NOTES ET DISCUSSIONS

I

LA FÊTE DE BONA DEA ÉTAIT-ELLE UN RITUEL D'INITIATION DES VIERGES ? À PROPOS DU LIVRE D'A. MASTROCINQUE : *BONA DEA AND THE CULTS OF ROMAN WOMEN*

par Nicole Boëls-Janssen

Professeur émérite à l'Université de Bourgogne

Je rends compte, dans ce numéro de la *REL*, du livre d'Atilio Mastrocinque intitulé *Bona Dea and the Cults of Roman Women*, qui traite en fait uniquement des cultes féminins consacrés à l'initiation des vierges. Je voudrais ici discuter de façon plus détaillée du cas précis de Bona Dea, qui est intégré dans une étude plus générale des déesses italiques veillant à ces initiations. La théorie qui en résulte est très intéressante et souvent convaincante mais je doute qu'on puisse l'appliquer à Bona Dea.

Selon A. M., en effet, la future épouse devait être initiée avant le mariage, de façon concrète ou symbolique, par une union avec un dieu sauvage qui lui donnerait la fécondité. À Rome ce dieu était Faunus et les rites initiatiques se déroulaient lors de la fête de Bona Dea/Fauna en décembre. La cérémonie reproduisait les scènes de l'hiérogamie de Dionysos avec Ariane, prototype de l'initiée, qui sont représentées sur les sarcophages dionysiaques, en particulier la découverte d'Ariane. Le rituel ferait intervenir Hercule et Omphale, incarnée par l'épouse du consul, maîtresse de cérémonie. Cette interprétation de la fête de décembre me paraît plus que discutable car elle est fondée moins sur une démonstration que sur des comparaisons et des rapprochements, séduisants certes mais débouchant sur de simples hypothèses [1], qui ne tardent pas à se transformer en affirmations servant de support à tout l'échafaudage. Je vais donc reprendre les principaux éléments de cette construction pour en montrer la fragilité [2].

1. J'ai compté par exemple en quatre pages dix formules exprimant des suppositions : « il est **probable** », « cette allusion **peut** provenir », « il **serait logique** d'affirmer », « il pensa **peut-être** », « ils **devaient** sûrement », « on ne peut pas exclure la **possibilité** », « on **peut** envisager la **possibilité** », « il est **possible** », « la parade bachique qui **pourrai**t être reliée à Bona Dea » ; « il est **possible** » (p. 53-56).

2. Je ne peux critiquer ici, faute de place, chaque détail de la théorie d'A. M.. Je ne traiterai que les points essentiels.

I) Une cérémonie d'initiation des vierges ?

1) La fête de décembre est célébrée par des matrones

Bona Dea est une déesse mystérieuse qui intriguait déjà les Anciens car la fête célébrée en décembre en son honneur par les matrones avait lieu, de nuit, dans la maison d'un magistrat *cum imperio*, et elle était rigoureusement interdite aux hommes ; elle comportait des libations de vin, alors que les femmes n'avaient pas le droit d'en consommer ; l'interdiction d'utiliser le myrte pour décorer le lieu de culte et l'usage de voiler le vase contenant le vin rituel n'étaient pas moins surprenants. Cette fête a déjà donné lieu à de nombreuses théories. Je ne critique pas l'idée que ce serait une cérémonie de type initiatique, d'autant plus que j'ai moi-même récemment adopté cette interprétation [3]. Ce que je mets en doute c'est d'abord qu'il s'agisse d'un rituel d'initiation des vierges. Aucun témoignage antique en effet ne fait la moindre allusion à la présence de jeunes filles à la fête de décembre. Tous les textes latins désignent les fidèles sous le nom de *mulieres* [4], *feminae* [5] ou *matronae* [6] ; les textes grecs parlent de *gunaikes* [7]. Tous ces mots sont des termes génériques, destinés à définir les représentantes du sexe féminin mais ils s'emploient le plus souvent pour les femmes mariées, les seules qui tiennent une place visible dans la société antique. La matrone, elle, est par définition l'épouse d'un citoyen Romain.

Certes Properce parle de *puellae* célébrant le culte de *Bona Dea* lorsqu'il raconte la fable où Hercule est chassé du lieu de culte par la prêtresse parce qu'il est interdit aux hommes et se venge en interdisant aux femmes d'assister au culte de l'Ara Maxima [8]. L'argument avait déjà été présenté par G. Piccaluga [9] pour soutenir que Bona Dea initiait les vierges. Mais Properce est un poète élégiaque, qui, selon le code de ce type de poésie, emploie le mot *puella* pour désigner non une jeune fille mais sa maîtresse. J'ajouterai que dans l'élégie Hercule lui-même déclare qu'il interdira aux *puellae* d'assister au culte de l'*Ara Maxima* [10]. Là le sens ne fait aucun doute : cette interdiction ne frappait pas spécifiquement les jeunes filles mais les femmes en général. Le texte de Properce ne permet donc pas d'affirmer que des vierges assistaient à la fête de Bona Dea. G. Piccaluga tentait de

3. « Bona Dea dévoilée », *REL* 92, 2015, p. 35-54. A. M. ne pouvait évidemment en avoir eu connaissance. Je fondais ma démonstration sur le fait que le vase contenant le vin sacrificiel était voilé et que l'on donnait au récipient et au breuvage les noms mensongers de *lac* et *mellarium*. Le vrai nom de la déesse était, lui aussi, dissimulé sous la périphrase Bona Dea. Le dévoilement d'un objet sacré et la révélation du nom véritable de la divinité sont caractéristiques des rituels d'initiation.

4. Cic., *Har. Resp.* 21, 44, *Leg.* 2, 9, 21 ; Arn., *Adu. Nat*. 5, 18 ; Lact., *Diu. Inst*. 1, 22, 9. On trouvera tous les documents relatifs à Bona Dea, littéraires, archéologiques et épigraphiques, dans l'indispensable ouvrage de H. H. J. Brouwer, *Bona Dea. The sources and a description of the cult*, Leyde, Brill, 1989 (cité Brouwer).

5. *Sch. Bob. in Cic. Cl. et Cur. or.,* Hildebrand ed., frgt 28, p. 28.

6. *Ibid*. p. 19 : *matronas honestissimas*. Dans le *Pro Milone* Cicéron parle de *nobilissimae feminae*, équivalent de *matronae* (27, 72).

7. Plut., *Cic*. 20 ; 28 ; *Q.R.* 20 ; App., *B.C.* 2, 2, 14.

8. *Sed procul inclusas audit ridere puellas* (Prop. 4, 9, 23).

9. G. Piccaluga, « Bona Dea. Due contributi all'interpretazione del suo culto », *SMSR* 35, 1964, p. 195-237.

10. *Haec nullis umquam pateat ueneranda puellis* (Prop., 4, 9, 69).

résoudre le problème en supposant que les Vestales, dont la présence est attestée à la fête, jouaient le rôle des nouvelles initiées au nom de la communauté. On ne voit pas ce qui aurait pu justifier cette substitution, d'autant plus que leur obligation de virginité ne se prêtait guère à une comédie de ce genre et qu'au contraire, loin de tenir le rôle passif des initiées, elles participaient activement à la célébration du sacrifice. La seule certitude que nous ayons c'est que des matrones se réunissaient dans la maison d'un magistrat *cum imperio* pour la fête de décembre. La présence de vierges autres que les Vestales est une hypothèse sans le moindre fondement.

Elle est d'autant plus contestable que, chaque fois que les auteurs anciens parlent d'une fête féminine, ils prennent soin de préciser quelle catégorie sociale ou quelle classe d'âge y participe. Aux *Matralia* les matrones prennent dans leurs bras les enfants de leurs sœurs, des bébés bien sûr ; aux *Veneralia* ce sont les matrones qui célèbrent Vénus *Verticordia* tandis que les *meretrices* honorent *Fortuna Virilis* ; aux Nones Caprotines matrones et servantes œuvrent parallèlement, les premières pour bénéficier de la fécondité donnée par le figuier de *Iuno Caprotina*, les secondes pour éloigner les hommes des matrones en les aguichant et en leur lançant des plaisanteries. En 207 la procuration de l'androgyne confie aux matrones le soin de faire une offrande à Junon tandis que les vierges chantent et dansent lors de la procession au temple de l'Aventin. Dans le culte grec de Cérès mères et filles cherchaient rituellement ensemble la fille de la déesse à la lueur des torches. Il est clair que si des jeunes filles avaient participé à la fête nocturne de *Bona Dea*, les auteurs n'auraient pas manqué de le signaler. Donc sans vierges à initier, on voit mal comment faire de la fête de décembre une fête d'initiation des vierges.

Le rituel, lui, peut-il se prêter à une telle interprétation ? Comme A.M. pense qu'il s'agit d'une initiation sexuelle à valeur fécondante par un dieu sauvage, en l'occurrence Faunus, père ou mari de Fauna/Bona Dea dans le mythe, il affirme que « celle qui présidait à la cérémonie remettait une boîte à la jeune fille, comme le suggèrent les allusions de Cicéron et Juvénal » (p. 57) ; il appelle cette boîte la « boîte de Lydé », expression qui se trouve chez Juvénal, et suppose qu'elle contenait un phallus, symbole de la force fécondante du dieu (p. 61). Aucun auteur antique ne fait allusion à cette pratique. Voyons si les textes de Cicéron et de Juvénal qu'il cite à l'appui de ses affirmations prouvent bien l'existence d'une telle boîte.

