

Religion, institutions et société de la Rome antique

M. John SCHEID, professeur

COURS : *IUSTA FACERE*. LE CULTES DES MORTS DANS L'ITALIE ANTIQUE
ET DANS LES PROVINCES SEPTENTRIONALES DE L'EMPIRE

Rome et l'Italie ont à la fois des avantages et des désavantages pour qui veut étudier les cultes funéraires. L'avantage consiste dans l'existence de sources écrites nombreuses et parfois détaillées, et de nombreuses fouilles. Cette richesse est toutefois un peu illusoire, car les textes écrits ne sont pas forcément explicites et simples et, jusqu'à une date récente, les fouilles ont été plutôt superficielles, car pour l'époque de la fin de la République et du Haut-Empire, seule la typologie de la céramique et les objets de la culture matérielle attiraient l'attention des chercheurs.

Le cours a essayé de faire une synthèse de ce que l'on peut aujourd'hui tirer des sources écrites et de comparer ces données à ce qu'apprend un choix des fouilles récentes effectuées en Italie et dans les provinces septentrionales.

1. Les sources écrites

Nous avons commencé par rappeler brièvement de quelle manière les Romains comprenaient la mort. Était-ce le passage vers une autre vie, vers l'au-delà et une vie heureuse ou malheureuse ? Est-ce que les funérailles étaient en relation avec le salut de l'âme immortelle des défunts, comme c'est le cas dans les sociétés chrétiennes ? Nous avons analysé ce que les traités des philosophes ou des érudits, aussi bien que les poèmes funéraires qui ornent les tombes, écrivaient sur ce sujet.

S'il est question d'immortalité dans ces documents, ce n'est pas d'une immortalité du type chrétien dont il s'agit, mais plutôt d'une divinisation. Le songe de Scipion et la divinisation des âmes d'élite sont bien connus, l'apothéose impériale aussi. Mais sur ce plan encore, les sources sont ambiguës. À la fin du 1^{er} s. de n. è., Tacite exprime dans la biographie qu'il a écrite de son beau-père Iulius Agricola un scepticisme non voilé sur le séjour des Mânes et sur l'apothéose promise aux grands hommes par les philosophes (Tacite, *Agricola* 46). Pour lui, Agricola survivra surtout dans les esprits par le souvenir de sa gloire.

Plus près de la réalité quotidienne, plusieurs autres pièces ont été examinées. Elles ne sont pas moins ambiguës. Il y a d'abord le projet de Cicéron pour sa fille Tullia (*Lettres à Atticus* 12.36 ; 12.37, 2). Lorsque celle-ci meurt en 45 av. n. è., son père ne peut se résoudre à la laisser simplement reposer dans une tombe. Ce n'est pas seulement pour échapper aux restrictions légales contre le luxe funéraire, mais aussi parce qu'il veut la diviniser qu'il envisage de lui construire sur un domaine, près d'une villa, un lieu de culte qu'il appelle du nom générique de *fanum*. Lorsqu'il parle d'un *fanum*, Cicéron envisage-t-il un temple ou un tombeau ? Nous ne pouvons le dire, même si le terme lui-même renvoie plutôt à un lieu de culte. Il s'agit d'une divinisation privée, bien entendu, et l'on voit que la survie de la petite déesse ne durera qu'autant que les futurs propriétaires de la villa et de son lieu de culte respecteront cette obligation culturelle. On constate donc que la survie des Romains n'est pas exactement celle des chrétiens.

D'autant plus que certains documents sont très ambigus. À Rome, l'épithaphe d'une jeune fille lui fait dire : « Je gis morte, ici, et cendre ; la cendre est la terre, or la terre est une déesse, je ne suis donc pas morte » (CIL VI, 29609). Une deuxième épithaphe (VI, 36887), rédigée dans un latin moins sûr, va plus loin, puisque la terre est déesse et la cendre terre : non seulement la défunte n'est pas morte mais elle est elle-même déesse. Est-ce là l'expression d'une solide foi en l'immortalité de l'âme ? Un autre poème, très long, paraît suggérer une divinisation (VI, 21521= Bücheler, *Carmina Latina Epigraphica* n° 1109). Le défunt termine en interdisant que la piété ignorante ne porte le deuil de quelqu'un qui a été reçu dans une résidence d'en haut, c'est-à-dire au ciel, puis il affirme qu'il ne pénétrera pas dans le Tartare, dans le monde des Mânes, qu'il ne passera pas l'Achéron dans la barque de Charon et ne subira pas le jugement de Minos. « La pure Vénus, continue-t-il, a donné l'ordre qu'il ne connaisse pas la résidence des silencieux, et l'a porté dans les espaces lumineux du ciel. » Mais quand on considère de près ce texte, comme Th. Pekáry (« Mors perpetua est. Zum Jenseitsglauben in Rom », dans *Laverna* 5, 1994, 87-103), on découvre avec les spécialistes de la poésie funéraire que ce poème est un montage de citations poétiques. Les lignes 6 et 8 viennent d'Ovide ; la ligne 10 de Virgile, comme la ligne 12, et pour ce qui nous intéresse, les lignes 18-19 se rapportent à Ovide, la ligne 24 vient d'Horace. Et le passage crucial, à la ligne 28, est pris à Lucrèce. Le défunt paraît donc proclamer son apothéose, mais en fait son poème étale surtout sa culture, et il est difficile de considérer ce poème comme un témoignage directement utilisable pour illustrer les croyances à l'immortalité de l'âme.

