart des autres textes sont à éliminer pour d'autres raisons. Le texte de Denys est difficile à utiliser puisqu'il est en grec : ce ne peut être

54. Sur le sens de *mulier*, femme ayant connu un homme, cf. Quint. 6, 3, 75 : *Cicero obiurgantibus quod... uirginem duxisset, « cras mulier erit », inquit*; sur Fortuna Muliebris, déesse des *mulieres*, cf. J. CHAMPEAUX, *Fortuna* 1, p. 350.

55. L'étude de base est dans *Déesses latines et mythes védiques*, Bruxelles, 1956.

56. On peut comparer avec l'évolution moralisante que connut le culte de Vénus lors de la création du culte de Vénus Verticordia; cf. R. SCHILLING, *La religion romaine de Vénus*, Paris, 1954, p. 228-233.

qu'une approximation; les auteurs tardifs, nous l'avons vu, limitent l'interdit au seul geste de couronner la statue. C'est donc le texte le plus sûr, celui de Verrius qui doit nous servir de point de départ. Mais il n'est pas exprimé sous forme de règle. Pour nous aider à reconstituer la formulation primitive, un autre texte, présenté, lui, sous la forme d'une règle religieuse, nous sera utile car il exprime un interdit très proche de celui de la *bis nupta*. Il s'agit de la loi qui interdisait à la *paelex* de toucher l'autel de Junon. Cette loi est fort ancienne : elle passe pour remonter à Numa; et les deux auteurs qui nous l'ont transmise — tous deux des savants soucieux de conserver le souvenir des antiquités romaines — l'ont citée au style direct, ce qui garantit une certaine authenticité; la différence entre les deux versions est minime.

L'abréviateur de Festus (donc de Verrius) écrit : *Antiqui proprie eam pelicem nominabant quae uxorem habenti nubebat. Cui generi mulierum etiam poena constituta est a Numa Pompilio hac lege : « **Pelex aram Iunonis ne tangito**; si tanget, Iunoni crinibus demissis agnum feminam caedito* » (« Les Anciens donnaient précisément le nom de *pelex* à celle qui épousait un homme qui avait déjà une épouse. Contre ce genre de femmes un châtiment a même été prévu par une loi de Numa Pompilius qui prescrit : « Que la *pelex* ne touche pas l'autel de Junon; si elle le touche, qu'elle sacrifie une agnelle à Junon, les cheveux dénoués. ») [57].

Aulu-Gelle rapporte à peu de choses près la même information : *Paelicem autem appellatam probrosamque habitam quae iuncta consuetaque esset cum eo in cuius manu mancipioque alia matrimonii causa foret hac lege ostenditur, quam Numae regis fuisse accepimus : « **Paelex aedem Iunonis ne tangito**; si tangit, Iunoni crinibus demissis agnum feminam caedito »* (« On appelait *paelex* et on la considérait comme scandaleuse la femme qui était unie et vivait maritalement avec un homme qui avait une autre femme en sa puissance et sa possession par les liens du mariage : ceci est prouvé par la règle suivante qui, nous le savons, date du roi Numa : « Que la *paelex* ne touche pas le temple de Junon; si elle le touche, qu'elle sacrifie une agnelle à Junon, les cheveux dénoués ») [58].

On voit que les deux formules, bien qu'annoncées par un contexte différent, sont énoncées à peu près de façon identique : les seules différences sont la désignation de l'objet du tabou (*aram* pour Verrius, *aedem* pour Aulu-Gelle) et le temps de la conditionnelle (futur chez Verrius, présent chez Aulu-Gelle). Laissons de côté le problème des temps, qui est mineur (mais il est plus que probable que la version de Verrius, conforme à l'usage républicain, est la meilleure); quant à l'objet du tabou, il semble raisonnable d'accorder également la préférence au texte de Verrius, non seulement parce qu'il est plus ancien mais aussi parce qu'il est plus vraisemblable. Un interdit frappant le temple lui-même aurait été beaucoup plus difficile à faire respecter que l'interdit frappant l'autel.