2) Les témoignages concernant la boîte de Lydé

C'est dans le *Pro Caelio* que Cicéron parle d'une boîte : c'est une boîte contenant du poison, que Caelius aurait donnée à un complice dans le but de faire empoisonner sa maîtresse Clodia. Le poète fait rire son auditoire par une phrase sibylline : « Et on s'étonne que cette boîte fantôme ait donné naissance à une histoire particulièrement croustillante !… Vous devinez, messieurs les juges, de quoi je veux ou plutôt je préférerais ne pas parler » [11].

11. *Hic etiam miramur si illam commenticiam pyxidem obscenissima sit fabula consecuta ?* (Cic., *Cael.* 29, 69).

L'allusion salace détourne l'attention des juges du poison que Caelius est accusé d'avoir tenté d'utiliser contre Clodia vers l'univers équivoque des *meretrices*. L'orateur se garde bien de préciser mais il est clair que cet objet, qui provoque une *obscenissima fabula* qu'on colporte à travers la ville, s'accorde avec la réputation de Clodia : il a affirmé peu auparavant qu'elle vivait *meretricio more* [12]. L'hypothèse qu'il s'agisse d'un accessoire sexuel est tout à fait possible mais Cicéron ne dit pas ce qu'il y avait dans la boîte ; on reste dans le domaine de l'hypothèse et nous verrons qu'une autre solution est envisageable. Il ne parle pas non plus d'une quelconque Lydé et n'évoque pas le moindre rapport de la boîte avec le culte de Bona Dea.

Le second témoignage cité par A. M. est emprunté à la *Satire* 2 de Juvénal que le poète consacre à la dénonciation du comportement dévoyé des homosexuels : il décrit la parodie de mariage à laquelle se livre un couple d'invertis et conclut que leur union ne pourra pas aboutir au but normal d'un mariage, avoir un enfant, quand bien même l ' « épouse » s'offrirait aux coups des Luperques ou recevrait le secours de la boîte de Lydé [13]. On sait qu'à la fête des Lupercales, dédiée à Faunus/Lupercus, les Luperques, déguisés en sauvages à l'imitation du dieu primitif, traversaient la ville armés de fouets faits de la peau de l'animal sacrificiel ; leurs coups passaient pour rendre les femmes fécondes. A. M. en conclut que la fameuse boîte, qu'il suppose être la même que celle de Clodia, contiendrait, non pas une drogue ou un onguent, comme l'ont supposé traducteurs et commentateurs, mais un phallus matérialisant, comme les fouets des Luperques, la force reproductrice du dieu fécondant (p. 33).

Dans les deux cas, la présence d'un phallus dans la boîte est une simple supposition. Cette supposition est-elle vraisemblable ? Cicéron et Juvénal appellent tous deux la boîte dont ils parlent une *pyxis*. Or la plupart des références citées par le *Thesaurus* et le *Forcellini* montrent qu'il s'agit d'une petite boîte (*uasculum*), à l'origine en buis, mais souvent en métal, destinée à contenir essentiellement des drogues, médicaments ou poisons, quand elle ne fait pas partie du *mundus muliebris,* en tant qu'accessoire destiné à abriter fards ou parfums [14]. Dans tous les cas il est évident qu'on use d'une petite boîte, d'autant plus que tous ces produits sont coûteux et qu'on ne les achète qu'en petite quantité. Une boîte contenant du poison ne saurait non plus être bien grande, ne serait-ce que parce qu'elle doit être maniée discrètement : ce devait être le cas pour la boîte que Clodius était censé faire parvenir dans les thermes à ses complices pour empoisonner Clodia. Cicéron décrit la scène de la remise de la boîte comme une grotesque scène de comédie, ou plutôt de mime, les témoins guettant le moment où Licinius sortirait la boîte des plis de sa toge pour le prendre en flagrant délit et saisir la boîte de poison mais le laissant s'échapper au moment crucial où

12. *In eiusmodi modo in qua materfamilias meretricio more uiuat* (*ibid*. 23, 57).

13. *Steriles moriuntur et illis / turgida non prodest condita pyxide Lyde / nec prodest agili palmas praebere luperco* (Juv., *Sat*. 2, 141-142).

14. Plin., *N.H.* 10, 1 ; 21, 81 ; 28, 76 ; 32, 47, 1 etc. ; Cicéron emploie chaque fois le terme *pyxis* quand il parle de la boîte de poison destinée à Clodia : *Cael.* 61, 63, 64, 65 ; même expression chez Apulée, *Met*. 10, 27, 3. L'usage d'associer les termes de *pyxis* et de *uenenum* est si banal que Juvénal emploie *pyxis* comme synonyme de *uenenum* (*Sat.* 15, 25).

il allait la remettre. La boîte devait donc être facile à dissimuler et pouvoir être glissée discrètement de la main à la main [15]. Il ne faut pas non plus une grande boîte pour enfermer la première barbe d'un adolescent, comme le font Néron [16] ou Trimalcion [17], un dentier [18] ou des faux sourcils [19]. Enfin la *pyxis* était pourvue d'un *operculum*, un couvercle s'encastrant étroitement dans la boîte de façon à la rendre hermétique et les verbes qui font allusion à l'usage qu'on en faisait sont révélateurs : *condere*, *seruare*, *conseruare* [20]. L'adjectif *pyxidatus* [21] s'applique par exemple à des tuyaux d'eau s'emboîtant hermétiquement, précaution indispensable pour éviter les fuites de liquide et utile aussi pour des produits coûteux, comme les fards et les parfums, ou dangereux, comme le poison, mais parfaitement inutile pour un phallus. Visiblement la *pyxis* n'était guère appropriée pour l'usage que lui attribue A. M. Il est plus probable que les pyxides auxquelles font allusion Cicéron et Juvénal contenaient, non pas une reproduction de membre viril, mais plutôt une drogue en poudre. Quant à leur lien avec la fête de Bona Dea, il reste à démontrer.

3) L'usage de la boîte dans la fête de Bona Dea

En effet, quel que soit le contenu de la boîte de Lydé, pourquoi imaginer qu'on en faisait don à la vierge lors de son initiation pendant la fête de Bona Dea, alors que nous n'avons aucun témoignage sur cette coutume ? A. M. fonde son hypothèse sur la *Satire* 2 de Juvénal : « C'est au cours de sa description d'une fête privée d'homosexuels en l'honneur de Bona Dea que Juvénal fait allusion à la mystérieuse boîte de Lydé » (p. 27). Ce serait effectivement convaincant si c'était tout à fait exact. Mais en réalité c'est plus loin, dans la description d'un mariage homosexuel qu'apparaît la fameuse boîte [22] et le poète se contente de dire qu'elle est aussi inefficace que les coups des Luperques pour rendre féconde une telle épousée. Les deux recettes les plus utilisées par les femmes stériles sont citées sur le même plan ; elles n'appartiennent en réalité ni à la fête de Bona Dea ni au rituel nuptial à l'occasion duquel elles sont évoquées : l'une est une croyance superstitieuse greffée sur le rituel des Lupercales, l'autre une poudre miraculeuse à laquelle on a recours en désespoir de cause, donc bien après les noces. Aucune des deux méthodes ne peut évidemment rendre un homme fécond. La seule conclusion qu'on puisse en tirer est que le contenu de la boîte dont parle Juvénal avait un pouvoir fécondant. Lydé apparaît comme

15. *Tempore igitur ipso se ostenderunt cum Licinius uenisset, pyxidem expediret, manum porrigeret, uenenum traderet* (*Cael.* 65).

16. Suét., *Ner.* 42.

17. Pétr., *Sat.* 29.

18. Mart. 9, 37, 4.

19. Pétr., *Sat.* 110.

20. Plin., *N.H.* 28, 76 ; 21, 81 ; 28, 81.

21. Plin., *N.H.* 31, 6 ; Vitr., 8, 7. Voir aussi Plin., *N.H.* 10, 12, 37 où il évoque une mâchoire hermétique par une comparaison éloquente : *superna parte inferiorem claudente pyxidum modo.*

22. La fête de Bona Dea occupe les vers 83-116, le mariage de Gracchus les vers 117-142. Juvénal passe abruptement d'une description à l'autre, sans suggérer le moindre lien entre les deux. L'allusion aux deux moyens de féconder une épouse stérile se trouve à la fin de la description du mariage dont ils constituent la conclusion ironique.

une sorte de guérisseuse apportant sous le manteau des remèdes de bonne femme aux épouses stériles.

