ÉTUDES ET MÉMOIRES

I

BONA DEA DÉVOILÉE

par Nicole Boëls-Janssen
Professeur émérite à l'Université de Bourgogne

Résumé. — *Lors de la fête que célébraient en décembre les **matrones** en l'honneur de **Bona Dea** l'amphore contenant le **vin** sacrificiel était **voilée** et on l'appelait « pot de **miel** » ; le vin, quant à lui, était nommé « **lait** ». Ces termes n'avaient pas pour but de **dissimuler** la **violation d'un interdit** légal, parce que les femmes n'avaient pas la permission de boire du vin, ou religieux, parce qu'il leur aurait été religieusement interdit de faire des libations de vin, de même qu'elles ne pouvaient pas faire de sacrifice sanglant. Ce n'est pas non plus parce que le vin aurait été un équivalent du sperme avec lequel les femmes ne devaient pas avoir de contact et dont on aurait déguisé le **caractère masculin** sous les noms de lait et miel, jugés comme des **substances féminines**. Le lait et le miel étaient considérés, de même que le vin, comme des substances de nature divine, capables d'insuffler une **vie nouvelle**. En effet la fête de Bona Dea était analogue aux fêtes de Bacchus, où les **initiés aux mystères de Bacchu**s, hommes et femmes, étaient emportés sous l'effet du vin par le délire bachique. Mais comme l'ivresse était dangereuse pour la vertu des matrones, elles ne devaient ni voir le vin ni entendre son nom et utilisaient jusqu'au moment des libations des **noms mensongers**, mais dont la signification était la même.*

Epitome. — *Cum **Bonae Deae** matronae mense decembri sacrificarent **uini** amphora **obtecta** erat **mellarium**que nominabatur ; uinum autem **lac** appellabatur. Quibus nominibus non legem uel religionem uiolatam **dissimulandi** causa utebantur, quod mulieribus uinum bibere non permittebatur uel quod eas uino libare, sicut hostias immolare, non fas esset. Neque credendum est uinum masculinum semen fuisse quod mulieres tangere non possent, ideoque ad **liquorem masculinum** dissimulandum falsis nominibus lacte et mellario, quae **feminea** uiderentur **elementa**, eas uti debuisse. Quae, ut uinum, elementa quaedam diuina, quae **nouam uitam** darent, uidebantur. Bonae enim Deae sacra Bacchanalibus simillima fuisse uidentur, in quibus **Bacchis initiatos**, uiros mulieresque, uini utens ui deus sic stimulabat ut, quasi amentes fierent. Cum autem **temulentia** matronarum pudicitiae periculosa esset, neque eis uinum uidendum erat neque nomen eius audiendum sed **nominibus falsis**, at idem significantibus, dum libarent utebantur.*

Le culte de Bona Dea [1] était célèbre dès l'Antiquité pour la mystérieuse cérémonie de décembre lors de laquelle les matrones romaines célébraient en l'honneur de la déesse une fête étrange qui piquait la curiosité, d'autant plus que les hommes n'avaient pas le droit d'y assister. Elle se déroulait de nuit, alors que les fêtes nocturnes étaient interdites dans les autres cultes féminins, dans la maison d'un consul ou d'un préteur, qui quittait les lieux avec toute la domesticité mâle. La salle était décorée de toutes sortes de plantes, à l'exception du myrte ; les matrones utilisaient du vin pour les libations rituelles, alors que ce breuvage leur était interdit ; il y avait de la musique et de la danse, divertissements qu'une épouse vertueuse laissait aux femmes peu recommandables ; Juvénal évoque même de véritables orgies incompatibles avec la morale matronale. Tous les éléments de la fête font plus songer à l'univers des *meretrices* qu'à celui des *bonae matronae* ; et pourtant la plupart des auteurs anciens insistent sur le caractère sacré et chaste de la cérémonie, à commencer par Cicéron : il cloue au pilori Clodius qui s'était déguisé en musicienne pour pénétrer sur les lieux ; son intrusion donna lieu à un procès pour sacrilège. Un mythe étiologique était censé justifier les étrangetés de la fête de décembre mais il ne fait qu'épaissir le mystère car il se présente sous deux versions contradictoires ; dans l'une Bona Dea est une matrone vertueuse mais qui, ayant bu du vin à l'insu de son mari Faunus, est battue à mort par lui à l'aide d'une verge de myrte ; après quoi, pris de remords, il la divinise ; dans l'autre version elle est une fille pudique qui refuse les avances de son père Faunus ; il tente en vain de l'enivrer, puis la fouette avec une verge de myrte avant de prendre la forme d'un serpent pour arriver à ses fins ; certes dans les deux versions du mythe les tabous rituels sont justifiés mais pour des raisons différentes et les personnalités des deux protagonistes sont carrément opposées : tantôt Bona Dea est une épouse désobéissante qui s'enivre en cachette et qui est justement châtiée par un mari champion de la morale ; tantôt elle est une fille sage qui défend en vain sa vertu contre un père incestueux et violeur.

J'ai tenté, après beaucoup d'autres, de fournir une explication qui donne un sens cohérent à l'ensemble des contradictions de la fête et du mythe de Bona Dea [2] : compte tenu de sa date, nuit du 4 au 5 décembre, peu de temps avant les Saturnales, il m'a semblé logique de voir en elle une fête de fin d'année de type carnavalesque, qui renverse provisoirement les valeurs matrimoniales constituant la base de la société romaine. Dans cette optique on conçoit mieux que cette cérémonie subversive associe les deux aspects opposés de la nature féminine que la morale sociale tient habituellement rigoureusement séparés : la *bona matrona* et la *mala meretrix*. J'ai déjà montré comment ces deux catégories de la société féminine, aussi indispensables l'une que l'autre à la communauté, pouvaient s'associer dans certaines fêtes

1. On trouvera tous les textes, littéraires et épigraphiques, ainsi qu'une documentation archéologique concernant Bona Dea dans le précieux ouvrage de H. H. J. Brouwer, *Bona Dea. The Sources and a Description of the Cult*, Leyde-New York, Brill, 1989.

2. « Le double mythe de Bona Dea », dans *Epiphania. Études orientales, grecques et latine offertes à A. Pourkier*, Nancy, ADRA, 2008, p. 273-295.

comme les Nones Caprotines ou la fête de *Fortuna Muliebris* [3]. Lors de ces rites elles travaillent parallèlement ou complémentairement à la survie de la cité. Mais, lors de la fête de décembre les deux volets de la nature féminine se trouvent réunis : dans le mythe Bona Dea est à la fois une fille vertueuse et pudique et une épouse désobéissante qui s'enivre ; dans le rite les célébrantes sont des *bonae matronae* reconnues et cependant elles transgressent les interdits majeurs de leur statut. Le chaos du carnaval de fin d'année autorise et même institutionnalise ce mélange subversif ; mais les règles du mariage romain seront refondées aux *Matronalia* de l'année nouvelle, le 1er mars. Les contradictions me semblent ainsi résolues de façon satisfaisante. J'ai cependant laissé partiellement de côté les problèmes posés par l'usage du vin. Certes il fait partie des transgressions attendues dans une fête carnavalesque mais c'est la transgression majeure de la cérémonie, l'élément cultuel remarquable que les auteurs anciens citent le plus souvent, avec l'exclusion des hommes. En outre certains détails étranges du rituel en rapport avec le vin demeurent inexpliqués : il était nommé « lait » et il était contenu dans un récipient dissimulé sous un voile que l'on appelait « pot de miel » [4]. Pourquoi ? Je voudrais donc affiner mon interprétation et tenter d'élucider ces derniers problèmes. Mais la transgression d'un tabou et les modalités particulières de cette transgression ne peuvent s'expliquer que par rapport au sens du tabou lui-même. Il faut donc chercher d'abord pourquoi les Romains ne permettaient pas aux femmes de boire du vin. Ensuite seulement nous pourrons réfléchir sur la transgression de l'interdit et les détails cultuels qui l'accompagnent.

I. L'interdit du vin

Les Anciens justifiaient l'interdiction du vin aux femmes par le fait que l'ivresse ouvre la porte à l'adultère, risque majeur pour une société patriarcale qui veillait jalousement sur la pureté du sang des *gentes* ; c'est pourquoi boire du vin était dans les temps antiques châtié de la même façon que l'adultère : par la mort de la coupable [5]. Les chercheurs modernes ont à leur tour réfléchi sur cet interdit. La vieille théorie de Marcel Durry selon laquelle le vin aurait été considéré comme abortif, a été depuis longtemps

3. « *Matrona / Meretrix* : duel ou duo ? À propos du rôle social et religieux des grandes catégories féminines dans l'imaginaire Romain », dans D. Briquel, Ch. Guittard et C. Février (dir.), Varietates Fortunae*. Religion et Mythologie à Rome*, *Hommages à J. Champeaux*, Paris, PUPS, 2010, p. 89-129.

4. *In sacris eius obuolutam uini amphoram poni* (Lact., *De fals. rel*., I, 22) ; *quod, cum ei diuinam rem mulieres faciunt, uini amphora constituatur obtecta* (Arn., *Adu. nat.*, 5, 18) ; *quod uinum in templum eius non suo nomine solebat inferri sed uas in quo uinum inditum est mellarium nominetur et uinum lac nuncupetur* (Macr., *Sat*., I, 12, 25) ; « Les femmes lui font des libations de vin qu'elles appellent lait » (Plut., *Q. R*., 20, 268 e ; trad. M. Nouilhan, et J. M. Pailler, Livre de Poche, Paris, 1999 : toutes les traductions des *Questions romaines* sont empruntées à cette traduction).