C'est donc sur le modèle de l'interdit frappant la *paelex* rapporté par Verrius que nous nous efforcerons de reconstituer l'interdit qui nous occupe.

57. Paul. Fest., p. 248 L.
58. Gell., *N. A.* 4, 3, 3.

En effet on voit tout de suite que l'interdit frappant la *paelex* est très proche de celui qui frappe la *bis nupta*; dans les deux cas il s'agit d'éviter un contact entre une femme souillée par une impureté sexuelle (maîtresse attitrée d'un homme marié ou femme remariée) et un objet sacré (autel ou statue divine). Au centre de notre formule d'interdit se trouvait certainement le verbe *tangere* qui figure dans l'interdit de la *paelex* ou *attingere* qui figure dans l'interdit de la *bis nupta* tel que nous le signale Verrius; ce verbe doit être à la 3e personne de l'impératif futur comme il apparaît dans l'interdit de la *paelex* et comme apparaissent généralement les verbes exprimant un ordre ou une défense dans les textes de lois ou de règles rituelles archaïques[59]. L'objet de l'interdit sera évidemment à l'accusatif: non pas *aram* ou *aedem* mais sans doute *signum* précédé de nom de la divinité concernée. Reste le choix du sujet du verbe. On peut envisager deux solutions : ou bien le sujet sera l'*uniuira*, avec un libellé du type :

Ne qua Pudicitiae signum tangito nisi uniuira

ou bien le sujet sera la *bis nupta*, avec un libellé du type :

Bis nupta Pudicitiae signum ne tangito.

Les deux hypothèses sont possibles.

Enfin il nous reste à déterminer quel mot désignait la femme frappée par l'interdit ou bénéficiant du privilège. Or aucun des deux mots que nous avons employés par commodité jusqu'ici, *uniuira* et *bis nupta*, ne semble remonter à une époque ancienne.

L'expression *bis nupta* n'apparaît que chez Servius, au IVe siècle ap. J.-C. On trouve en revanche chez Varron le mot *biuira*, dans une Satire Ménippée[60]. Lucienne DESCHAMPS et Pierre CÈBE s'accordent à lui donner le sens de « veuve remariée »[61]; mais je ne vois pas pourquoi on restreindrait l'expression aux seules veuves et je traduirais plutôt par « femmes remariées »; la satire de Varron devait être un éloge de l'*uniuira* et une condamnation du remariage en général et pas seulement du remariage des veuves : à la fin du Ier siècle av. J.-C. les divorces étaient déjà fréquents et le problème moral devait être plutôt le remariage des divorcées que celui des veuves, accepté depuis longtemps. Nonius, qui cite le texte de Varron l'explique en disant : *biuiras quas usus binubas appellat.* Mais l'usage auquel il fait allusion est sûrement tardif car, même si l'on admet que le vocabulaire de la langue usuelle met un certain temps avant de pénétrer la langue littéraire, il faut avouer que le mot *binubus* n'apparaît que très tardivement en latin

59. Cf. A. ERNOUT, *Morphologie historique du latin*, Paris, 1954, p. 169.

60. *Ad biuiram uenio. Cum uellem ostendere quid uellem, Metamelos, Inconstantiae filius, me reprehendit* (cité par Nonius, p. 39 L).

61. P. CÈBE, *Varron. Satires Ménippées* (Coll. Ec. fr. de Rome 9, Rome, 1985, t. 7, p. 113-115), avec réf. à L. DESCHAMPS, *Étude sur la langue*, p. 208.