En est-il de même pour la boîte de Clodia ? A. M. dit : « Cicéron et Juvénal donnent l'impression qu'un tel objet était un moyen courant d'obtenir la fécondité » (p. 26). C'est vrai pour Juvénal, mais pas pour Cicéron. Clodia ne souhaitait sûrement pas être enceinte ; elle ne pouvait faire du contenu de la boîte qu'un usage en relation avec sa conduite immorale : peut-être s'agissait-il d'un phallus artificiel, encore que la nature de la boîte s'y prête difficilement, mais peut-être aussi d'un aphrodisiaque propre à réveiller la sexualité défaillante d'un partenaire, ou d'une poudre abortive servant à annuler les effets regrettables pour une matrone des relations sexuelles hors mariage, en tout cas pas d'un objet destiné à favoriser la fécondité. Ce que contenait la boîte de Clodia n'avait pas le même usage que ce que contenait la boîte de Lydé et n'avait rien à voir avec Bona Dea ou avec l'initiation des vierges puisqu'elle concernait une femme non seulement mariée mais vivant comme une *meretrix*.

Mais A. M. a un argument pour associer du moins la boîte de Lydé dont parle Juvénal à la cérémonie de décembre : il y aurait un lien chronologique entre les deux fêtes évoquées successivement par la *Satire* 2 : « la cérémonie de Bona Dea précède le mariage » (p. 56). C'est au cours de la cérémonie initiatique qu'est remise la boîte de Lydé à l'initié(e). Ensuite on célèbre les noces de Gracchus avec un joueur de cor et c'est lui qui porte le *flammeum* de la mariée. On doit donc supposer que c'est lui qui a participé comme initié(e) à la fête de Bona Dea. Il n'y a cependant aucune allusion à sa présence : les participants forment un groupe homogène d'invertis déguisés en femmes, sous la houlette d'un vieux fanatique qui tient lieu de prêtresse ; il n'y a pas trace d'un personnage spécifique jouant le rôle de l'initiée, que ce soit Gracchus ou un autre. Quant au rituel, Juvénal ne donne que peu de détails : il cite le sacrifice d'une truie, les libations de vin, des paroles choquantes : aucun élément n'évoque précisément une initiation ; rien ne suggère l'existence d'une boîte initiatique. En fait le seul but de la description est de dénoncer le comportement scandaleux de ces hommes qui s'habillent en femmes pour célébrer un culte réservé aux femmes. Le poète choisit donc les détails qui montrent ce renversement pervers des rôles : vêtements, fards et accessoires féminins. C'est le seul lien avec la cérémonie nuptiale qu'il décrit ensuite, avec la même insistance sur les détails scandaleux. Juvénal évoque donc les deux cérémonies parallèlement, comme les exemples les plus frappants de la perversité de ces hommes qui adoptent ouvertement les vêtements et les comportements féminins. Le procédé est le même dans la *Satire* 6, qui fait un véritable catalogue de caractères féminins, tous plus condamnables les uns que les autres, en les juxtaposant sans lien entre eux. La liste de la *Satire* 2 se borne à deux exemples, mais particulièrement choquants : la fête de Bona Dea et le rituel nuptial. La boîte de Lydé, qui ne figure dans l'évocation du mariage que comme un moyen ultérieur de féconder une épouse qui reste stérile, n'appartient pas au rituel nuptial et encore moins à la fête de Bona Dea décrite auparavant.

4) L'enseignement initiatique

Le contenu de l'initiation des vierges tel que l'imagine A. M. me semble également discutable. Selon lui elles apprenaient à danser, à chanter, à se parer de beaux vêtements, à se coiffer, à mettre des bijoux et à se regarder dans un miroir. Comme ce sont les détails que Juvénal met en valeur dans sa description de la fête de Bona Dea par les homosexuels, il en conclut qu'ils font partie de l'initiation : « en un mot, elles apprenaient l'art de séduire » (p. 150). Certes il y avait de la musique et de la danse à la fête de Bona Dea mais, comme je l'ai montré [23], il s'agit d'une fête de fin d'année, qui, comme celles du carnaval, inverse les règles de la société ; lors de cette fête les matrones font ce que leur statut leur interdit : chanter, danser et boire du vin. C'est un monde à l'envers qui sera solennellement aboli en mars où on célèbrera les Matronalia, une fête qui renouvelle chaque année l'engagement des épouses à respecter les règles traditionnelles de la morale matronale. On imagine mal une initiation qui, comme l'*Art d'aimer* du subversif Ovide, apprendrait aux jeunes filles à se conduire comme des *meretrice*s et non comme de bonnes matrones. Ovide prend d'ailleurs bien soin de préciser que son ouvrage ne s'adresse pas à celles-ci [24]. Et cet enseignement pervers leur viendrait de l'épouse d'un consul! C'est difficile à imaginer. J'ai étudié jadis les rites concernant l'initiation des vierges [25]. J'ai montré que, sous le patronage de Gaia Caecilia, la filandière divine, la *pronuba* enseignait à la vierge le *lanificium*, ce symbole impérissable de la vertu matronale, et sans doute aussi les obligations morales que comportait son futur statut de matrone, en particulier la *pudicitia* ainsi que la nécessité de se montrer *obsequens* (docile, soumise) envers son futur époux. C'est cela qu'on attend d'une initiation « éducative » et non l'apprentissage d'un art de la séduction digne d'une *meretrix*. En outre il ne faut pas oublier que les deux mythes qui rendent compte du rituel de la fête de décembre présentent Bona Dea comme un modèle de vertu [26], peu susceptible par conséquent de patronner un tel enseignement.

5) Plusieurs fêtes de décembre ?

Enfin, comme la fête avait lieu dans la maison d'un magistrat *cum imperi*o et qu'il y avait chaque année plusieurs magistrats détenant l'*imperium*, A. M. suppose (p. 74-76) que chacune des épouses des consuls et des préteurs célébrait chez elle la fête de Bona Dea. Or tous les témoignages parlent d'une fête et non de plusieurs. A. M. s'appuie sur le témoignage

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

24. *Este procul, uittae tenues, insigne pudoris* / q*uaeque tegis medios, institta longa, pedes* (Ov., *A. A*. 1, 31-34).

25. N. Boëls-Janssen, « De Gaia Caecilia aux fées-marraines : la survie mythique du *lanificium* initiatique », dans H. Duchêne (dir.), *Survivances et métamorphoses*, Dijon, Université de Bourgogne, 2005, p. 73-93 ; « La déesse au fuseau et la sacralisation du l*anificium* matronal », dans J. Champeaux et M. Chassignet (edd.), *Aere Perennius, Hommage à H. Zehnacker*, Paris, PUPS, 2006, p. 55-70.

26. Sa vertu exemplaire est toujours reconnue, qu'elle soit considérée comme la fille de Faunus (Tert., *Ad Nat*. 2, 9, 22 ; Serv., *Aen*. 8, 314 ; Macr., *Sat.* 1, 12, 27)) ou comme son épouse (Lact., *Diu. Inst.* 1, 229, avec réf. à Varron).

de Plutarque qui dit que « l'épouse d'un consul ou d'un préteur organise la cérémonie » ; et de Dion Cassius qui parle de « la maison des consuls ou des préteurs » [27] ; or en utilisant le « ou » alternatif, tous deux affirment au contraire qu'il n'y a qu'une seule maison concernée. Le pluriel de Dion Cassius fait allusion au fait que plusieurs magistrats étaient habilités à accueillir la déesse sous leur toit. Concrètement cette multiplication des fêtes, dont on ne discerne pas la raison, aurait posé quantité de problèmes d'organisation. Comment les matrones auraient-elles choisi la fête à laquelle assister ? N'auraient-elles pas eu tendance à privilégier la demeure d'un consul ? Ou à préférer la maison d'un allié politique de leur mari ? Et comment les Vestales se seraient-elles partagé la tâche ? Qui aurait eu droit à la présence de la Grande Vestale ? Quelles statues auraient été au centre de ces différentes cérémonies ? Aurait-on réparti les serpents apprivoisés du temple dans chaque maison *cum imperio* ? A. M. résout tous ces problèmes en supposant que la fête pouvait avoir lieu à différents endroits et à des dates différentes. Quand on sait l'importance de la date d'une fête religieuse, c'est difficile à croire. Les fêtes mobiles étaient connues pour telles. Celle de Bona Dea était célébrée la nuit du 3 au 4 (ou du 4 au 5) décembre [28], ce qui la liait étroitement aux *Faunalia* qui se fêtaient le jour des Nones. Il est possible qu'il y ait eu d'autres célébrations et l'on sait qu'il y avait à l'époque impériale beaucoup de *collegia* patronnées par Bona Dea, qui célébraient leurs *sacra priuata* [29]. Mais ces fêtes d'ordre privé, comme celle que décrit Juvénal, ne relevaient pas du contrôle des Pontifes. Il n'y avait qu'une fête officielle. La célébration du rituel *pro salute populi Romani* revenait de droit à l'épouse du consul qui détenait l'*imperium* ce jour-là ; c'est seulement s'il n'y avait pas chez lui de femme susceptible de diriger la cérémonie (son épouse étant, par exemple, décédée, malade, ou en deuil), que les matrones se réunissaient dans une autre maison détenant l'*imperium* car la fête devait impérativement être célébrée à la date prévue.