Nous retrouvons le même problème avec les images figurant sur les tombes, et leur interprétation. Le sujet est important et aurait pris l'ensemble du cours si nous avions voulu le développer. Nous nous sommes donc limité à quelques données empruntées notamment à Paul Zanker et Björn Christian Ewald, *Mit Mythen leben. Die Bilderwelt der römischen Sarkophage*, Munich, 2004, 26 sq. Les thèmes dionysiaques sont un premier type de représentation fréquent sur les monuments funéraires. On peut évidemment les interpréter, en suivant Erwin Rohde (*Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen <1890-1894> = Psyché. Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, Bibliothèque des introuvables, 1999) et Karl Kerényi (*Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens*, Stuttgart, 1994) comme une représentation de la vie bienheureuse qui attend le défunt, notamment s'il a été initié aux mystères du dieu. Mais rien n'empêche de comprendre les banquets représentés sur les tombeaux et sur les monuments

funéraires comme des représentations de la vie heureuse, donc comme des scènes renvoyant à la vie ici-bas. Sur ce plan encore, deux points de vue s'affrontent. Le premier, partagé par Franz Cumont et ceux qui l'ont suivi, reconnaît dans la représentation des réjouissances celles de la vie dans l'au-delà, le second tient compte des poésies funéraires et comprend les images de banquets plutôt comme des renvois à ce monde-ci, à la félicité que le défunt a quitté. Il est vrai que les exhortations comme celles de Flavius Agricola (CIL VI, 17895b) laissent penser que, même s'il imaginait un au-delà de plaisirs, sa représentation de l'au-delà renvoie donc aux plaisirs de ce monde-ci. Et si nous attribuons le banquet représenté à l'autre monde, ces plaisirs ne sont rien de plus que ce que Flavius a déjà connu de son vivant. C'est une continuation de la vie heureuse terrestre. Il faut se rappeler ici que l'interprétation d'une situation et d'un moment de vie comme d'un rituel ne sont jamais certains et définitifs à Rome, ni dans un sens ni dans l'autre. Comme le souligne Zanker, les scènes peuvent être ambiguës, parce qu'aucune interprétation ne peut être effectivement désignée comme étant la bonne, dans la mesure où les Romains ne connaissaient pas une vérité unique, révélée par la divinité elle-même. Les interprétations et les signes de la mort n'étaient à chaque fois qu'un point de vue sur le présent et le futur du défunt ou de la défunte.

Ceci dit, l'une des façons de corroborer ce que cette première approche apprend consiste à observer les rites funéraires eux-mêmes. Car en religion romaine, les gestes et attitudes traduisent implicitement une représentation de la mort. Nous l'avons montré de deux manières, par l'analyse des sources écrites, puis par l'observation des nécropoles. Nous avons été très bref sur le début du deuil, l'exposition, la procession funéraire et l'éloge éventuel sur le forum de la ville qui ont été décrites de nombreuses fois.