5. *M. Cato non solum existimatas sed mulctatas quoque ab iudice mulieres refert, non minus si uinum in se quam si probrum et adulterium admisissent* (Gell*., N. A*., X, 23, 3) ; *si uinum bibit, si cum alieno uiro probri quid fecit, condemnetur* (*ibid*., X, 23, 4) ; « Dans l'un et l'autre cas, en effet, Romulus autorisa la peine de mort, considérant qu'il s'agissait des plus graves fautes qu'une femme pût commettre et que l'adultère conduisait à la démence et l'ivresse à l'adultère » (Dion. Hal., *AR*, II, 25, 6, trad. V. Fromentin et J. Schnäbele ; les autres citations de Denys proviennent de la même traduction).

abandonnée [6]. Pierre Noailles [7], s'appuyant sur l'analogie que font souvent les sociétés antiques entre le vin et le sang (le vin est un substitut religieux du sang), avait supposé que le vin introduisait dans le corps de la femme un principe de vie étranger qui, comme l'adultère, produisait une *commixtio sanguinis* : l'épouse était dès lors, de la même façon, incapable de donner à son époux des enfants de pure race. L'hypothèse est intéressante mais les Anciens ne considéraient pas que consommer du vin équivalait pour une femme à un adultère : ils justifiaient que les deux fautes soient punies du même châtiment par le fait que l'ivresse conduisait à l'adultère [8]. La thèse la plus courante actuellement est celle qui explique l'interdit du vin par un tabou religieux.

A. La théorie de l'incapacité sacrificielle des femmes

Cette nouvelle piste de recherche a été initiée par Michel Gras [9]. Giulia Piccaluga l'avait entrevue, sans la développer en ce sens [10]. Ils ont remarqué que ce n'était pas le vin en général qui était interdit aux femmes mais un vin bien particulier : le *temetum*. La langue latine possède en effet un vocabulaire varié pour nommer les différentes sortes de vin que consommaient les Romains, de la piquette donnée aux esclaves, dont Caton donne une recette peu alléchante, jusqu'au fameux *temetum*. Ce mot désignait un vin pur, que l'on utilisait pour les libations sacrificielles. L'interdiction qui pesait sur les femmes de consommer du vin serait donc un tabou religieux. Le thème a été développé par Olivier de Cazanove [11]. Il montre d'abord que les femmes étaient exclues du geste primordial de la religion antique : le sacrifice sanglant. L'interdit du *temetum* s'expliquerait de la même façon : il tenait les femmes à l'écart des libations de vin comme des sacrifices sanglants car elles étaient considérées comme inférieures sur le plan religieux comme sur le plan politique et social. John Scheid a repris cette théorie en l'édulcorant légèrement. Dans la contribution à l'*Histoire des femmes* qu'il consacre à la religion féminine à Rome il intitule « D'indispensables

6. M. Durry, « Les femmes et le vin », *REL* 33, 1955, p. 108-113. Voir les critiques de J. André (*L'Alimentation et la cuisine à Rome*, Paris, Klincksieck, 1961, p. 171), de G. Piccaluga (« Bona Dea : Due contributi all'interpretazione del suo culto », *SMSR* 35, 1964, p. 195-237 ; sur le vin abortif, p. 208 et note 59) et de L Minieri (« *Vini usus feminis ignotus* », *Labeo* 28, 1982, p. 150-163 ; critique de Durry p. 153-154). La théorie s'appuyait sur un texte du médecin Soranos sur les vertus abortives du vin mais en réalité Soranos dit que c'est en donnant aux femmes du vin périmé au lieu de bon vin qu'on peut provoquer un avortement (1, 64).

7. P. Noailles, « Les tabous du mariage dans le droit primitif des Romains », dans *Fas et Jus, Études de Droit Romain*, Paris, Les Belles Lettres, 1948, p. 1-27.

8. L'interprétation de P. Noailles a été critiquée en premier lieu par G. Piccaluga, art. cit. [n. 6], p. 208-209 ; elle cite Valère Maxime, II, 1, 5 : *Vini usus olim Romanis feminis ignotus fuit ne scilicet in aliquod dedecus prolaberentur quia proximus a Libero patre intemperantiae gradus ad inconcessam Venerem esse consuerit* ; Denys d'Halicarnasse justifie la peine de mort appliquée à la fois à l'adultère et à l'ivresse par le fait que la seconde conduit à la première (II, 25, 6, cité note 5) ; Pline l'Ancien confirme : *tamquam per se parum doceat libidinem temulentia* (*N. H.*, XIV, 140). Voir aussi L. Minieri, art. cit. [n. 6], p. 154-155.

9. M. Gras, « Vin et société à Rome et dans le Latium archaïque », dans *Modes de contacts et processus de transformation dans les sociétés anciennes*, Pise-Rome, 1985, p. 1067-1075.

10. G. Piccaluga, art. cit. [n. 6], p. 205 sq.

11. O. de Cazanove, « *Exesto*. L'incapacité sacrificielle des femmes à Rome », *Phoenix* 41, 1987, p. 159-173.

étrangères » le chapitre où sont insérées les pages sur « L'incapacité religieuse des femmes » [12]. Je ne parlerai pas des développements que consacre M.-Th. Raepsaet-Charlier à ce sujet [13] car elle se contente de reprendre les formules de J. Scheid en les modifiant légèrement.

B. Critique de cette théorie

La théorie de l'incapacité sacrificielle des femmes (incluant les libations de vin) est désormais communément admise. Elle a toutefois été critiquée par Rebecca Flemming dans un article sur les informations que fournit Festus concernant le rôle des femmes dans la religion Romaine [14]. Elle montre d'abord que nombre de textes prouvent que les femmes pratiquaient bel et bien des sacrifices sanglants. O. de Cazanove avait tenté de réfuter à l'avance cette objection en affirmant qu'il s'agissait d'exceptions, comme les Vestales, que leur statut range dans la sphère masculine, ou de *sacra peregrina*. R. Flemming répond qu'il y a trop d'exemples pour qu'on puisse les considérer comme des exceptions. J'ajouterai que, si l'on peut reconnaître aux Vestales un statut quasiment masculin, on ne peut en dire autant de la *flaminica Dialis* qui était au contraire le modèle de la matrone idéale et célébrait cependant des sacrifices sanglants dans le cadre de ses fonctions religieuses [15]. Elle avait même droit au couteau sacrificiel, la *secespita* [16]. J. Scheid pense que la fonction sacerdotale de la *flaminica* ne serait qu'un corollaire de celle de son époux. Cette hiérarchie supposée n'est pas fondée : les deux moitiés du couple flaminial sont complémentaires : chacun des deux a un rôle spécifique qu'il exerce seul ou en couple [17]. Et c'est en son nom propre que la *flaminica* accomplissait des sacrifices sanglants. Quant à la justification par le fait qu'il s'agirait de *sacra peregrina,* elle ne s'applique qu'à certains cas très rares ; en tout cas elle ne peut s'appliquer à la *flaminica Dialis*, qui formait avec le *flamen Dialis* un couple indissoluble au point que le flamine ne pouvait exercer son sacerdoce sans son épouse : pour reprendre l'expression de J. Scheid, elle était « indispensable », c'est évident ; « étrangère », sûrement pas. L'exception étrangère n'est pas plus acceptable pour la *flaminica* que pour les Vestales ou la *Regina Sacrorum*. qui exercent, comme elle, des sacerdoces extrêmement anciens. De sorte que la théorie de l'incapacité sacrificielle des femmes semble difficile à soutenir**.**

Le culte de Bona Dea en apporte une confirmation indiscutable car les matrones dans leur ensemble - et pas seulement une prêtresse au statut exceptionnel – violent les deux interdits que suppose cette théorie : elles

12. G. Duby et M. Perrot (dir.), *Histoire des femmes en Occident,* 1 *L'Antiquité* (P. Schmitt-Pantel dir.), Paris, Plon, 1991, p. 407-409. Voir aussi M. Beard, *Religions of Rome*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, t. 1, p. 297 et n. 157.

13. D. Gourevitch et M.-Th. Raepsaet-Charlier, *La Femme dans la Rome antiqu*e, Paris, Hachette, 2001, chap. intitulé « Les cultes publics et l'incapacité sacrificielle », p. 208-210.

14. R. Flemming, « Festus and the Role of Women in Roman Religion », dans F. Glinister et Cl. Woods (éd.), *Verrius, Festus and Paulus, Lexicography, Scholarship and Society*, Londres, Institute of Classical Studies, 2007, p. 87-108.