Au total la thèse de A. M. est cohérente mais elle repose sur un ensemble d'hypothèses dont aucune n'est corroborée par un témoignage antique : ni l'idée que la boîte de Clodia ne serait autre que la boîte de Lydé et aurait un usage analogue, ni le rite de remise d'une boîte à une vierge ni même la présence de vierges à la fête de décembre ; en outre certains de ses éléments reposent sur des suppositions invraisemblables comme l'idée d'enfermer un phallus dans une petite *pyxis* ou d'enseigner aux futures matrones à se comporter en *meretrices,* fonction qui ne correspond pas à l'image de vertu incomparable que donne la tradition mythique de la déesse, ou la multiplication de la fête.

Mais A. M. a un autre argument pour soutenir sa théorie : la fête serait d'inspiration dionysiaque et Lydé serait le maillon intermédiaire reliant entre eux tous les éléments et justifiant l'ensemble des hypothèses.

27. Plut., *Cés.* 9 ; Dio Cass. 37, 45.
28. Sur l'hésitation des savants modernes entre les deux dates, Brouwer p. 363 et n. 298.
29. Brouwer p. 372-385.

II) Le modèle dionysiaque

1) Exposé de la thèse d'A Mastrocinque

En effet qui est cette Lydé qui apporte sa boîte mystérieuse aux femmes stériles et aux jeunes filles ? Je résume la théorie de A. M. : Lydé signifie « Lydienne », la reine Lydienne par excellence est Omphale, la maîtresse d'Hercule ; or Hercule est en relation avec Bona Dea dans l'histoire racontée par Properce, où il est chassé par la prêtresse de la déesse [30], et avec Faunus dans le passage des *Fastes* où celui-ci, abusé par l'échange de vêtements entre Omphale et Hercule, tente d'agresser sexuellement le héros et se fait chasser par lui [31]. La scène se situe la veille d'une fête dionysiaque, sans doute les noces de Dionysos et d'Ariane [32]. A. M. fonde son hypothèse sur une comparaison avec les *Anthesteria* d'Athènes (p. 35-36) : de même que l'Archonte-Roi quitte sa demeure pour laisser son épouse célébrer ses noces avec Dionysos, de même un magistrat détenant l'i*mperium,* équivalent républicain du *regnum,* devait, lui aussi, abandonner sa maison à son épouse pour qu'elle célébre les noces dionysiaques. Le schéma mythique de l'hiérogamie d'Ariane avec Dionysos serait transposé dans le cadre rituel de la fête de Bona Dea/Fauna et on trouverait son modèle sur les sarcophages dionysiaques [33]. Ils représentent les noces du dieu mais c'est la défunte qui incarne Ariane ; l'image symbolise le mariage initiatique avec le dieu, qui précède les noces humaines. Les scènes montrent le plus souvent la découverte d'Ariane, avant l'arrivée de Dionysos, par Pan/Faunus : le code de la représentation en images du mythe invite à interpréter la scène comme une agression sexuelle de la vierge par un dieu sauvage, qui constitue son initiation prénuptiale. Le dieu viril est d'abord repoussé par des déesses qui patronnent les vierges ; puis la réconciliation entre le dieu et la déesse autorise la découverte du sexe par la jeune fille. Omphale apparaît comme celle qui prépare le mariage en présidant au rituel initiatique préalable dans le mythe comme dans le rite. C'est pourquoi la boîte de Lydé serait la boîte d'Omphale, la reine Lydienne ; c'est elle qui, incarnée par l'épouse du consul, donnait à la vierge initiée la boîte contenant la représentation de la force virile du dieu sauvage Pan/Faunus, destinée à lui donner la fécondité.

2) L'origine romaine du culte de Bona Dea

Certes la présence de vin, de musique et de danse donne à la fête de décembre un évident aspect dionysiaque. Juvénal parle de Ménades quand il décrit la fête comme une véritable orgie [34]. C'est pourquoi A. M. déclare : « il est possible que plusieurs fêtes romaines féminines aient été façonnées selon le modèle bachique et que, parmi elles, la fête de Bona Dea ait eu

30. Prop., *El*. 4, 9, 21-70.
31. Ov., *Fast.* 2, 303-358.
32. Voir l'article de R. Turcan, *REL* 37, 1959, p. 195-203.
33. A. M. p. 39-50. Il renvoie à l'excellente étude de R. Turcan, *Les Sarcophages romains à représentations dionysiaques*, Paris, De Boccard, 1966 ; voir aussi Fr. Matz, *Die dionysischen Sarkophage*, I-III, Berlin, Gerbr. Mann Verlag, 1968-1969.
34. *Crinemque rotant ululantque Priapi / maenades* (Juv., *Sat.* 9, v. 316-317).

une valeur publique, c'est-à-dire qu'elle faisait partie de la religion d'Etat » (p. 50-51).

On ne voit pas quels autres cultes féminins suivaient le modèle bachique. Est-il vraisemblable que le culte de Bona Dea, lui, ait été inspiré par lui ? Éliminons d'abord la comparaison avec les *Anthesteria* : même s'il y a des ressemblances entre les deux, une fête athénienne n'a pu influencer une cérémonie romaine dont Cicéron affirme qu'elle remontait à l'époque royale [35] et ces ressemblances ne suffisent pas à introduire les noces de Dionysos dans un culte où on n'a aucun indice suggérant qu'on y célébrât une cérémonie nuptiale. Les sarcophages dionysiaques représentent bien des épisodes des noces d'Ariane et Bacchus et Faunus y figure effectivement, ce qui crée un lien entre le culte bachique et le dieu Romain mais pas avec Bona Dea/Fauna. Le culte de Bona Dea était considéré, nous l'avons vu, comme un des plus archaïques, et donc des plus sacrés, de Rome : Faunus, qui, dans les mythes étiologiques de la fête de décembre, est le père ou le mari de la déesse, passe pour avoir été un des rois du Latium avant même la fondation de la Ville [36]. Même si les traditions représentées sur les sarcophages dionysiaques sont beaucoup plus anciennes qu'eux (ils datent du second ou du troisième siècles de notre ère), elles remontent à une époque où Faunus avait déjà été assimilé à Pan, sûrement pas à l'époque royale avant même la fondation de Rome.

Le culte dionysiaque s'introduisit certes dès le VI^e^ siècle en Italie du Sud mais à Rome il fut toujours considérée comme un culte étranger, qui devait rester hors de la religion officielle, comme toutes les autres religions étrangères. Les rares exceptions sont remarquées et dûment justifiées par les historiens. Les temples des divinités étrangères sont généralement hors du *pomerium* : c'est le cas d'Apollon jusqu'à Auguste, d'Esculape, de Vénus Erycine. L'installation de Cybèle sur le Palatin ne s'expliquait que par la crise des Guerres Puniques et se justifiait par la légende troyenne des origines de Rome (elle resta d'ailleurs confinée dans son temple, dont elle ne sortait qu'une fois l'an pour une procession qui suscitait plus de curiosité méprisante que d'enthousiasme). Bacchus n'eut pas droit à un tel honneur. Comment, dans ces conditions un culte dionysiaque aurait-il pu être reconnu comme culte d'Etat et célébré dans la demeure d'un magistrat *cum imperio*, par l'épouse de celui-ci ? La religion dionysiaque restait un culte étranger, dont les manifestations choquaient la morale traditionnelle. On n'aurait certainement pas songé à l'intégrer dans la religion officielle, comme ce fut le cas pour Hercule, dont le culte, privé à l'origine, avait été fondé par une famille romaine à l'intérieur du *pomerium* avant d'être intégré dans la religion officielle. Au contraire l'aspect politique du culte bachique, qui fut accusé de former un « État dans l'État », joua un rôle important dans sa répression en 186. Il faut en outre tenir compte de l'esprit conservateur de la Religion Romaine : si en principe l'État ne se mêlait pas de la religion

35. *Quod sacrificium tam uetustum est quam hoc quod a regibus aequale huic urbi accepimus ?* (Cic., *Har. Resp*. 17, 37).

36. Ainsi Virgile fait de lui le père du roi Latinus et le fils de Picus, lui-même fils de Saturne (*Aen.* 7, 45-49).

privée, à condition qu'elle ne trouble pas l'ordre public (comme ce fut le cas pour le scandale des Bacchanales en 186), il veillait par l'intermédiaire du collège des Pontifes à l'observance des rites traditionnels et s'il pouvait éventuellement accepter l'introduction de dieux ou de rites nouveaux, dont on confiait l'organisation aux décemvirs *sacris faciundis*, il n'aurait pu admettre de modification aux anciens rites, à plus forte raison quand il s'agissait d'un culte matronal, célébré la nuit, où les matrones consommaient rituellement du vin, alors qu'il leur était interdit d'en boire, et qui présentait donc des risques certains mais soigneusement encadrés, pour leur vertu : l'interdiction de toute présence masculine et la présence des Vestales devaient garantir la moralité de la fête. La transformer pour la configurer selon le scandaleux modèle des orgies bachiques aurait été inimaginable. On est obligé de supposer que le culte de Bona Dea existait à Rome avant l'arrivée du dieu du vin et qu'il possédait déjà ses particularités rituelles. On ne peut donc en rendre compte par le modèle dionysiaque. On peut suivre sur ce point la théorie d'O. de Cazanove, qui a montré qu'il existait dans le Latium des rites ménadiques antérieurs à l'arrivée du culte bachique [37]. Leur caractère archaïque justifiait leur maintien même quand le vin fut interdit aux femmes.