Malgré une opinion encore très diffuse, le défunt était enterré au plus tôt. L'idée qu'il aurait été exposé à son domicile pendant huit jours irait contre toutes les coutumes observables dans le monde méditerranéen antique et moderne, et surtout n'est pas confirmée par les sources. Nous ne devons pas confondre les funérailles habituelles avec les funérailles solennelles, privées ou publiques, qui étaient annoncées officiellement, comme le signale leur nom de *indictum funus*, « funérailles annoncées ». Dans le cas des funérailles de grands personnages, l'assistance était convoquée pour l'enterrement dans neuf jours, ce qui correspond au délai habituel des convocations pour des réunions collectives, c'est-à-dire au *nundinum*. À cet effet, les corps de ces personnages étaient embaumés. Le seul document qui permette de soutenir que les défunts restaient à la maison pendant une période de huit jours est une glose de Servius (*Comment. de l'Énéide* 5, 64). Pour expliquer le fait que dans l'*Énéide* de Virgile les rites en l'honneur du père d'Énée sont célébrés le neuvième jour, l'érudit écrit que le corps du défunt restait chez lui pendant sept jours, le huitième il était incinéré, et le neuvième jour il était enterré. Il cite à ce propos un vers d'Horace – « disperser les poussières novemdiales », c'est-à-dire « les cendres du neuvième jour » – ainsi que le nom de jeux du neuvième jour qui étaient célébrés en l'honneur des morts. Or ce commentaire induit en erreur. Le texte de Virgile ne peut en effet pas être considéré comme une description de l'exposition du corps du défunt pendant sept jours (ce qui ne correspond d'ailleurs pas à la période de huit jours). Il s'agit de la célébration de la *parentatio* en l'honneur du père d'Énée, c'est-à-dire de la commémoration de l'anniversaire de sa mort, et en même temps d'un mythe fondateur de la fête annuelle des morts. C'est d'ailleurs ce qu'affirme aussi le commentateur d'Horace, Porfirion (*Épodes*

d'Horace 17, 48). Les huit jours représentent en fait le délai entre les deux sacrifices des commémorations annuelles des morts.

Venons-en aux funérailles. Elles ne sont pas célébrées chez les Romains par des prêtres, mais par le père ou le fils de famille. Ce sont eux qui célèbrent l'acte principal qui a lieu près du tombeau. Un premier problème se pose à propos des funérailles : le choix de l'inhumation ou de l'incinération. À Rome, tantôt l'inhumation, tantôt la crémation était majoritaire, et le plus souvent les deux modes de sépulture étaient pratiqués en même temps. Si l'époque archaïque connaît la crémation, au moins celle du *paterfamilias*, l'inhumation commence à l'emporter à partir du V^e s. av. n. è. et jusqu'au I^{er} s. av. n. è., lorsque le mode majoritaire revient à la crémation. Au cours du II^e s. de n. è., les choses changent à nouveau, même si certains, dont les empereurs, continuent d'être incinérés. Un récent colloque a prouvé que ces changements n'étaient pas déterminés par des croyances particulières, mais dépendaient de modes. Les auteurs latins n'ont rien à dire de ces changements, sans doute parce qu'ils ne posaient aucun problème à leurs lecteurs et ne sont pas liés à des questions religieuses.

Les funérailles elles-mêmes se déroulaient auprès de la tombe. Commençons par les rites de crémation. Le corps défunt est placé sur le bûcher avec des offrandes diverses. Outre des objets personnels, des parfums et des fleurs, on y dépose des restes d'un sacrifice. Dans son traité des *Lois* (2, 55 et 57), Cicéron évoque comme premier rite le sacrifice d'une truie, que le dictionnaire de Festus (p. 296/8 Lindsay) attribue à Cérès. Comme la famille endeuillée banquette auprès du bûcher, on doit supposer que la truie était partagée entre Cérès, le défunt ou la défunte, et la famille endeuillée. Le sens de ce sacrifice est double. D'une part, pour Cicéron qui cite le droit sacré romain, la tombe acquiert son existence légale au moment où ce sacrifice a été offert et partagé. Deuxièmement, ce sacrifice-banquet s'inscrit dans une série de rites par lesquels la communauté des vivants prend congé de son défunt. Tout au long du temps du deuil, les vivants se dissocient du défunt : celui-ci est propre, baigne dans les parfums, porte ses plus beaux habits, alors que la famille se donne un air négligé, dépose les insignes de charges ou de son statut publics, et fait des gestes opposés à ceux de la vie courante. Une distance est ainsi construite pour protéger les vivants de l'emprise de la mort et leur permettre d'accompagner sans risque le défunt dans ce voyage vers le monde d'en bas, mais aussi pour énoncer l'altérité du défunt ou de la défunte. Auprès de la tombe, ces gestes continuent, mais le banquet sacrificiel y ajoute un élément supplémentaire. Le dernier banquet commun avec le défunt est pris à ce moment, mais déjà le défunt ne mange plus à la table des vivants, il reçoit ses offrandes sur le bûcher. La mise à distance continue. Après l'extinction du bûcher, en gros le lendemain, les ossements sont recueillis et lavés avec du vin et déposés dans une tombe. Ensuite s'ouvre un temps mort de sept à huit jours suivant la durée de l'opération de crémation. Ce temps mort prend fin le neuvième jour par le sacrifice « novemdial ». Lors de ce sacrifice qui est célébré près de la tombe, les vivants prennent une distance définitive avec le mort. Ils offrent, en effet, un sacrifice en holocauste à ses dieux Mânes, à cette divinité collective des ancêtres défunts dont le défunt fait maintenant partie, dont il est une infime partie. C'est énoncer de façon rituelle que la commensalité n'est plus possible. Aussi les parents du défunt sacrifient-ils aux dieux Pénates ou Lares, et consomment-ils un banquet sacrificiel particulier auquel la famille – sauf le défunt – et les voisins sont invités.