15. Elle sacrifiait tous les mois un bélier à Jupiter dans la Regia, le jour des nondines (Macr., *Sat.*, I, 16, 30).

16. Festus p. 473L.

17. Voir mon article sur « Le statut religieux de la *Flaminica Dialis* », *REL* 51, 1974, p. 77-100.

font des libations de vin et pratiquent un sacrifice sanglant. Et on ne peut justifier ces prétendues exceptions par l'origine étrangère du culte : quoi de plus « national » qu'un culte, qui selon Cicéron lui-même, remonte à l'époque royale, qui est célébré *pro populo Romano,* dans la maison d'un magistrat *cum imperio* [18] ? Or, si la présence du vin est toujours signalée comme exceptionnelle lors de la fête de décembre, du fait que le vin était par ailleurs interdit aux femmes, peu d'auteurs mentionnent le sacrifice d'une truie qui y était pratiqué ; Macrobe le cite sans d'ailleurs s'y attarder, comme si c'était un rite banal ; il ne le fait que pour justifier la nature chtonienne qu'on attribue à la déesse [19]. Dans sa pittoresque description de la fête de décembre Juvénal évoque abondamment les effets du vin mais ne parle pas du sacrifice de la truie, sans doute parce qu'il n'avait rien d'exceptionnel. Il ne le mentionne que lorsqu'il décrit une fête perverse (*more sinistro*) où des invertis s'habillent en femmes pour célébrer la Bonne Déesse; et ce que le poète satirique juge choquant c'est que ce soient des hommes et non des femmes qui pratiquent ce sacrifice [20] ! Les autres auteurs ne jugent même pas utile d'en parler, probablement parce qu'il n'y avait rien d'extraordinaire à ce que des femmes pratiquent un sacrifice sanglant. Faut-il en conclure que la loi religieuse leur permettait les sacrifices sanglants mais leur interdisait les libations de vin ? Non, répond R. Flemming, qui développe deux arguments essentiels :

a) Le sens du mot *temetum*

D'abord selon elle le terme *temetum* ne désignait pas spécifiquement le vin des dieux, mais le vin le plus pur, le moins trafiqué, et par conséquent le seul digne d'être offert aux dieux [21]. Le *temetum* n'était pas un vin sacré, interdit aux femmes à cause de ce caractère sacré mais ce que nous pourrions appeler un bon vin, offert aux dieux à ce titre. À l'origine il désignait d'ailleurs le vin en général [22]. Et à l'époque historique les auteurs emploient tantôt *uinum*, tantôt *temetum* pour le vin sacrificiel aussi bien que pour le vin des banquets [23]. Enfin les différents exemples de matrones châtiées pour avoir bu du vin montrent bien qu'il ne s'agit pas d'un tabou religieux : les maris

18. *Quod a regibus aequale huic urbi accepimus, ... quod fit per uirgines vestales, fit pro populo Romano, fit in ea domo quae est in imperio* (Cic., *Har*. *Resp*., 17).

19. *Eandem alii Proserpinam credunt porcaque ei rem diuinam fieri quia segetem quam Ceres mortalibus tribuit porca depasta est* (Macr., *Sat*., I, 12, 23). Il signale aussi le sacrifice d'une truie à propos de la déesse Maia à laquelle était assimilée Bona Dea : *Sus praegnans ei mactatur quae hostia propria est Terrae* (1, 12, 20) mais ne précise pas s'il s'agit de la fête de Bona Dea en décembre ou de la fête de Maia le 1er mai.

20. Juv., 6, 314-345 et 2, 82-90. Sur le sacrifice de la truie : *Bonam tenerae placant abdomine porcae / et magno cratere Deam* (2, 86-87).

21. De même la victime sacrificielle ne doit présenter aucun défaut physique.

22. (*Vinum*) *quod temetum prisca lingua appellabatur* (Gell., *N. A*., X, 23).

23. Par exemple Horace cite parmi les denrées que l'on achète *cadum temeti* (une jarre de vin) au même titre que les poulets et les œufs (*Od*., I, 19) ; Juvénal parle d'un convive qui n'est pas encore ivre : *minimum qui/de Corcyro temetum duxerat urna*. Pour définir l'interdiction du vin aux femmes, Cicéron emploie *temetum*, sans doute parce que ce terme ancien donne une couleur archaïque à la loi qu'il cite, mais Valère Maxime emploie *uinum* : *uini usus olim Romanis feminis ignotus fuerit* (II, 1, 5). Les auteurs qui signalent l'emploi du vin pour les libations à Bona Dea emploient tous *uinum* (voir les textes cités à la n. 4). Servius l'utilise aussi bien pour l'usage courant que pour l'usage religieux : *apud maiores nostros feminae non utebantur uino nisi sacrorum causa* (*ad Aen*., 1, 737).

qui mettent à mort leur épouse parce qu'elle a enfreint l'interdit ne mettent pas en cause sa capacité à offrir des libations aux dieux. Valère Maxime cite comme exemple de cette sévérité le cas d'Egnatius Mecennus qui aurait battu sa femme à mort *quod uinum bibisset* et nul ne le blâme car elle a subi le juste châtiment *uiolatae sobrietatis* [24]. L'épouse d'Egnatius est punie pour s'être enivrée. Pline l'Ancien précise que la coupable avait soutiré le vin *e dolio* [25]. Le *dolium* est une jarre qui, selon Caton, pouvait contenir environ 600 litres : il s'agit donc de la réserve familiale conservée dans la cave [26]**.** Le vin consommé par la matrone coupable n'était certainement pas un vin de haute qualité, réservé aux dieux. C'est la désobéissance à l'interdit d'accéder à la cave et le fait de boire du vin de façon excessive qui sont punis ici aussi. Quant à Faunus, selon Lactance, il inflige le même châtiment à son épouse *quia contra morem decusque regium clam uini ollam ebiberat et ebria facta essset* [27]. La coupable a contrevenu aux règles sociales et morales ; elle l'a fait en cachette, commettant le péché de désobéissance ; enfin elle a bu toute une cruche [28], au point d'être ivre, prenant donc le risque de subir les effets dangereux de la boisson. Arnobe insiste, lui aussi, sur le fait que Fauna a bu de façon excessive, car elle a vidé une pleine jarre de vin et à l'insu de son mari [29]. Il n'est nullement question de faute religieuse : ce sont l'excès de boisson et la désobéissance qui sont châtiés [30].

b) Les témoignages antiques

Il est au contraire évident que les femmes utilisaient fréquemment le vin pour un usage cultuel. R. Flemming rappelle que Plutarque se demande pourquoi les femmes faisaient des libations de lait et non de vin à Rumina [31], ce qui sous-entend qu'habituellement elles offraient aux dieux des libations de vin. Et Servius dit expressément qu'elles avaient le droit de l'utiliser à certaines occasions, dans un cadre sacrificiel bien défini[32]. J'ai trouvé plusieurs cas de cet usage dans le culte privé : ainsi dès Plaute on voit la

24. *Egnati autem Mecenni longe minore de causa qui uxorem quod uinum bibisset fusti percussam interemit. Idque factum non accusatore tantum sed etiam reprehensore caruit, unoquoque existimante optimo illam exemplo uiolatae sobrietatis poenas pependisse Et sane quaecumque femina uini usum immoderate appetit omnibus et uirtutibus ianuam claudit et delictis aperit.* (Val. Max., VI, 3, 9). L'emploi de *immoderate* montre bien que c'est l'excès de boisson, avec ses conséquences sur le comportement féminin, qui est condamné et non un acte sacrilège. L'anecdote est aussi mentionnée par Servius (*ad Aen.*,1, 737) et Tertullien (*Apol*., 6, 25).

25. *Egnati Maetenni uxorem, quod uinum bibisset e dolio, interfectam fusti a marito* (Pl., *N.H*., XIV, 89).

26. Cat., *Agr*., 69, 1. La matrone ne détenait pas la clef de la cave (Pol., 8, 2, 5). Si elle s'en emparait, elle était châtiée par la peine de mort, de la même façon que si elle avait bu du vin ou commis un adultère (Plin., *N. H*., XIV, 89-90). À l'époque historique c'était devenu un motif de divorce, comme l'adultère et la consommation de vin.

27. Lact., *Diu. Inst*., I, 22, 9.

28. La *olla* avait une grande contenance car le mot s'emploie aussi pour désigner une sorte de marmite comme celles où l'on fait le pot-au-feu. Plaute l'utilise par exemple dans le contexte de la préparation d'un festin (*Aul*., 390).

29. *Bonam quae dicitur Dea transeamus, quam murteis caesam uirgis quod marito nesciente seriam meri ebiberit plenam* (Arn., *Adu. nat*., V, 18)

30. Voir la démonstration de R. Flemming, qu'elle conclut en disant que ce n'est donc pas de la relation de la femme avec les dieux qu'il s'agit mais de sa conduite en tant qu'épouse (art. cit. [n. 14], p. 95).

31. Plut., *Quaest. Rom*., 57.

32. Serv., *ad Aen*., I, 737 (*loc. cit*. n. 23).

fille de l'avare de l'*Aulularia* se substituer à son père pour honorer le *Lar Familiaris*, auquel elle offre entre autres des libations de vin [33] ; Sulpicia célèbre son anniversaire en offrant à Junon 3 gâteaux et 3 libations de vin [34]. R. Flemming trouve chez Festus une mine d'exemples probants de cet usage. Le plus frappant est la définition du *simpulum* ; c'était un vase ancien, destiné à puiser le vin ; il est toujours associé à l'idée de sacré et symbolise, comme le *lituus*, les vieilles traditions religieuses. Festus précise que c'est de ce nom que provient celui de *simpulatrices* que l'on donnait *mulieribus rebus diuinis deditis* [35] : on ne peut pas mieux dire que ces femmes faisaient des libations de vin pour lesquelles elles utilisaient le vieux *simpulum*. Il est clair que la compétence religieuse des femmes romaines ne se limitait pas à quelques exceptions et qu'elle s'exerçait aussi bien dans le domaine des libations de vin que dans celui des sacrifices sanglants.