(chez Cassiodore, VI[e] siècle !). Il est raisonnable de supposer qu'au temps de Varron c'est bien *biuira* qui était utilisé pour désigner la femme remariée et que Nonius explique ce mot vieilli par un mot courant de son époque. Mais *biuira* lui-même n'est pas autrement attesté ni lui ni aucun autre mot analogue avant Varron, qui écrit seulement au I[er] siècle avant J.-C. Je me demande par conséquent si le mot *biuira*, a pu figurer dans la formule de l'interdit du culte de Pudicitia ou de Fortuna Muliebris, qui sont tous deux des cultes archaïques.

Le mot *uniuira* est mieux attesté. Mais, comme ses variantes (*unouira, uniuiria, unibyria*, etc.) il n'apparaît que relativement tard dans la langue latine[62] ; pour la littérature, il ne figure que chez des auteurs tardifs (Tertullien, Servius). Quant aux inscriptions, dont Michel HUMBERT[63] a fait un relevé détaillé (il y en a environ 70 qui glorifient le mariage unique), celles qu'on peut dater avec certitude sont de l'époque impériale : on a l'impression que l'éloge du mariage unique se développe en même temps que la multiplication des divorces.

Auparavant on avait recours soit à une simple relative de définition : *quae semel nupsit* (Verrius), *quae uni uiro nupta fuit* (Tite-Live), soit à des périphrases que l'on trouve également sur les épitaphes, en concurrence avec *uniuira* et ses variantes. L'exemple le plus ancien de ces périphrases se trouve chez Plaute qui définit la matrone idéale en ces termes : *nam uxor contenta est, quae bona est, uno uiro*[64], expression que l'on retrouve à l'époque républicaine chez Afranius, qui fait dire à une matrone : *comparatum est uno ut simus contentae uiro*[65] et chez Catulle qui conseille à l'épouse vertueuse de *uiro contentam uiuere solo*[66], ainsi que dans quelques épitaphes[67]. De même dans la *Cistellaria*, Plaute donne une définition, plus longue, mais qui emploie un vocabulaire analogue : *unum amare et cum eo aetatem exigere cui nuptast semel*[68] et qui rappelle l'expression de Verrius : *quae semel nupsit*. On trouve dans les épitaphes plusieurs autres périphrases servant à exprimer la même notion : *uno contenta marito, dedita coniugi soli suo, nulli dedita, unum ab uirginitate*, etc.[69]. Mais comme ces périphrases me semblent plutôt relever du langage poétique, je pense que c'est plutôt la simple relative de définition *quae semel nupsit* qui figurait dans la formulation archaïque de l'interdit. C'est pourquoi en conclusion je propo-

62. Cf. Renato ONIGA, *I composti nominali latini. Una morfologia generative*, Bologne, 1988.

63. *Op. cit.*

64. Pl., *Merc.* 824.

65. *Nam proba et* **pudica quod sum**, *consulo et parco mihi / quoniam comparatum est* **uno ut simus contentae uiro** (Afr. 130-131).

66. Cat. 111, 1-2.

67. *C. I. L.*, II, 78 ; III, 2667 : *uno contenta marito.*

68. Pl., *Cist.* 78-79.

69. *Vno contenta marito* (*C. I. L.*, 2, 78) ; *dedita coniugi soli suo* (6, 12853) ; *nulli dedita* (6, 76) ; *unum ab uirginitate* (6, 7732) ; *cum quo uixit a uirginitate* (6, 7732 ; 6, 9810 ; 10, 3720 ; *a uirginitate sine ulla macula* (6, 22657) ; cette dernière expression est particulièrement intéressante parce qu'elle montre par le mot *macula* le caractère matériel de la souillure sexuelle.

serai comme formulation : *Ne qua Pudicitiae* (ou *Fortunae Muliebris) signum tangito nisi quae semel nupsit* (ou *nupta est*). Il est possible que, comme pour l'interdit frappant la *paelex*, la règle ait prévu la compensation exigée en cas d'infraction, mais il ne nous est pas possible de restituer cette partie du texte de la loi si elle a existé. La première partie me semble, sinon assurée, du moins plausible.