Nous ignorons dans quelle mesure les rites variaient pour les inhumations, dont les sources écrites ne parlent pas. Sur ce point, nous ne pouvons que formuler des hypothèses. Il est vraisemblable que le sacrifice de la truie à Cérès se faisait lors des inhumations comme pour les crémations, à moins que l'inhumation n'ait représenté une forme de rite funéraire plus sobre que la crémation, et que, par exemple, le sacrifice de la truie ait été remplacé par des libations et un dépôt de fruits. Mais dans la mesure où les grandes familles de Rome elles-mêmes ont à nouveau adopté la pratique de l'inhumation à partir du II^e s. de n. è., il n'est pas certain que le rituel sacrificiel ait été allégé pour l'inhumation.

La deuxième condition citée par Cicéron pour que l'on puisse considérer que la tombe était légale, était l'obligation que la terre recouvre les ossements. Ce rite a été mal compris. La même pratique est mentionnée par Varron (*De la langue latine* 5, 23). En expliquant pourquoi un défunt est *humatus*, « inhumé », il rappelle que si l'on ne jette pas de la terre dans le tombeau ou si un os prélevé n'est pas enterré, la famille endeuillée n'est pas purifiée, ce qui signifie aussi, d'après Cicéron, que la tombe n'existe pas aux yeux des pontifes. Un dernier texte, tardif, de Paul Diacre (*Du sens des mots*, p. 135, Lindsay), qui donne une description de ce même rite, a été à l'origine d'un contre-sens. Paul écrit que l'on coupait en fait un doigt au défunt pour l'enterrer une fois que le corps avait disparu après la crémation. Ce n'est pas que le fait de couper un doigt à leur défunt ou à leur défunte ait risqué de choquer les Romains, mais les textes de Varron et de Cicéron, qui sont contemporains des coutumes, ne mentionnent en fait rien de tel. Et surtout, Varron distingue bien les deux formes du rite : les devoirs funéraires sont accomplis si l'on jette la terre dans la tombe ou bien si l'on enterre un os récupéré. À mon avis, la première formule concerne les inhumations : il fallait que le corps soit sous terre, et donc il fallait d'une manière ou d'une autre jeter une motte de terre sur lui, dans la tombe. Or dans le cas de la crémation, beaucoup d'urnes cinéraires étaient placées dans des monuments ou dans les niches de tombes qui se trouvaient à la surface. Dans ce cas, les restes du corps ne se trouvaient donc pas sous terre, et il convenait d'enterrer un os que l'on avait prélevé sur le bûcher. Il faut donc comprendre qu'au moment de l'*ossilegium*, un os était prélevé à cet usage.

Nous avons été relativement bref sur les fêtes des morts, un autre aspect des cultes funéraires. La première donnée que nous avons rappelée est que les fêtes des morts répètent le cérémoniel des funérailles, de la crémation ou de l'inhumation jusqu'au sacrifice du neuvième jour. Les étymologies des poètes, celles de Virgile et Ovide en l'occurrence, décrivent l'origine de la fête romaine des morts qui durait du 13 février, jour des *Parentalia*, aux *Feralia* du 21 février, huit jours plus tard. Pendant cette fête, les vivants ne partagent *a priori* jamais les mêmes aliments avec le défunt, ni lors des *Parentalia* ni aux *Feralia*. Manifestement ce sont les Mânes du défunt ou de la défunte qui sont honorés, et parallèlement, les vivants banquettent en même temps, mais entre eux. Si on se fonde sur le récit des poètes, lors de la cérémonie du neuvième jour de la fête, les vivants sacrifiaient aux dieux Pénates, aux divinités de la maison, ce qui paraît recouper le témoignage de Cicéron pour les funérailles. Pendant la période des huit jours que durait cette fête publique, les temples étaient fermés et les magistrats ne portaient pas leurs insignes, comme lors de funérailles, pendant lesquelles le contact avec une famille en deuil leur était proscrit.