C. Conclusion

Il faut donc en revenir à l'explication traditionnelle : le tabou du vin qui était brisé lors de la fête carnavalesque de décembre n'était pas un tabou religieux mais un interdit social et familial. Cette interprétation, qui était déjà celle des Anciens, semble confirmée par le fameux *ius osculi*, qui donnait aux hommes de la famille le droit d'embrasser les matrones. À part Plutarque, qui envisage, entre autres explications, dans sa sixième *Question Romaine* qu'il pourrait s'agir d'un geste exprimant l'affection familiale [36], tous les auteurs anciens s'accordent à penser que cette coutume permettait de vérifier si les femmes avaient bu, grâce à leur haleine [37]. Étant donné que ce genre de test semble peu fiable (et qu'il n'est pas nécessaire d'embrasser la personne pour contrôler son haleine), on peut penser, comme Luciano Minieri [38], que c'est une explication fabriquée *a posteriori*. Il est possible en effet qu'en réalité à l'origine il se soit agi d'un geste de reconnaissance familiale : c'était déjà l'avis de Philippe Moreau [39]. Mais j'ajouterai que le fait qu'il ait été interprété par les Anciens comme un aspect de la surveillance de la moralité des femmes par la famille confirme que l'interdit du vin faisait partie des règles du statut matronal et non des lois religieuses. Dans le même ordre d'idées, il est intéressant de noter que Denys d'Halicarnasse [40] évoque un véritable tribunal familial pour juger et condamner

33. *Ea mihi cottidie/aut ture aut uino aut aliqui semper supplicat*. (Plaut., *Aul*., 23-24).

34. *Ter tibi fit libo, ter, dea casta, mero* (*Corp*. *Tib*., III, 12, 14).

35. *Simpulum uas paurulum non dissimile cyatho quo uinum in sacrificiis libabatur ; unde et mulieres rebus diuinis deditae simpulatrices* (P. Fest. p. 337 L). Voir R. Flemming, art. cit. [n. 14], p. 96.

36. « Est-ce parce que, la loi interdisant le mariage entre les membres d'une même famille, on laissait aller les marques de tendresse jusqu'au baiser, qui restait le seul signe et le seul lien commun de la parenté ? » (Plut., *Quaest*. *Rom*., 6, 265 d).

37. Plin., *N*. *H*., XIV, 90 ; Gell., *N*. *A*., X, 23, 1 ; Tert., *Apol*., 4, 6 ; Arn., *Adu. nat*., II, 67 ; Fest. p. 216 L.

38. L. Minieri, art. cit. [n. 6], p. 156.

39. Ph. Moreau, « *Osculum*, *basium*, *osculum* », *RPh* 52, 1978, p. 89-97 ; id., Incestus et prohibitae nuptiae. *L'inceste à Rome*, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 180-181 et n. 28 à 30.

40. « Les membres de la famille se joignaient parfois au mari pour porter le jugement : c'est ce qu'on faisait en cas d'adultère ou encore (faute qui en Grèce passerait pour la moins grave de toutes) si une femme était prise en flagrant délit de consommation de vin » (Dion. Hal., *AR*, II, 2, 56).

l'ivresse féminine : un tribunal familial n'aurait pas été qualifié pour juger une faute religieuse [41].

Il faut bien entendu élargir cette interprétation. Le vin ouvrait certes la porte aux débordements sexuels mais pas seulement. Le vin délie les langues ; supposée déjà bavarde par nature [42], la femme ivre ne sait plus ce qu'elle dit. Elle peut même aller jusqu'à vaticiner. Les Romains, qui avaient soigneusement rationalisé la divination grâce au collège des augures et aux livres gardant en mémoire toutes les lois de l'art augural, se méfiaient de la divination inspirée en général et plus particulièrement de la vaticination féminine. Dès 1964, Giulia Piccaluga avait montré que le vin libère la parole prophétique et que Bona Dea, qui est une déesse de la vigne et du vin, est aussi une déesse prophétique : les deux aspects de ses fonctions sont étroitement liés car la parole prophétique était considérée dans l'Antiquité comme un délire analogue à celui provoqué par le vin [43]. En effet, selon la tradition, Fauna (autre nom de Bona Dea) faisait des prédictions aux femmes, comme son double masculin Faunus en faisait aux hommes. Ils étaient aussi appelés *Fatuus* et *Fatua*, termes issus de la racine de *fari* et de *fatum* et qui font évidemment allusion à leur pouvoir oraculaire [44].

L. Minieri [45] élargit encore cette interprétation : de façon plus générale le vin était un libérateur, capable d'affranchir les femmes de la condition où les tenait enfermées la société patriarcale. Si la fête de décembre est bien un rite carnavalesque, son usage se justifie évidemment par le fait qu'il libérait les matrones des contraintes de leur statut en brisant les multiples interdits qui réglaient leur vie : la musique et la danse effrénée avaient ainsi tout naturellement leur place dans une fête où elles consommaient le vin qui leur était d'habitude interdit. Mais, comme pour la musique et la danse, c'est un interdit social et non un tabou religieux qu'elles enfreignaient.

41. Lors de l'affaire des Bacchanales en 186 avant notre ère, les femmes furent jugées et châtiées par les tribunaux familiaux : ce n'était pas leur comportement religieux qui était en cause mais leur dérèglement moral (consommation de vin, promiscuité sexuelle etc.).

42. On connaît la fameuse histoire de la matrone qui questionne son fils pour savoir ce qui se dit au Sénat. Le garçon lui raconte sous le sceau du secret que les sénateurs s'apprêtent à voter une loi permettant aux hommes d'avoir deux épouses. La mère affolée en parle bien sûr à ses amies; l'histoire fait le tour de la ville jusqu'à ce que les matrones viennent demander aux sénateurs stupéfaits que ce soient les femmes qui aient le droit d'avoir deux maris et non l'inverse. Le garçon avoue alors la supercherie et l'on se gausse à la fois de la curiosité des femmes et de leur incapacité à se taire. Le thème de la femme bavarde est fréquent dans la comédie antique.

43. G. Piccaluga, art. cit. [n. 6], p. 213-216.

44. Il y a un grand nombre de témoignages sur l'activité oraculaire des Faunes : voir G. Piccaluga, art. cit. [n. 6], p. 214-sq. Par ex. pour les Faunes en général : Cic., *De diu*., I, 101 ; Isid., *Etym*., VIII, 11, 87 ; pour Faunus : Virg., *Aen*., VII, 81-82 ; Ov., *Fast*., IV, 649-672. Serv., *ad Aen*., VIII, 314 ; pour la symétrie Faunus/Fauna, Fatuus/Fatua et leur étymologie les rattachant à *fari :* Macr., *Sat*., I, 12, 21 ; Serv., *ad Aen*., VII, 47 ; Mart. Cap., II, 167 etc. L'activité oraculaire est souvent associée à la folie ou à l'ivresse ; on parle toujours de délire prophétique. Bona Dea aurait manifesté son pouvoir oraculaire en 63 par une flamme jaillissant du foyer éteint ; on y vit un avertissement donné au consul Cicéron à propos de la Conjuration de Catilina (Serv., *ad Buc*., 8, 105 ; Plut., *Cic*., 20, 1).

45. Art. cit. [n. 6], p. 155-156.

II. Le récipient voilé et les tabous onomastiques

A. Le sens du dévoilement

Cela étant acquis, il reste à expliquer pourquoi le vin sacrificiel utilisé dans la fête de décembre était contenu dans un vase qui portait le nom trompeur de « pot de miel » et le vin lui-même nommé « lait » ; pourquoi enfin ce vase était couvert d'un voile [46]. Les commentateurs expliquent généralement le voile cachant le vin et les faux noms qu'on lui donne par un souci de dissimuler la transgression de l'interdit. On a supposé que l'on faisait à l'origine des libations de lait et de miel, car il s'agissait d'un culte archaïque, datant d'une civilisation pastorale qui ne connaissait pas encore la vigne, et que l'on aurait par la suite, sous l'influence hellénique, remplacé le lait et le miel par du vin [47]. Les fausses dénominations auraient eu pour intention de préserver le rite ancien en apparence. Ce n'est pas crédible. Personne, ni les hommes ni les dieux, n'aurait été abusé par ce subterfuge. En outre la double dénomination laisse perplexe : était-ce du lait ou du miel qu'on offrait primitivement à la déesse ? On ne met pas du lait dans un pot destiné à contenir du miel [48]. Et on n'offre pas indifféremment l'un ou l'autre à une divinité : Rumina reçoit des libations de lait ; personne ne dit qu'elle pouvait aussi bien recevoir du miel. Mais surtout, compte tenu du conservatisme religieux des Romains, pour quelle raison aurait-on remplacé lait et miel par du vin, d'autant plus qu'il était interdit aux femmes ? Dans le culte de Rumina ou de Palès [49], aux Féries Latines [50], dans le culte des Camènes [51] ou celui de Mercure au *uicus sobrius* [52], on continuait à l'époque historique à offrir des libations de lait comme dans les temps anciens. On ne voit pas ce qui aurait pu justifier un changement pour la fête de la Bonne Déesse. Si on utilisait du vin à l'époque historique, c'est qu'il faisait partie du rituel dès l'origine. Et si notre interprétation de la fête de décembre comme une fête carnavalesque brisant les interdits sociaux est correcte, il est logique que les libations aient été dès l'origine des libations de vin. L'utilisation du breuvage interdit donnait précisément son sens à toute la fête.