Cependant A. M. allègue d'autres indices susceptibles de prouver l'aspect dionysiaque du culte de Bona Dea. Le premier est d'ordre épigraphique : il s'appuie sur deux inscriptions où le nom de Bona Dea est associé au terme *spira*, qui désigne une association bachique (p.37). Mais il s'agit d'inscriptions de l'époque impériale et le terme *spira* ne s'applique pas seulement aux fidèles de Bacchus. Bona Dea est confondue avec Vénus Cnidia dans l'une des inscriptions [38] et associée à Isis dans l'autre [39]. Elles témoignent donc surtout de la tendance au syncrétisme de cette époque et ne prouvent en rien la nature dionysiaque ancienne du culte de Bona Dea. Quant à l'inscription qui parle d'un *Liber Pater Bonadiensium* [40], elle fait simplement allusion au nom du *uicus* où officiait le prêtre de Liber qui fait la dédicace. Cette dénomination provient sans doute du fait qu'il abritait un temple de la déesse mais ne prouve rien sur un lien quelconque entre Liber/Bacchus et elle.

Le second argument est tiré de la description de la fête de décembre par des invertis dans la *Satire* 2 de Juvénal. le poète dit : *longa domi redimicula sumunt/ frontibus* (v 84-85). Ces longs rubans ceignant la tête et retombant de chaque côté du visage ne seraient autres que la *mitra* lydienne, coiffure caractéristique du culte bachique : « l'identification de Bona Dea avec la mère de Midas [41] s'accorde avec l'usage rituel des rubans, c'est-à-dire des

37. O. de Cazanove, « *Lucus Stimulae*. Les aiguillons des Bacchanales », *MEFRA* 95(1), 1983, p. 55-113.

38. *Bonae Deae Veneri Cnidiae / [D(ecimus)I]unius Annianus Hymenaeus et inuicta spira et Haedimania* (*CIL* VI, 76, Brouwer p. 35-36, n° 24)

39. … *[B]onae Deae / [I]siacae spir[ae] / impe(rio) / d(onum) d(edit)* (Brouwer p. 106-107, n° 101) ; que l'épithète *Isiaca* qualifie Bona Dea ou la *spira*, l'inscription ne peut prouver la nature bachique ni de l'association qui est à l'origine de la dédicace ni de la déesse à qui elle s'adresse mais suppose un lien avec Isis.

40. *CIL* XIV, 4328 ; Brouwer p. 72-76, n° 67.

41. Plut., *César* 49, 10. Plutarque et surtout Macrobe proposent un grand nombre d'identifications de Bona Dea avec des divinités grecques ou latines, ce qui rend leur valeur douteuse.

mitrae lydiennes » (p. 48) ; la mythologie grecque révèle en effet un lien étroit entre Midas, roi de Phrygie (qui était voisine de la Lydie), et le dionysisme. Cette coiffure serait donc la preuve visible que le modèle dionysiaque inspirait la cérémonie. A. M. ajoute, en citant le commentaire de Servius au passsage de l'*Énéide* qui évoque l'oribasie d'Amata, que « les rubans ménadiques étaient réservés aux matrones » et que « les prostituées ne les portaient pas » (*ibid.*). Mais il y a là un amalgame trompeur. A. M. confond deux coiffures très différentes. Les rubans dont parlent Virgile et son commentateur ne sont pas la coiffure des ménades, la *mitra*, mais les bandelettes matronales [42] ; ce sont elles que les *meretrices* n'ont pas le droit de porter, de même que la *stola*, réservée, elle aussi, aux matrones. Dans le texte de Virgile, Amata invite ses compagnes à enlever leurs *uittae* pour la suivre dans le délire bachique [43] : il y a visiblement incompatibilité entre les *uittae* matronales et le culte dionysiaque. Les rubans que portent les célébrant(e)s de la fête de Bona Dea évoquée par Juvénal sont peut-être bien ceux de la *mitra* bachique mais sûrement pas les bandelettes matronales. Celles-ci étaient senties comme un accessoire typiquement romain, doté d'un caractère religieux. Elles sacralisaient les matrones, dont l'inviolabilité était ainsi manifeste ; on en ornait aussi les portes des temples ou les victimes sacrificielles avec une intention analogue. La *mitra*, elle, est toujours considérée avec un certain mépris comme une coiffure étrangère ou même exotique ; c'est certes un accessoire féminin mais qu'on n'aurait pu voir sur une matrone : elle se serait déshonorée car elle était portée par les *meretrices* et aussi par ces hommes efféminés que précisément Juvénal caricature dans cette *Satire*. Pour les stigmatiser il choisit tous les détails qui choquent chez une *bona matrona* et à plus forte raison chez un homme : *mitra* des femmes de mauvaise vie, fards, vêtements colorés, bijoux. Jamais la mère de César ou l'épouse de Cicéron n'auraient revêtu pareilles parures. On ne peut donc s'appuyer sur le témoignage de Juvénal pour montrer que la fête de Bona Dea était une fête bachique. Il ne décrit pas le rituel, il en montre une caricature.

L'étude des rites de la fête de décembre ne permet pas de confirmer l'interprétation dionysiaque du culte de Bona Dea, ni même d'établir un lien direct entre la déesse et le culte bachique. Mais le lien a pu se faire indirectement, par le biais des assimilations ou confusions de Bona Dea avec des déesses qui avaient, elles, un rapport avec lui. Et en effet A. M. propose plusieurs personnages féminins susceptibles d'établir cette corrélation.

42. Elles sont tellement associées aux matrones qu'Ovide emploie l'expression *uittae tenues* comme un équivalent de *matronae* : voir n. 24. L'épithète *tenues* suggère que leur discrétion les distingue des voyantes *mitrae* des *meretrices*.

43. *Soluite crinalis uittas, capite orgia mecum !* (Virg, *Aen.* 7, 403)

3) Les déesses apparentées ou assimilées à Bona Dea

a. Omphale et Junon Sospita

Omphale [44] est la première qui vient à l'esprit puisque c'est elle, incarnée par l'épouse du consul, qui est censée présider aux préparatifs des noces dionysiaques qu'A. M. suppose être au cœur de la fête de décembre. Comment justifier la présence d'une divinité grecque, d'origine lydienne dans le culte de Bona Dea ? Que Faunus soit associé aux noces dionysiaques et à leur préparation rituelle sur les sarcophages dionysiaques et dans le conte d'Ovide ne saurait suffire à justifier qu'elle joue un rôle dans le culte de Bona Dea/Fauna, puisque ni Omphale ni elle ne figurent sur les sarcophages dionysiaques et que seule Omphale joue un rôle dans la fable ovidienne. Selon A. M. « l'image d'Omphale s'est superposée à celle de Fauna-Bona Dea parce qu'elle ressemblait à Junon Sospita. Peut-être Junon elle-même recevait-elle un culte dans le bois sacré de Bona Dea » (p. 85). Quel rapport y a-t-il entre Omphale et Junon Sospita [45] ? Outre les relations mythiques entre Hercule et Junon (mais elles ne sont pas de même nature que celles que le héros entretient avec Omphale), l'une comme l'autre portent une peau de bête, Omphale la peau de lion qu'elle emprunte à Hercule quand ils échangent leurs vêtements, ce qui fait d'elle un équivalent féminin du héros invincible, et Junon Sospita une peau de bouc ou de chèvre. Passons sur le fait que l'origine géographique du lion et sa symbolique sont fort différentes de celles des capridés. Toutes deux ont des armes : massue, arc et flèches pour Omphale, lance et bouclier pour Junon Sospita. Toutes deux ont, sur des bas reliefs ou dans leurs fonctions, un rôle guerrier ; on les voit ainsi, accompagnées de jeunes filles, combattre un homme, dieu ou héros. Elles seraient donc toutes deux des déesses veillant à l'initiation des vierges en les protégeant de l'agression sexuelle du dieu sauvage ; une élégie de Properce montre Junon vérifiant leur pureté à Lanuvium par l'intermédiaire d'un serpent sacré. La démonstration est assez convaincante pour Omphale. Pour Junon Sospita elle limite un peu son champ d'action car la déesse de Lanuvium portait la triple titulature *Sospita Mater Regina*, qui l'implique dans le système trifonctionnel étudié par G. Dumézil ; mais ce n'est pas un obstacle majeur. Son rôle de protectrice des vierges peut s'intégrer dans sa fonction guerrière.