L'usage de noms mensongers doit donc se justifier, non par une évolution chronologique du culte mais par le sens primitif du rituel. Le plus vraisemblable est qu'ils avaient pour but de conjurer le danger représenté par le breuvage interdit. Compte tenu de la valeur performative de la parole, on évitait de prononcer son nom ; et on le dissimulait car sa vue même était

46. Voir les textes cités à la note 4.

47. Hypothèse émise dès 1885 par O. Gilbert (*Geschichte und Topographie der Stadt Rom im Altertum*, 2, 1885, p. 148, n. 3) ; reprise entre autres par H. H. J. Brouwer, *op. cit*. [n. 1], p. 329-330.

48. Lors de la discussion, il a été suggéré que la double dénomination était peut-être précisément destinée à attirer l'attention sur le caractère mensonger des termes qui désignaient le breuvage dissimulé sous le voile. L'hypothèse est intéressante.

49. *Siluicolam tepido lacte precare Palem* (Ov., *Fast*., IV, 746).

50. *Laeto mactasti lacte Latinas* (Cic., *De diu*., I, 11). Cicéron cite un passage de son poème *De consulatu suo* ; c'est en sa qualité de consul qu'il célébra sur le Mont Albain la cérémonie des *Feriae Latinae* en 63.

51. *Non uino sed aqua et lacte sacrificari solet* (Serv., *ad Buc*., 7, 21).

52. *Sobrium uicum Romae dictum putatur … quod in eo Mercurio lacte, non uino, supplicabatur* (P. Fest. 382 L).

périlleuse. Le voile et les noms mensongers rendaient donc inopérante la puissance du vin mais seulement jusqu'à ce que sa véritable nature apparaisse. Car au moment des libations on devait nécessairement lever le voile – au propre et au figuré. Le voile n'était là que pour être levé. C'était sûrement le moment capital de la cérémonie. Et son sens se laisse sans peine deviner. Le dévoilement solennel d'un objet sacré dissimulé jusque-là fait nécessairement penser à un rituel initiatique. On comprend pourquoi la cérémonie était secrète – tous les auteurs anciens insistent sur ce point [53] –, c'est que les cultes initiatiques exigent le secret : la vérité ne doit être révélée qu'aux seuls initiés. De même le nom de la déesse était, lui aussi, gardé secret, lui aussi dissimulé sous la périphrase Bona Dea [54]. C'est, comme l'usage du vin, un mystère qui a beaucoup intrigué les Anciens [55]. Ils attribuaient ce surnom à l'extrême pudeur de la déesse. On disait qu'elle était si vertueuse qu'aucun homme ne la vit jamais ni n'entendit prononcer son nom [56] ; elle incarnerait ainsi l'idéal de la matrone discrète, qu'on ne voit et donc aussi qu'on n'entend pas [57]. Cette interprétation qui fait entrer Bona Dea dans le moule de la morale matronale ne doit pas nous abuser : ce n'est pas la pudeur qui tenait caché le nom de la déesse : en réalité, il portait en lui le même pouvoir dangereux que le vin dissimulé sous un voile et désigné par un nom mensonger. Pour la déesse comme pour le vin, le tabou portait à la fois sur la vue et sur l'ouïe [58]. On ne voyait la Bona Dea (invisible dans le mythe) et on n'entendait son nom (que, toujours dans le mythe, nul n'avait entendu prononcer) qu'au moment suprême où l'on découvrait le vin des libations, enfin dévoilé, enfin appelé par son nom.

Je me demande si cette interprétation initiatique du culte de Bona Dea ne pourrait pas permettre d'expliquer pourquoi dans le culte populaire, où elle est considérée comme une déesse guérisseuse, fonction qui s'accorde avec le rôle du serpent qui figure à la fois dans le mythe et dans le culte et dont la présence dans le temple de la déesse est également attestée, pourquoi dans cette fonction guérisseuse elle était spécialisée dans les maladies des yeux,

53. *Quod (sacrificium) autem tam occultum quam id quod non solum curiosos oculos excludit sed etiam errantis?* (Cic, *Har. Resp*., 17) ; *impune nullis sacra retecta uiris* (Prop., IV, 9, 26); *mulieres in operto sacrificant* (Lact., *De fals. rel*., 1, 22, 9), *sacricicium quod fiebat in operto in honore Deae Bonae* (P. Fest. p. 60 L) ; cf. Plut., *Caes*., 9, 6 ; *Cic*., 28, 2, etc. Le procès de Clodius montre que même à la fin de l'époque républicaine l'interdit gardait toute sa force. Le témoignage de Juvénal qui évoque le moment où les femmes au comble de l'excitation sexuelle font entrer des hommes ne peut être pris au sérieux ; en bon poète satirique il force le trait et invente ce qu'il ignore nécessairement.

54. *Quam quidam, quod nomine dici prohibitum fuerat, Bonam Deam appellatam uolunt* (Serv., *ad Aen*., VIII, 314).

55. Les érudits s'ingéniaient à découvrir le nom véritable de la déesse ; ils ont proposé une foule de noms, certains proches de la nature première de la déesse, mais aussi Junon, Proserpine ou Hécate et même Médée (voir le développement de Macrobe, *Sat*., XII, 21-27)

56. *Haec ... quam Varro Fauni filiam tradit, adeo pudicam ut extra gunaikonitin numquam sit egressa nec nomen eius in publico fuerit auditum nec uirum umquam uiderit uel a uiro uisa sit* (Macr., *Sat*., I, 12, 27); *eamdemque Varro scribit tantae pudicitiae fuisse ut nemo eam, quoad uixerit, praeter uirum suum mas uiderit* (Lact., *De fals. rel*., I, 22, 9) ; *Fauni filia tantum pudicitia praecellebat ut ne conseruaretur quidem inter uiros* (Tert., *Ad. nat*., 2, 9) etc.

57. Sur la discrétion matronale voir M. I. Finley, « The Silent Women of Rome », *Horizon* 7, 1965, p. 57-64.

58. Cicéron souligne ce double interdit : *occulta et maribus non inuisa solum sed etiam inaudita sacra* (*De har. resp*., 57).

comme le prouvent certaines inscriptions où elle est invoquée sous l'épithète de *Oc(u)lata* [59], ou remerciée *ob luminibus restitutis* [60]. Elle pourrait être celle qui dévoile la vérité, celle qui ouvre les yeux, au propre et au figuré. L'épithète de *Lucifera*, « celle qui apporte la lumière », qui lui est donnée une fois [61], s'explique peut-être aussi par le caractère, à l'origine initiatique, de son culte [62]. Une dédicace s'adresse *auribus Bonae Deae* ; des oreilles sont aussi représentées sur deux autels qui lui sont dédiés [63]. Il est possible qu'à l'origine ce soit la déesse qui ouvre les oreilles de l'initiée, comme ses yeux, qui était ainsi invoquée. Mais c'est une hypothèse très fragile. Il peut s'agir simplement d'inciter la déesse à écouter la prière des fidèles.

En tout cas le rapprochement s'impose entre le rituel de décembre, où l'on découvrait le récipient contenant le vin, et le culte bachique, où la consommation de vin jouait un rôle majeur et dont le point culminant était le dévoilement de la ciste mystique, une scène fréquemment représentée sur les monuments figurés. Les ressemblances entre la fête de Bona Dea et les fêtes bachiques ont été déjà relevées, en particulier par O. de Cazanove, qui supposait, à juste titre, dans un article intitulé « *Lucus Stimulae* » [64], l'existence de Ménades latines à l'époque archaïque ; leurs orgies auraient été célébrées dans le bois de Stimula, la déesse qui excite les fidèles par le *stimulus* comme l'*oistros* bachique aiguillonne les Ménades. Ovide en garde aussi le souvenir dans l'épisode des Ménades Ausoniennes qui accueillent avec hostilité Ino, la nourrice de Dionysos, à son arrivée en Italie [65]. Les Anciens sentaient plus ou moins confusément que ces rites orgiaques étaient des rituels féminins, inspirés par une divinité féminine. L'anecdote racontée par Ovide pourrait se référer à à une rivalité entre le jeune dieu grec de la possession bachique et la déesse qui l'avait précédé dans ce rôle sur le sol italique. Un autre épisode poétique se souvient peut-être aussi des Ménades Ausoniennes : celui où Virgile montre la reine Amata, saisie d'un délire qu'elle croit bachique mais qui lui est inspiré par Junon, se précipiter dans la montagne, entraînant avec elle les autres femmes latines. Mais il s'agit d'une ruse : Junon imite en quelque sorte la possession dionysiaque pour abuser Amata [66] ; on ne peut en conclure, comme le fait O. de Cazanove, qu'elle présidait à l'origine aux manifestations ménadiques des matrones du Latium. Stimula ou Bona Dea étaient beaucoup plus aptes à remplir cette fonction. La fête de décembre semble bien perpétuer le souvenir d'anciens

59. *CIL* VI 75 (Brouwer [n. 1], p. 27, n° 13).

60. *CIL* VI 68 (Brouwer [n. 1], p. 52, n° 44).

61. *CIL* VI 73 (Brouwer [n. 1], p. 33, n° 22).

62. G. Picccaluga associait ces épithètes au fait que celui qui enfreignait l'interdiction pour les hommes d'assister à la fête de décembre était, selon la croyance populaire, châtié par la perte de ses yeux (art. cit. [n. 6], p. 200, note 21). Voir aussi les commentaires de H. H. J. Brouwer aux inscriptions citées dans les notes précédentes.

63. *CIL* V 759 pour la dédicace. Les autels décorés d'oreilles proviennent d'Arles (*CIL* XII 654) et de Glanum (inv. n° 2852 ; (Brouwer, *op.cit.* [n. 1], pl. 47 et 51).

64. O. de Cazanove, « *Lucus Stimulae* », *MEFRA* 95, 1983, p. 55-113.

65. Ov., *Fast*., VI, 503-521.

66. Ovide attribue, lui aussi, le comportement des Ménades italiques à l'intervention perfide de Junon (*ibid.*, 507-508).

rites de ce type dans la salle décorée de feuillages qui rappellent les bois où se déroulaient les rites dans les temps anciens [67].

Bien avant l'arrivée de Dionysos et de ses Bacchantes, Bona Dea a donc dû être dans le Latium une déesse de la vigne et du vin [68] dont le culte comportait des rites orgiastiques à valeur initiatique. G. Piccaluga voyait dans le mythe un récit symbolique de l'initiation de Fauna, qui la faisait accéder à la divinité en lui imposant les épreuves successives d'une « passion » [69]. Effectivement dans le mythe de la matrone ivre on reconnaît la consommation du vin magique, la flagellation par le myrte, et enfin une mort symbolique qui précède sa renaissance sous une forme nouvelle, celle d'une déesse. Dans l'autre version, après la consommation du vin et la flagellation rituelle, la pénétration de Fauna par le serpent symbolise la possession par le dieu qui arrache l'initiée à sa condition humaine pour faire d'elle une divinité [70].

Culte initiatique donc, sous l'égide d'une déesse du vin ; nous pouvons suivre G. Piccaluga sur ce terrain. Mais le récit initiatique doit nécessairement se retrouver dans le rituel initiatique. Or elle néglige ce que nous savons de la cérémonie de décembre pour s'intéresser uniquement au récit de Properce. Celui-ci, pour justifier l'exclusion des femmes du culte de l'Ara Maxima, raconte qu'Hercule, assoiffé, vint demander de l'eau à des femmes qui célébraient le culte de la Bona Dea dans une cabane au fond des bois [71]. Il y a là des *puellae* qui s'ébattent joyeusement sous la direction d'une vieille prêtresse ; appliquant rigoureusement la règle cultuelle, celle-ci chasse le héros qui, pour se venger, exclura les femmes de l'*Ara Maxima*. G. Piccaluga croit que le poète décrit un lieu de culte historique et conclut que la fête était un rituel d'initiation des vierges [72]. Comme rien dans nos sources ne laisse supposer la présence de jeunes filles à la fête de décembre, elle imagine que les Vestales représenteraient symboliquement les vierges de la cité [73]. Mais le récit de Properce n'est nullement un témoignage historique : c'est une évocation poétique de cultes archaïques, bien dans le goût de l'époque augustéenne ; et le terme *puellae* fait partie du vocabulaire

67. « Pour quelle raison les Romaines, quand elles décorent l'enclos réservé à la déesse des femmes appelée *Bona Dea*, n'y apportent-elles pas de myrte, alors qu'elles rivalisent pour lui offrir toutes sortes de plantes et de fleurs ? » (Plut., *Quaest. Rom.*, 20). Properce situe le culte archaïque de Bona Dea dans les bois (IV, 9, 21-70).

68. Il y avait une branche de vigne sur la statue de la déesse : *quod super caput eius extendatur uitis* (Macr., *Sat*., I, 12, 25).

69. G. Piccaluga, art. cit. [n. 6], p. 229-230.

70. La divinisation de Fauna n'est pas indiquée expressément dans cette version du mythe mais, quand il y a des versions différentes d'un mythe, leur fin commune est souvent sous entendue : le narrateur se borne aux variantes.

71. Prop., 4, 9, 21-70.

72. G. Piccaluga, art. cit. [n. 6], p. 226-sq.

73. O. de Cazanove voit, lui aussi, dans le récit de Properce une scène d'initiation des vierges et il interprète dans le même sens l'épisode de l'*Énéide* (VII, 341-405) où Amata entraîne les autres femmes dans la montagne : l'initiée serait la fille d'Amata, Lavinia. Virgile met en scène une oribasie où des femmes se libèrent de leur statut de femmes mariées sous l'effet d'un délire qu'elles croient bachique mais qui est en réalité inspiré par Junon. La présence de Lavinia semble fortuite et non rituelle : loin de préparer la vierge au mariage sa mère veut l'empêcher d'épouser Énée. Sa prière à Bacchus a pour but de consacrer Lavinia au dieu, seul digne de sa fille. Mais par la suite dans son délire elle chante son hymen avec Turnus. L'incohérence même de son comportement interdit de faire de cette scène un rite initiatique.

convenu de la poésie alexandrine : il n'y désigne jamais des jeunes filles. Quant aux Vestales, elles étaient certes présentes à la fête mais elles ne jouaient pas le rôle passif de candidates à l'initiation (certaines avaient d'ailleurs un âge bien supérieur à celui des jeunes filles concernées par une éventuelle initiation). Cicéron dit expressément que ce sont les Vestales qui célèbrent le sacrifice [74] et ce sont elles qui renouvellent le sacrifice souillé par l'intervention de Clodius [75]. Si l'on doit supposer de véritables initiations, ce ne sont pas les vierges qu'il faut imaginer (en réalité on aurait ainsi enivré des adolescentes ou même des fillettes, car les filles se mariaient très jeunes en ce temps là) ; on peut envisager une initiation des nouvelles matrones, celles qui s'étaient mariées dans l'année, mais ce n'est pas indispensable : le rituel pouvait viser simplement à faire revivre symboliquement l'initiation de la déesse. Et c'est la solution que j'adopterai de préférence, en tenant compte du témoignage de Cicéron selon lequel les seules initiations auxquelles les femmes avaient légalement accès à Rome étaient celles du culte grec de Cérès [76]. Lors de la célébration de la fête de décembre, chaque matrone aurait ainsi, comme la déesse, été pénétrée de la puissance divine du vin mais pour une nuit seulement.

À l'aide du mythe, on peut ainsi reconstituer les étapes de la cérémonie. Quels qu'aient été les préliminaires, le moment crucial en était le dévoilement solennel du récipient qui contenait le breuvage sacré ; peut-être avait-on auparavant prononcé une formule préalable, où il était appelé de ses noms mensongers, quelque chose comme « Ô Bona Dea, reçois en offrande le lait de ce vase à miel ! ». On découvrait alors le vin en vue des libations. Peut-être révélait-on aussi le nom de la déesse, jusque-là tenu secret, comme le nom du vin. Le myrte intervenait alors, l'arbre dont on s'était bien gardé d'utiliser les rameaux toujours verts pour décorer la pièce ; son usage était réservé au rite. Plutôt qu'une flagellation des célébrantes, difficile à imaginer, je pense plutôt à un geste symbolique, comme un coup de baguette magique, peut-être même seulement sur la statue de la déesse. Le choix du myrte n'a évidemment aucun rapport avec Vénus, dont il n'est devenu l'attribut avec une signification érotique que sous l'influence d'Aphrodite [77]. G. Piccaluga suggérait que la fustigation de Bona Dea visait peut-être à conjurer les effets

74. (*Sacrificium*) *quod fit per Virgines Vestales* (Cic., *De har. Resp*., 37). Son témoignage est confirmé par Dion Cassius (35, 3-4 et 37, 45, 1-2). Selon Plutarque la cérémonie était célébrée par l'épouse ou la mère du consul en présence des Vestales (*Cic*., 19, 5). Les deux affirmations ne sont pas incompatibles : les Vestales apportaient à la cérémonie leur compétence religieuse en participant plus ou moins activement à un sacrifice pour lequel la matrone qui recevait la déesse sous son toit manquait sans doute d'expérience. Cicéron met en avant le rôle des Vestales pour aggraver le sacrilège de Clodius.

75. *Idque sacrificium cum Virgines instaurassent* (Cic., *Att*., I, 13, 3).

76. *Nocturna mulierum sacrificia ne sunto praeter olla quae pro populo rite fiant. Neue quem initianto nisi, ut adsolet, Cereri Graeco sacro* (*De leg*., II, 9, 21).