Peut-on parler, comme le fait A. M., d'une Bona Dea « aussi sauvage et guerrière que Junon Sospita » (p. 118-119) et par conséquent assimilable à Omphale ? Non : on cherche en vain chez elle un aspect guerrier. Dans le conte où Hercule est chassé du culte, la prêtresse est une vieille femme qui se borne à un refus fondé sur un interdit religieux ; c'est le dieu qui se montre violent en épouvantant les fidèles et en saccageant le lieu du culte pour enfin se venger en lançant à son tour un interdit contre elles. Dans la version la plus courante du mythe elle est présentée comme une matrone modèle, qui ne sort jamais de chez elle et se tient à l'écart des

44. A. M. consacre tout un chapitre à Omphale (chap. 6, p. 82-130), où il montre qu'elle fut une importante déesse de la Grande Grèce et détaille ses fonctions et ses relations avec d'autres divinités.

45. A. M. détaille les points communs entre les deux déesses dans le développement intitulé « Les origines italiques de l'Omphale romaine », p. 82-88. On y trouvera toutes les références utiles.

hommes. *S*on mari la fustige à mort sans qu'elle oppose de résistance. Et dans la version du mythe où elle est la fille de Faunus, loin de combattre les armes à la main, elle doit également se soumettre au dieu qui l'agresse sexuellement : dans l'univers de Bona Dea ni les épouses ni les vierges ne sont protégées des violences masculines. Il est impossible de lui attribuer la fonction guerrière et protectrice des vierges qu'A. M. donne à Omphale et à Junon Sospita.

On ne voit donc guère pourquoi Junon Sospita aurait été adorée dans son bois sacré, ouvrant la porte à son assimilation à Omphale. On se heurte en outre à des obstacles d'ordre chronologique [46]. Junon Sospita était une divinité très ancienne du Latium où elle est connue dès le VI^e^ siècle. Ses liens avec Hercule sont attestés dès le IV^e^ siècle par une dédicace du temple d'Hercule à Lanuvium, qui s'adresse conjointement aux deux divinités. C'est aussi au IV^e^ siècle qu'Omphale apparaît dans les cultes italiques. Rome adopta Junon Sospita en 338, après sa victoire sur les Latins et la réorganisation de la Ligue Latine ; mais le culte demeura basé à Lanuvium ; la déesse eut un temple à Rome seulement au début du II^e^ siècle ; mais même alors l'image de la déesse guerrière, avec son casque et sa lance resta associée à Lanuvium. La fête de Bona Dea était bien antérieure à tout cela. Aucun lien ne permet donc de l'associer à Junon Sospita ou à Omphale et l'hypothèse de l'épouse du consul jouant le rôle d'Omphale dans la fête de décembre paraît difficile à soutenir [47].

b. Ariane

Mais un autre personnage féminin pourrait faire le lien entre Bona Dea et Dionysos : Ariane, l'initiée par excellence, dont Omphale prépare les noces, scène qui figure sur les sarcophages dionysiaques et qui aurait servi de modèle à la fête de décembre. A. M discerne une analogie entre les destins d'Ariane et de Bona Dea : Ariane a été trompée par Thésée et sauvée par Dionysos qui l'épouse ; « la même chose arrive à Bona Dea qui a souffert d'être violée et trompée comme Médée : Ariane, Médée et Bona Dea : elles ont toutes quelque chose en commun » (p. 36-37). On retrouve le procédé de l'amalgame : même si dans chaque cas le personnage masculin se conduit de façon immorale, les trois héroïnes ont des destins totalement différents : Ariane est séduite, enlevée et abandonnée par Thésée ; Médée a trahi les siens et commis des crimes (elle tue son propre frère) pour suivre Jason, qui l'épouse mais finit par la répudier pour en épouser une autre ; Fauna subit de la part de Faunus un viol doublé d'un inceste. Seule Ariane trouve le salut dans sa rencontre avec Dionysos. Il est difficile d'en conclure à un lien quelconque entre le couple Bona Dea/Faunus et le couple Ariane/Dionysos. Certes toutes deux sont divinisées mais l'une l'est par son sauveur et mari divin, l'autre par le père qui l'a violé ou le mari qui l'a tuée, pris de remords. Parler d'analogie entre leurs destins est pour le moins excessif. Quant à Médée, le seul argument qu'on pourrait avancer

46. J'emprunte cette chronologie à A. M. p. 85.

47. En outre si l'épouse du consul incarne Omphale, l'initiatrice, elle ne peut être également celle qui célèbre ses noces avec Dionysos comme dans les *Anthesteria* athéniennes.

est que Macrobe - parmi de nombreuses autres assimilations - dit que certains (sans autre précision) affirment qu'elle n'est autre que Médée [48] ; mais la raison invoquée pour justifier cette assimilation est d'abord qu'on gardait des herbes médicinales dans son temple ; or on sait, entre autres grâce à l'épigraphie, qu'elle avait une fonction médicale à laquelle elle dut sa popularité jusque dans les provinces : médecine et magie étant très proches l'une de l'autre à cette époque, on comprend cette assimilation, sûrement tardive. Mais quel rapport avec Ariane et le dionysisme ou avec l'initiation des vierges à la fête de décembre ? Toutefois Macrobe propose une autre justification : l'assimilation de Bona Dea à Médée proviendrait de l'interdiction faite aux hommes d'entrer dans le temple de la déesse : elle serait due à la haine que portait Médée au sexe masculin à cause de la trahison de Jason. C'est évidemment une explication tardive et fantaisiste. Rendre compte des interdits cultuels de la religion romaine archaïque par la psychologie d'une héroïne de la mythologie grecque est bien dangereux : la personnalité de la vertueuse Bona Dea n'a guère de ressemblance avec celle de la sulfureuse Médée. Et de toute façon Médée n'a rien à voir ni avec le culte dionysiaque ni avec l'initiation des vierges. L'amalgame entre Bona Dea, Ariane et Médée ne fait qu'obscurcir inutilement les problèmes posés par la fête de décembre.

c. La mère de Dionysos

Les auteurs anciens proposent d'autres assimilations. Macrobe cite plusieurs divinités latines mais ajoute : « les Béotiens croient qu'elle équivaut à Sémélé ». Selon Plutarque les Grecs voyaient en elle la mère de Dionysos qu'on ne peut nommer et les Phrygiens l'assimilaient à la mère du roi Midas [49]. L'intérêt de ces assimilations pour A. M. est qu'elles créent un lien entre Bona Dea et Dionysos. Remarquons qu'elles ne sont pas reconnues comme admises par les Romains mais attribuées au peuple auquel appartient la divinité à laquelle elle est assimilée, ce qui n'incite pas à penser qu'elles puissent justifier les rites d'un vieux culte romain mais laisse supposer que ce sont des inventions tardives destinées à rendre compte des curiosités de la fête de décembre. Son caractère ménadique incita évidemment à chercher des liens entre Bona Dea et le dieu des Ménades grecques. La maternité est un des plus commodes. Sémélé se prêtait bien à l'assimilation à cause de l'hésitation entre les noms de Stimula et Sémélé pour désigner l'endroit où les Ménades latines se livraient à leurs « orgies » [50]. Mais l'amalgame s'explique aisément par la ressemblance des noms qui permettait justement de donner un sens bachique à ces manifestations choquantes [51]. Mais ces élucubrations savantes ne constituent pas une preuve que la fête de Bona Dea ait été calquée sur le culte bachique.

À défaut d'avoir recours à des personnages féminins assimilés à Bona Dea pour établir un lien entre Dionysos et elle, peut-être trouverons-nous

48. Macr., *Sat.* 1, 12, 26.

49. Macr., *Sat.* 1, 12, 23 ; Plut., *Cés.* 9.

50. Tite-Live parle seulement du *lucus Stimulae* (39, 13, 4) ; mais Ovide dit : *dubium Semelae Stimulaene uocetur* (*Fast*. 6, 503). Voir l'article de O. de Cazanove cité n. 37.

51. Les autres assimilations conduisent aux croyances orphiques, sujet trop vaste pour être traité ici.

ce lien chez les personnages masculins. Car dans ce culte réputé pour être exclusivement féminin A. M. attribue au sexe masculin une place importante, qu'il s'agisse des dieux ou des hommes.

III) Les dieux et les hommes avaient-ils une place dans le culte de Bona Dea ?

1) Faunus

Le personnage qui pourrait le mieux permettre d'établir un lien entre Bona Dea et le culte bachique est Faunus, car par son nom il est le parèdre de Bona Dea/Fauna et le mythe fait de lui son mari ou son père. Or iI apparaît effectivement sur les scènes de noces dionysiaques, où il découvre Ariane avant Dionysos ; A. M. interprète cette rencontre comme une agression sexuelle correspondant à l'initiation de la vierge par un dieu sauvage qui la féconde et parle comme une certitude des « rôles aussi bien d'Hercule que de Faunus dans les fêtes de Bona Dea » (p. 15). Or aucun témoignage ne permet d'affirmer que Faunus figurait, à quelque titre que ce soit [52], dans le rituel de décembre. Voyons si, à défaut de démontrer sa présence à la fête de décembre, ce que nous savons de lui dans le monde Romain correspond à l'image de dieu fécondant les vierges qu'en donne A. M..