77. H. H. J. Brouwer, *op. cit*. [n. 1] voyait dans l'usage du myrte un refus de la fécondité ; M. Bettini (*Affari di famiglia. La parentela nelle letteratura e nella cultura antica,* Bologne, Il Mulino, 2009, p. 249) pense que la flagellation par le myrte suscite l'excitation sexuelle. On voit mal le mari sévère, Faunus, chercher à exciter sexuellement son épouse coupable de s'être enivrée. Le vin était sans doute plus apte à exciter sexuellement la déesse comme ses fidèles. Sur les significations premières du myrte à Rome et sa relation avec Vénus voir R. Schilling, *La Religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, Paris, De Boccard, 1954, p. 210-sq.

de l'ivresse car avec le myrte on fabriquait un vin qui avait la propriété de ne pas enivrer [78]. Mais dans le mythe, Bona Dea est déjà ivre quand Faunus la fustige à mort et dans le rite les matrones ne cherchaient visiblement pas à éviter les effets du vin. Elle envisage aussi que l'on ait eu recours à la valeur purificatrice du myrte [79] ; cet usage serait en effet bien approprié pour un rituel initiatique. Mais surtout, en tant qu'arbre à feuilles persistantes, le myrte était un symbole d'immortalité ; en la frappant, il aurait donné à Bona Dea la vie nouvelle de l'initiation [80]. Le serpent qui pénètre Fauna dans le mythe et qui orne la statue de la déesse dans le culte devait, lui aussi, symboliser la renaissance donnée par le dieu quand il prend possession de l'initiée. Le serpent est en effet souvent considéré comme un symbole d'immortalité à cause de sa mue. Plutarque invite à aller dans ce sens quand il dit que lors de la fête de décembre, les femmes utilisaient un serpent et se livraient à des pratiques semblables à celles des orphiques [81]. L'expression est trop obscure pour qu'on puisse préciser. Mais la référence aux rites orphiques suggère un rituel d'initiation. Je pense que, comme pour le myrte, il devait s'agir de gestes symboliques. Dans le culte bachique, en tout cas, le serpent jouait un rôle important. Il figure dans les attributs des Ménades qui les brandissent sur les monuments figurés et dans la description des orgies bachiques chez Euripide [82]. Dans l'épisode du délire d'Amata, Virgile décrit le serpent qui s'insinue dans le sein de la reine pour l'imprégner du venin qui va déclencher sa crise [83]. Le rituel de la fête de décembre mimait peut-être une prise de possession des femmes ou de la déesse par le serpent divin analogue à celle qui inspire l'« enthousiasme » d'Amata.

B. Le lait et le miel substances féminines ?

On a donc un tableau cohérent d'une fête orgiastique et initiatique, dévoilant au moment suprême le breuvage sacré jusque-là dissimulé sous un voile et désigné, comme la déesse elle-même, par des noms mensongers. Une question reste cependant encore sans réponse : pourquoi appeler le vin « lait » et le récipient qui le contenait « pot de miel » ? Nous avons déjà écarté l'hypothèse d'un changement de la nature des libations. Le breuvage était dès l'origine le vin et donc c'est dès l'origine qu'il était désigné par ces termes. Le choix des noms de substitution doit forcément être en rapport avec la valeur initiatique de la cérémonie. L'explication doit par conséquent se trouver dans la signification symbolique du lait et du miel. C'est cette signification qu'a cherché à déterminer Maurizio Bettini [84]. Il s'attache à

78. G. Piccaluga, art. cit. [n. 6], p. 219 avec réf. à Plin., *N. H.*, XXIII, 161.

79. R. Schilling cite le témoignage de Pline l'Ancien : *et in ea quoque arbore suffimenti genus habetur* (*N. H.*, XIV, 120) et rappelle que le myrte fut utilisé pour purifier les Romains et les Sabins après leur affrontement.

80. Voir l'article de J.-Cl. Richard, « Pline et les myrtes du temple de Quirinus », *Latomus* 45, 1986, p. 783-796.

81. Plut, *Caes*., 9, 4 et 9, 5.

82. Eur., *Bacch*., 695-696.

83. Virg., *Aen*., VII, 346-353.

84. M. Bettini, *op. cit*. [n. 77] (chap. 9 : « *In uino stuprum* ovvero le donne romane che non bevono vino », p. 239-258).

montrer que le lait et le miel sont constamment associés dans la tradition antique parce qu'ils étaient tous deux conçus comme des substances féminines ; c'est pourquoi dans la fête de décembre ils se substitueraient nominalement au vin considéré comme masculin et, en tant que tel, ne devant pas avoir de contact avec les femmes.

a) Le miel

Il s'appuie essentiellement sur la constatation que le vin et le miel seraient opposés dans la tradition mythologique. Et il cite un passage où Nonnos raconte la joute entre Dionysos, le dieu du vin, et Aristée, le seigneur du miel et des abeilles [85]. En fait l'histoire s'inscrit dans la tradition classique de l'homme qui veut rivaliser avec les dieux et dont l'*ubris* est châtiée. C'est l'opposition divin/humain qui est le sujet du récit et non l'opposition vin/miel. Au contraire, selon Ovide, une tradition attribue à Dionysos la découverte du miel : des abeilles, attirées par le son des cymbales, suivent un cortège bachique, ce qui permet au dieu de recueillir l'essaim et de récolter son miel, pour enfin faire bénéficier les hommes de cette découverte [86]. L'anecdote justifie pourquoi Liber Pater, qui fut assimilé à Bacchus, recevait en offrande des gâteaux au miel et Ovide affirme clairement : *melle pater fruitur* [87]. Même si l'on peut objecter qu'il s'agit de la vieille divinité italique et non de Bacchus, on voit que le goût de Liber pour le miel ne l'empêcha pas d'être assimilé au dieu du vin.

b) Le lait

En ce qui concerne le lait, M. Bettini fournit comme principal argument à l'opposition entre le lait et le vin le fait que les nourrices ne devaient pas boire de vin [88]. Certes, le lait est de toute évidence associé à la féminité, mais ce lien ne concerne que les jeunes mères alors que la fête de décembre s'adresse aux matrones, dont le statut est lié au mariage et non à la maternité. Et d'ailleurs Soranos recommandait, non d'interdire le vin aux nourrices mais de remplacer le bon vin par du vin de qualité médiocre : ce n'est pas du tout la même chose. M. Bettini s'appuie aussi sur le rituel des *Veneralia* où les femmes offraient à la déesse un mélange de lait, de miel et de pavot, breuvage qui aurait, selon Ovide, scellé le mariage de Vénus [89] ; donc lait et miel réunis sanctionneraient l'état d'épouse. Mais le breuvage contenait aussi du pavot et Jacques André supposait qu'il devait s'agir d'une boisson calmante destinée à aider la jeune épouse à supporter la défloration [90]. On est

85. Nonnos, *Dion*., XIII, 258 sq. et XIX, 228 sq.

86. Ov., *Fast*., III, 736-744. Qu'Ovide soit le seul à rapporter cette tradition n'implique nullement qu'il l'ait inventée. Même s'il brode souvent dans le goût alexandrin, il semble avoir été assez rigoureux dans la recherche des témoignages. Le fait qu'il propose souvent plusieurs explications prouve cette volonté d'inventorier toutes les données.

87. *Ibid*., 761.

88. Sor., 2, 19.

89. Ov., *Fast*., IV, 151 sq. ; il 'agit du *cocetum,* que Festus décrit comme un mélange de miel et de pavot (p. 35 L).

90. Cf. J. André, *op. cit.* [n. 6], p. 141 ; il avait déjà critiqué la thèse de R. Schilling selon laquelle le breuvage aurait été un aphrodisiaque dans son compte cendu de *La Religion romaine de Vénus* (*RPh* 31, 1957, p. 137).

plus dans le domaine de la médecine que dans celui de l'opposition masculin/ féminin. Mais surtout, dans la mythologie en tout cas, il existe un lien fort entre le lait et le dieu du vin : le rôle de nourrice que joue Ino auprès de Dionysos tient une place primordiale dans la légende du dieu. Et parmi les miracles attribués aux Ménades dans leur course délirante, figure le fait qu'elles faisaient jaillir des ruisseaux de lait et de miel en frappant le sol de leur thyrse. Mieux encore : Euripide associe les trois substances du culte de Bona Dea quand il évoque les Bacchantes s'élançant dans leur délire : « le sol ruisselle de lait, il ruisselle de vin, du nectar des abeilles » [91]. À Rome même, Cérès recevait des offrandes de lait, de miel et de vin [92]. Visiblement, ni les Grecs ni les Romains ne sentaient d'antinomie entre le vin et les deux substances que M. Bettini classe comme féminines et en tant que telles opposées au vin masculin.

C. Le vin masculin ?

Et d'ailleurs le vin peut-il réellement être considéré comme une substance masculine ? M. Bettini tire cette conclusion d'un passage où Augustin [93] affirme que Liber, cette vieille divinité latine qui fut assimilée à Dionysos et considérée comme un dieu du vin, présidait aux semences masculines tandis que Cérès patronnait les sécrétions féminines. Liber serait le dieu qui « libère » la semence masculine comme Libéra les sécrétions féminines [94]. Augustin ajoute que le vin était considéré comme une substance de même nature que les *semina* des animaux mâles [95] ; il aurait donc un caractère masculin. Ainsi, le même dieu préside au sperme et au vin. L'absorption de vin par les femmes les aurait mises en contact avec le dieu du sperme et serait donc une sorte d'adultère.

En fait M. Bettini revient sous une autre forme à la vieille théorie de P. Noailles selon laquelle le sang de la femme serait souillé par le contact avec une substance masculine, sang ou sperme, tous deux assimilés au vin. Et il explique donc les noms de lait et de miel donnés au vin dans le culte de Bona Dea comme des déguisements féminins destinés à dissimuler la transgression de l'interdit. Mais la démonstration est spécieuse. Toute cette théorie du vin masculin repose sur une analyse des fonctions du dieu Liber et des fonctions supposées de son pendant féminin, Libéra. Mais dans le mythe de Bona Dea il n'est nullement question de Liber : les protagonistes sont Faunus et sa parèdre Fauna. Non seulement Faunus n'est pas superposable à Liber, bien qu'ils aient beaucoup de points communs, mais surtout la pâle image de Libéra n'est en aucune façon comparable à la riche personnalité de Fauna ; on a même l'impression qu'elle a pu être créée ou du moins mise en

91. Eur., *Bacch*., 142-143. Voir aussi les vers 704-711.

92. Virg., *Georg*., I, 343-344.

93. *Liberum et Cererem praeponunt seminibus, uel illum masculinis, illam femininis* (Aug., *C. D*., VII, 16).

94. Après avoir défini Liber comme *qui marem effuso semine liberat*, Augustin attribue à Libéra un rôle analogue auprès des femmes : *quae hoc idem beneficium conferat feminae ut etiam ipsa emisso semine liberetur* (*ibid*., VII, 2).

95. Selon Augustin, Liber préside *liquidis seminibus ac per hoc non solum liquoribus fructuum, quorum quodam modo primatum uinum tenet, uerum etiam seminibus animalium* (*ibid.*, VII, 21).

lumière pour compléter la triade aventine et faire pendant à la triade grecque Déméter, Koré, Dionysos. Pour lui donner une fonction symétrique de celle de Liber Augustin lui attribue le rôle qu'il avait précédemment attribué à Cérès, celui de patronne des semences féminines. Mais du coup Cérès et Libéra occupent la même fonction. Si l'on choisit de l'attribuer à Libéra, celle-ci n'est qu'un équivalent de Liber au féminin, sans aucune personnalité propre, et sans qu'il y ait entre eux d'antinomie ; il s'agit d'une simple version féminine du dieu, où le vin n'a rien à voir. Et si l'on fait de Cérès la parèdre de Liber, elle dont la personnalité est bien affirmée, on s'aperçoit que le lien qui les unissait, avant même la création de la triade aventine, n'était pas la symétrie semence masculine/ semence féminine mais, comme l'a montré Henri Le Bonniec, la complémentarité entre céréales et vigne, entre pain et vin, éléments de base de l'agriculture antique [96]. Il n'y a pas d'opposition masculin/ féminin dans la relation du dieu du vin avec la déesse de l'agriculture.

En réalité le vin n'est pas plus masculin que féminin ; il est le libérateur, quel que soit le sexe de la personne qui le consomme. D'ailleurs les adeptes les plus célèbres des thiases étaient des femmes, les Bacchantes. Le dieu lui-même est une figure ambiguë, tantôt représenté comme un vieillard barbu, tantôt comme un tout jeune homme imberbe et même parfois efféminé, vêtu d'un costume féminin [97]. Chez Eschyle, il est appelé « l'homme-femme » ; dans les *Bacchantes* d'Euripide il est « l'étranger à forme de femme » [98]. On ne peut donc pas dire que le vin et son dieu aient été sentis comme spécifiquement masculins et s'opposant comme tels aux substances féminines que seraient le lait et le miel [99].

Ce n'est donc pas pour dissimuler le vin masculin sous un déguisement féminin plus acceptable que les fidèles de Bona Dea usaient des euphémismes « lait » et « miel » pour désigner le vin qu'elles utilisaient dans la fête de décembre. Ce n'est pas le caractère féminin de ces substances mais leur signification dans un rituel initiatique qui justifie le choix de ces termes. Il faut garder ce contexte initiatique à l'esprit si l'on veut comprendre leur sens : leur rôle est de désigner par un langage crypté le breuvage initiatique

96. H. Le Bonnniec, *Le Culte de Cérès à Rome des origines à la fin de la République*, Paris, Klincksieck, 1958, p. 297-304.

97. Voir P. Sauzeau, « Le sexe de Dionysos », dans *Bacchanales*. Actes du colloque *Dionysos* de Montpellier (1995-1998), *Cahiers du GITA* 13, 2000, p. 23-50. Il va même jusqu'à dire que Dionysos se rapproche de la nature hybride d'Hermaphrodite.

98. Eschyle, fgt 61 Radt ; Eur. *Bacch*. 354. Penthée se moque des longs cheveux bouclés du dieu et de sa peau blanche, qu'il a dû protéger du soleil comme les femmes.

99. En allant plus loin on pourrait dire que, non seulement il n'y a pas opposition entre masculin et féminin sous la forme d'une antinomie entre les substances féminines, lait et miel, et vin masculin, mais on peut se demander si Bona Dea ne recouvrirait pas les deux sphères de la masculinité et de la féminité. Si l'on tient compte du fait qu'elle s'incarne dans la double personnalité Faunus/ Fauna ou Fatuus/Fatua, on peut envisager qu'elle ait été une de ces divinités « totales » dont la religion romaine a quelques exemples. De même que Janus au double visage est à la fois le passé et l'avenir en tant que dieu du passage, de même les deux aspects de Faunus et Fauna recouvrent à la fois le champ du masculin et celui du féminin. La piété antique veillait à ne laisser de côté aucune des capacités de la divinité. L'exemple le plus frappant est évidemment celui de Palès, qui, sans changer de nom, était à la fois un dieu et une déesse. L'ambiguïté sexuelle de Bacchus va dans le même sens.

qui ne sera dévoilé et nommé qu'au moment suprême. Leur signification ne doit donc pas être opposée à celle du vin ; elle doit au contraire faire comprendre à mots couverts la nature de la boisson sacrée.

Le lait et le miel sont tous deux des substances nourrissantes, des substances de vie, données spontanément par la nature, qu'elles soient fournies par les femmes ou par les abeilles, en tout cas par des êtres vivants (à la différence des fruits de l'agriculture). Le mythe d'Ino est éclairant : son lait nourrit celui qui deviendra le dieu du vin ; l'allaitement est l'étape propédeutique à son futur état divin. Ce n'est pas un hasard si dans les formules orphiques qui nous sont parvenues il y a « Chevreau, je suis tombé dans le lait ». On ne peut mieux dire que le lait prépare à l'initiation. Les Bacchantes elles-mêmes sont des nourrices : elles allaitent des chevreaux, des faons, des louveteaux [100]. Cette symbolique du lait est bien connue : le lait, élément primordial, donne la vie et par conséquent, dans un rituel initiatique, il donne aussi l'accès à une autre vie et même à l'immortalité : c'est le sens de l'allaitement d'Héraklès par Héra [101].

Quant au miel, sa signification est très proche de celle du lait, auquel il est souvent associé (sur ce point M. Bettini a raison) : lui aussi est la nourriture spirituelle, la connaissance mystique, la révélation à l'initié. J'ai trouvé dans le *Dictionnaire des Symboles* ce passage tiré de Denys le Pseudo-Aéropagite : « Les paroles de Dieu sont comparées à la rosée, à l'eau, au lait, au vin et au miel ». La formule associe les trois substances qui forment le centre de la fête de décembre et en éclaire le sens : toutes sont des nourritures divines à valeur initiatique. En appelant le vin « lait » ou « miel » on ne faisait qu'annoncer à mots couverts mais signifiants la révélation du breuvage initiatique qu'on n'aurait pu désigner par son véritable nom, trop dangereux pour être prononcé avant le moment suprême du dévoilement du vase sacré. De même le vrai nom de la déesse se dissimulait sous une périphrase apparemment mystérieuse mais claire pour les initiées : elle est *bona* parce qu'elle donne par l'intermédiaire du vin l'accès à une vie différente, libérée des contraintes imposées par la société. Mais seules les matrones savent en quoi consiste sa bonté.

* *
*

En conclusion, en reconnaissant à la fête de décembre un sens initiatique, on obtient un ensemble signifiant qui éclaire de façon satisfaisante ses bizarreries apparentes. Un culte de type initiatique qui vise à renverser le statut des fidèles en leur donnant une vie nouvelle, mais provisoire, se situait tout naturellement parmi les rites carnavalesques de fin d'année. Pierre Sauzeau définit ainsi les Bacchanales : « La fête dionysiaque est une période

100. Eur., *Bacch*., 699-702.

101. On trouvera un dossier iconographique sur ce thème mythique dans M. Renard, « Hercule allaité par Junon », dans M. Renard et R. Schilling (éds.), *Hommages à Jean Bayet*, Bruxelles, Latomus, 1964, p. 611- 618. Voir aussi W. Deonna, *Deux études de symbolisme religieux*, Bruxelles, Latomus, 1955, p. 5-50 ; V. Pirenne-Delforge, « Nourricières d'immortalité : Déméter, Héra et autres déesses en pays grec », *Paedagogica Historica* 46, 2010, p. 685-697.

de licence, de retour à la confusion originelle, de libération par la danse, l'ivresse et l'inversion des rôles sociaux ». Cette définition est précisément celle du carnaval et elle convient aussi à la fête de Bona Dea. C'est parce qu'elle a une valeur initiatique qu'elle se situe en fin d'année et prend l'apparence d'un carnaval féminin. C'est parce que c'est une fête libératrice de type carnavalesque qu'elle viole pour une nuit les règles du statut matronal ; le voile qui dissimule l'amphore contenant le vin sacrificiel et les termes mensongers qui désignent le breuvage divin ne sont pas destinés à dissimuler cette violation institutionnelle des règles sociales, connue et reconnue, mais à contenir le plus longtemps possible son dangereux effet libérateur. Ce n'est qu'au moment central de la fête que se dévoilera totalement la vraie nature de la déesse, quand le vin apparaîtra et sera nommé par son nom : alors seulement se déchaînera son pouvoir libérateur, qui arrachera les matrones aux contraintes sociales de leur statut, mais pour une nuit seulement.