En effet dans les représentations grecques, ce sont des Satyres qui découvrent Ariane ; Faunus n'intervient sur les sarcophages d'Italie que parce qu'il a été assimilé à Pan. Cependant il existait dans le monde latin auparavant et l'image que les textes donnent de lui est certes celle d'un dieu sauvage symbolisant l'époque préalable à la civilisation ; mais si effectivement, comme le révèlent ses épithètes, *Inuus* ou *Incumbo*, il agresse sexuellement les femmes, il ne se borne pas aux vierges : il s'attaque indistinctement à tout être vivant [53]. Il ne s'agit nullement de transmettre la fécondité mais tout simplement d'assouvir un instinct sexuel que la société n'a pas encore « domestiqué ». C'est ainsi qu'il apparaît dans le mythe censé justifier le rituel de décembre, où il va jusqu'à violer sa propre fille. Il ne se soucie évidemment pas de la féconder. Enfin c'est en prenant la forme d'un serpent qu'il arrive à ses fins ; s'il était chargé s'initier les vierges lors de la fête de Bona Dea, il semblerait logique que ce soit sous cette forme qu'il soit remis à l'initiée et non sous celle d'un phallus ; or on n'enferme pas un serpent dans une boîte hermétiquement close mais plutôt dans un panier ; A. M. le reconnaît lui-même (p. 60) ; il était inutile de faire intervenir cette boîte imaginaire, d'autant plus qu'il y avait effectivement un serpent présent à la fête de décembre. Mais rien ne dit qu'il était remis à une vierge. Enfin cette interprétation ne rend pas compte de l'autre version du mythe de Bona Dea, la plus répandue et à coup sûr bien romaine, celle où Fauna est l'épouse de Faunus, qui la flagelle à mort parce qu'elle a bu du vin. Faunus

52. A. M. ne le fait pas intervenir directement dans la fête : c'est sous la forme du phallus enfermé dans la boîte de Lydé qu'il joue son rôle d'initiateur des vierges ; or j'ai montré précédemment que cette hypothèse ne résistait pas à l'analyse.

53. *Dicitur autem Inuus ab ineundo passim cum omnibus animalibus unde Incumbo dicitur* (Serv., *Aen.* 6, 775).

n'y apparaît pas comme un brutal agresseur sexuel mais comme un mari intransigeant sur la vertu matronale. Il n'y a dans cette version du mythe ni agression sexuelle, ni intention fécondante, ni initiation de vierge, puisque Fauna est déjà mariée.

Pour soutenir l'idée d'un Faunus transmettant la fécondité, A. M. s'appuie sur le caractère fécondant des fouets des Luperques : « ses compagnons rituels, les Luperques, mettaient en œuvre sa force fécondante pendant les Lupercales » (p. 194). Certes la course des Lupercales était bien sous le patronage de Faunus-Lupercus, et la tenue des Luperques rappelle les temps d'avant la civilisation où régnait le dieu sauvage. Mais l'intention du rituel n'était pas la fécondation. En effet les Luperques ne fouettaient pas que les femmes : ils frappaient tout ce qui se trouvait sur leur passage, le sol, les murs, les hommes ; c'était un rite purificatoire [54] dont l'itinéraire traçait une enceinte religieusement protégée. Les femmes stériles s'offraient à leurs coups car ils passaient pour les rendre fécondes : cette superstition, qui s'est greffée sur le rituel originel, est probablement venue du fait que la stérilité (toujours attribuée à l'épouse) était considérée, ainsi que la folie le fut chez nous, comme une sorte de malédiction, de souillure, dont il fallait purifier celles qui en souffraient. Mais le rituel, lui, n'avait rien d'un rite de fécondation.

Rien ne vient donc étayer la théorie d'un Faunus fécondant les vierges initiées à la fête de Bona Dea. Son assimilation à Pan lui a permis de remplacer celui-ci sur les scènes dionysiaques mais n'a pu lui donner dans le culte de Bona Dea un rôle qui n'était pas le sien à l'origine.

2) Hercule

Hercule, lui, est en relation à la fois avec le culte dionysiaque et avec Faunus, d'une part dans le conte ovidien où, travesti en femme, il est agressé sexuellement par le dieu lubrique et d'autre part dans les scènes de noces dionysiaques, où il figure avec des accessoires qu'A. M. interprète comme féminins et où, comme dans le conte ovidien, il est lutiné par des satyres ou par Faunus. Il a un rapport avec Bona Dea puisque dans le mythe que raconte Properce (à supposer qu'il s'agisse bien d'un mythe et non d'un conte inventé par le poète pour justifier l'exclusion des femmes de l'Ara Maxima), la prêtresse lui interdit de pénétrer dans le lieu où se célèbre sa fête. Mais justement cette histoire ne fait que confirmer la règle cultuelle d'une cérémonie interdite aux hommes ; il est difficile d'en conclure que le héros joue un rôle dans la fête d'où il est si clairement chassé [55]. A. M. trouve une solution : la scène décrite par Properce serait la conséquence d'un malentendu ; la prêtresse,ne sachant pas qu'Hercule ne venait pas en agresseur, aurait chassé le héros à tort ; il se réconcilierait avec la déesse et deviendrait le symbole d'une société apaisée, en tant qu'*Hercules Musarum*. Dès lors, de même que dans le mythe grec il se réconcilie avec Héra/Junon, qui lui donne sa fille Hébé en mariage, de même à Rome, réconcilié avec Bona Dea, il aurait accès

54. Voir la démonstration de D. Porte, *L'Étiologie religieuse dans les* Fastes *d'Ovide*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 174-179.

55. Hercule n'apparaît d'ailleurs pas dans le schéma du rituel initiatique imaginé par A. M..

à la fête initiatique mais travesti en femme ou du moins avec des accessoires féminins : « le travestissement d'Hercule sur les sarcophages symbolise la réconciliation entre Bona Dea et lui » (p. 53). Et il interprète en ce sens les vers de Properce où le héros plaide sa cause en rappelant à la prêtresse qu'il était déguisé en femme à la cour d'Omphale : « cette allusion peut provenir du fait que Properce savait quelque chose à propos du travestissement sexuel d'Hercule à la fête de Bona Dea » (*ibid.*). Passer d'Hercule doté de quelques accessoires féminins sur les sarcophages dionysiaques à la présence d'Hercule travesti à la fête de Bona Dea est pour le moins hardi. Nous avons vu que Bona Dea ne figure pas sur les sarcophages dionysiaques ; c'est Faunus qui y apparaît, dans le rôle supposé d'un agresseur sexuel. Les accessoires féminins d'Hercule rappellent sans doute sa relation avec Omphale : on put aisément intégrer le héros féminisé dans des représentations dionysiaques car le dieu a lui-même souvent une apparence ambiguë ; en outre Hercule était connu pour avoir été initié à la religion dionysiaque. Mais on voit mal en quoi ce travestissement pourrait le réconcilier avec Bona Dea et lui ouvrir les portes d'un culte excluant tout homme, y compris en image. Quant au sens des vers de Properce, c'est une supposition parfaitement gratuite et d'autant plus douteuse qu'en dépit de cette prétendue réconciliation Hercule reste exclu du lieu de culte et emploie finalement la violence contre les fidèles qu'il disperse, confirmant manifestement l'incompatibilité entre Bona Dea et le sexe masculin. Ce n'est pas en supposant que le poète omet de raconter la fin de l'histoire, la réconciliation (p. 53) qu'A.M. peut nous convaincre que la déesse avait désormais une relation apaisée avec le dieu en particulier et avec le sexe masculin en général.

De toute façon, si on admet l'idée d'un Hercule finalement admis au culte de Bona Dea, on se heurte à des contradictions. Qui est finalement le dieu sauvage qui agresse les vierges avant d'être chassé puis admis pour une fonction initiatique ? Apparemment ce serait Hercule, chassé du culte de Bona Dea puis réconcilié avec la déesse et devenant donc l'initiateur sexuel des vierges. Mais dans la cérémonie d'initiation, c'est Faunus dont la virilité est remise à la vierge dans la boîte de Lydé par l'épouse du consul tenant le rôle d'Omphale/Lydé. Effectivement dans le conte ovidien c'est Faunus et non Hercule qui agresse celui qu'il prend pour Omphale ; mais alors Omphale n'est pas l'initiatrice mais l'initiée. Pourtant sur les sarcophages dionysiaques c'est Ariane, l'initiée par excellence, qui est « découverte » par Pan/Faunus et non Omphale, qui n'y figure jamais. Quant à Faunus, il est bien l'agresseur sexuel, aussi bien de la pseudo-Omphale que de sa fille Fauna ; mais le mythe de Bona Dea ne fait état d'aucune réconciliation entre le dieu et sa victime ; tout au plus nous dit-on que Faunus, pris de remords, divinisa sa victime. La confusion est encore plus grande si on examine les accessoires féminins d'Hercule sur les sarcophages dionysiaques : parmi eux il y a une ceinture qui pend de son épaule. A. M. y voit la ceinture de l'épousée et l'interprète comme signe de la fécondité que le dieu donne à la nouvelle épouse car les noeuds empêchent l'accouchement (p. 52-53) [56].

56. La ceinture dénouée sur le lit nuptial est généralement considérée comme un symbole de la chasteté de la vierge.

Mais alors Hercule devient la vierge initiée et non l'initiateur ; et il faut supposer que ce n'est pas le mari qui dénoue la ceinture sur le lit nuptial. On aboutit à une totale incohérence et on ne sait plus quel rôle est censé jouer chacun des personnages.

La solution proposée par A. M. est qu'Hercule se serait substitué à Faunus avec lequel il avait plusieurs points communs (p. 105). Sa démonstration est assez convaincante : il s'appuie sur le fait que le héros passe pour avoir violé la fille de Faunus et avoir engendré le roi Latinus, alors que d'autres versions du mythe attribuent cette paternité à Faunus. On voit qu'il y a un flottement de la tradition entre les deux personnages qui tous deux, par ailleurs, préexistent à la civilisation avant de contribuer à la socialisation du Latium. Mais cette confusion entre eux ne justifie nullement une réconciliation entre Hercule et Bona Dea, au contraire car, confondu avec Faunus, il devient l'auteur du viol de Fauna ; or c'est ce viol qui justifie mythiquement l'exclusion des hommes du culte de celle-ci. Et si l'on admet que la ceinture qu'il porte à l'épaule est celle de la vierge initiée, il ne peut avoir remplacé Faunus dans son rôle d'agresseur sexuel-initiateur et fécondant.

Rien ne vient donc corroborer l'hypothèse d'un Hercule réconcilié avec Bona Dea et ayant ainsi accès à la fête de la déesse.

3) Des hommes admis à la fête de décembre ?

Pourtant, s'appuyant sur cette théorie et sur l'échange de vêtements des deux amants lors de la préparation à l'hiérogamie dionysiaque chez Ovide, A. M. affirme que le travestissement sexuel était « un fait récurrent dans le culte de Bona Dea » : des hommes y étaient admis à condition d'être habillés en femmes. En effet, l'interdiction faite aux femmes d'accéder au culte d'Hercule à l'Ara Maxima ayant été supprimée par Appius Claudius Caecus, « il serait donc logique d'affirmer que des hommes furent aussi admis à la fête de Bona Dea » (p. 53) ; c'est encore une supposition gratuite ; ce n'est pas parce que c'est logique que c'est certain. Et en l'occurrence la logique conduit plutôt à penser que, comme le culte de Bona Dea était un très ancien culte d'Etat, les pontifes, garants de la continuité des rites de la religion d'Etat, n'auraient certainement pas toléré que l'on abolît un interdit religieux aussi fondamental, qui en outre garantissait la vertu des matrones dans une fête nocturne où elles avaient le droit de boire du vin. Il n'en était pas de même du culte de l'Ara Maxima, qui était à l'origine un culte privé : quand il en fit un culte public, Appius Claudius put en modifier les règles sans sacrilège. Quant à l'affirmation que le travestissement sexuel serait un fait récurrent dans le culte de Bona Dea, elle est pour le moins surprenante car le seul exemple qu'on en ait est celui de la fameuse intrusion de Clodius déguisé en musicienne dans la maison de César où se célébrait la fête de décembre en 62 : elle provoqua un scandale et donna lieu à un procès pour sacrilège ; pour une coutume prétendument récurrente c'est surprenant. J'y reviendrai.

Mais A. M. pense trouver un indice de la présence d'hommes à la fête de décembre dans la *Satire* 6 de Juvénal. Il s'appuie sur l'allusion à Priam et Nestor, qui « pose la question de savoir si des hommes âgés assistaient

à ces fêtes » (p. 52) : elle rappellerait la présence d'hommes âgés à côté des satyres sur les sarcophages dionysiaques représentant la découverte d'Ariane. Mais en réalité Juvénal ne dit pas que des vieillards sont réellement présents mais que les danses lascives des femmes sont tellement suggestives qu'elles enflammeraient même Priam ou Nestor [57] ; la phrase est au conditionnel ; les deux héros sont connus pour leur remarquable longévité : même des vieillards impuissants comme eux, s'ils étaient présents, ne résisteraient pas à la vue de danses aussi érotiques. Familièrement nous dirions qu'elles auraient réveillé un mort. Ce n'est évidemment pas une raison suffisante pour affirmer que des vieillards assistaient à la fête.

4) Le scandale de Clodius

Poursuivant dans ce sens, A. M. interprète d'une façon nouvelle l'intrusion de Clodius à la fête de Bona Dea. Selon lui le vêtement féminin et l'instrument de musique qu'il transportait le déguisaient en Hercule travesti, avec les accessoires qui sont les siens sur les sarcophages dionysiaques et qui symbolisent sa réconciliation avec la déesse : « il intervint sans doute dans la fête de Bona Dea dans l'intention d'être reconnu et vu par Pompéia comme un nouvel *Hercules Musarum* » (p. 94). Il était ainsi dans la droite ligne de son ancêtre Appius Claudius Caecus, qui avait fait du culte de l'Ara Maxima un culte public et permis aux femmes d'y assister et par conséquent autorisé aussi des hommes à assister au culte de Bona Dea. Il n'enfreignait pas l'interdit puisqu'il avait été supprimé et « il ne s'attendait peut-être pas à être chassé » (p. 54). Mais comment concilier cette affirmation avec les témoignages qui répètent à plusieurs reprises que Clodius scandalisa tout Rome en s'introduisant dans une cérémonie interdite aux hommes ? C'est que tous les témoignages s'inspirent de Cicéron, dont les dénonciations répétées du crime de Clodius « ne sont pas au-dessus de tout soupçon » (p. 55) : il aurait passé sous silence certains détails concernant l'interdiction du sexe masculin et le fait que Clodius n'ait pas été condamné en est la preuve. Mais qu'il y ait eu procès en sacrilège prouve sans discussion possible que l'interdit existait bel et bien. Nous connaissons par Cicéron le processus qui aboutit au procès de Clodius [58] : d'abord la mère de César, Aurélia fait jeter l'intrus à la porte ; puis les Vestales renouvellent le sacrifice interrompu, enfin l'affaire est portée devant le Sénat par Q. Cornificius, qui était *princeps Senatus* ; le Sénat la renvoie devant les Pontifes, spécialistes du droit religieux, qui décident qu'il y a eu sacrilège (*nefas*). À la suite de cette décision le Sénat fait entamer la procédure par les consuls. Quelle preuve plus évidente pourrait-on trouver qu'aucun homme n'était admis à assister à la fête et que Clodius avait enfreint un tabou majeur ? Cicéron ne fait que rapporter à un ami des faits connus de tous. Quant à l'acquittement de l'inculpé, il n'était pas forcément dû à son innocence. Le refus de César de témoigner au procès dut favoriser ce verdict. Et le bruit courut qu'il avait

57. Juv., *Sat*. 6, 325-326 : *quibus incendi iam frigidus aeuo / Laomedontiades et Nestoris hirnea possit.*

58. Cic., *Att.* 1, 13, 3 ; lettre du 1er février 61.

acheté les juges, ce qui n'aurait rien d'étonnant. En tout cas le procès eut lieu : cela suffit à démontrer que l'interdit existait.

Quant aux motivations de Clodius, on a du mal à croire que le jeune ambitieux ait pu être guidé par des intentions d'ordre religieux. Ce meneur populaire se souciait sûrement fort peu de jouer les Hercule dans une cérémonie d'initiation des vierges. Et s'il avait été guidé par des motivations politiques, s'il avait eu l'intention se montrer au peuple comme un nouvel Hercule, de même qu'Antoine voulut être un nouveau Dionysos, il n'aurait pas choisi de jouer cette comédie devant un public exclusivement féminin, dans une maison particulière ; il aurait fait une apparition publique pour susciter l'enthousiasme de la plèbe. plutôt que de prendre le risque d'être découvert et ridiculisé en se faisant chasser par des femmes. Il est plus vraisemblable qu'il s'agissait d'une farce de jeune homme libertin, peut-être à la suite d'un pari. Il dut s'amuser beaucoup en préparant cette comédie.

* *
*

En conclusion, si l'ensemble de la théorie d'A. M. sur l'existence de cultes destinés à l'initiation des vierges par des déesses comme Omphale, Junon Sospita, Cavatha etc. dans l'Italie du Sud est séduisante et peut emporter l'adhésion du lecteur, il est impossible de l'appliquer à Bona Dea. Il est regrettable qu'il n'ait pas tenu compte de ce que l'on sait avec certitude des rites de la fête de décembre, qui ont excité la curiosité dès l'antiquité. Pourquoi les matrones consommaient-elles le vin qui leur était interdit ? Pourquoi ce vin était-il appelé « lait » et contenu dans une cruche dissimulée par un voile et nommée « pot de miel » ? A. M. ne répond à aucune de ces questions. Il néglige aussi la version du mythe où Bona Dea n'est pas une vierge violée mais une épouse battue à mort. Une thèse doit intégrer l'ensemble des données. Elles auraient peut-être permis l'élaboration d'une théorie plus solide, fondée sur des certitudes et non sur un ensemble de suppositions.