N'oublions pas, enfin, que la discussion concernant les rites d'inhumation et de crémation ne saurait concerner que des Romains aisés. Longtemps, Rome a connu de vastes cimetières situés sur l'Esquilin, les fameux *Puticuli*, qui ressemblaient à

des immenses fosses communes plutôt qu'aux voies flanquées de monuments funéraires de l'Empire. D'autre part, à Rome, l'inhumation coûtait moins cher que la crémation, qui ajoutait une étape supplémentaire dans le rituel, et que les nécropoles pauvres présentent toujours, au I^{er} s. de n. è., une majorité d'inhumations. Telle cette nécropole de la Via Ardeatina à Rome, qui comptait 54 inhumations contre 25 crémations ; seules 32 tombes y contenaient des objets en terre cuite, verre ou métal.

2. Les données archéologiques

Après cette rapide description des sources écrites dans laquelle nous avons surtout insisté sur les erreurs que l'on fait parfois en interprétant certains textes, nous sommes passé à l'observation des pratiques funéraires sur le terrain.

Les statistiques connues sur l'utilisation de la crémation par rapport à l'inhumation attestent, à Rome comme en Italie, une évolution cohérente des pratiques, avec la disparition progressive des crémations, mais témoigne néanmoins de variétés locales considérables. Ces variations apparaissent plus clairement en Italie. La cité de Musarna, près de Viterbe, donne un exemple particulier, puisqu'elle n'a livré pratiquement que des inhumations datant entre le début du II^e et le premier quart du III^e s. de n. è. Depuis le milieu du II^e s., il n'y a plus de crémation, comme dans les nécropoles romaines. À Vérone, en revanche, du I^{er} au III^e s. de n. è., la nécropole de la Via Postumia comporte 70 inhumations contre 484 crémations, celle du quartier de La Spianà a livré 766 crémations et 41 inhumations. Un bel exemple des variations. Les tombes 10, 18 et 19, à Sarsina, montrent bien comment on passe de l'inhumation à la crémation dans la famille des *Murcii*, entre le milieu du I^{er} s. av. et le début de n. è. Le grand-père est encore inhumé, dans un caveau souterrain, alors que le fils et le petit-fils jouissent de grands mausolées ; le petit-fils est incinéré.

En Gaule narbonnaise et lyonnaise, l'équilibre entre crémation et inhumation dépend de l'époque et du lieu, parfois dans la même ville, mais à partir du IV^e s., seule l'inhumation est pratiquée. La même observation peut être faite en Gaule belgique et en Germanie inférieure. La nécropole de Lamadelaine, qui est située au pied du principal oppidum des Trévires et fut occupée entre le milieu du I^{er} s. av. et le milieu du I^{er} s. ap. n. è., témoigne d'une absence presque totale de l'inhumation. Dans la vaste nécropole de Belginum, un *vicus* situé à l'est de Trèves, il n'y a pratiquement pas non plus d'inhumation entre le III^e s. avant et le IV^e siècle après J.-C. Pareillement, les trois quarts des tombes de Cologne, en Germanie inférieure, au I^{er} s. siècle de n. è., témoignent du rite de la crémation.

Après l'examen des statistiques, nous avons analysé les deux types de rites. Comme il en va avec toutes les pratiques funéraires, les tombes-bûchers et l'utilisation de bûchers séparés des tombes ne sont pas attestées partout en même temps, et peuvent exister côte à côte. En outre, cette pratique n'est pas une pratique permanente, même si elle est inscrite dans un arc temporel précis. Alors qu'on trouve des *busta* en Italie, à partir du début du I^{er} s. de n. è., par exemple à Pompéi, à Reggio Emilia, à S. Catherina di Gambulaga, à Riccione ou bien à Classe, pour les *ustrinum*, nous rencontrons également des variations. Les fouilles n'ont généralement pas laissé de traces de ces constructions, mais du moins les cendres recueillies informent-elles sur les essences de bois utilisées. À Pompéi, par exemple,

on a identifié dans les crémations des restes de chêne vert, de chêne à feuillage caduc, de noyer, de hêtre, de charme et de peuplier. À S. Caterina di Gambulaga, en Émilie (Fede Berti [éd.], *Mors immatura. I Fadieni e il moro sepolcreto*, Borgo S. Lorenzo, 2006), c'est au contraire uniquement du frêne qui a été recueilli, ce qui suggère que, dans cette nécropole, la coutume imposait ce type de bois.

En Gaule belge, à Belginum, on relève les mêmes évolutions et la même variété des pratiques qu'en Italie ou dans les autres provinces de l'empire occidental. Il peut être significatif que dans le *vicus* trévire de Belginum, qui est situé dans une région très romanisée, aucune tombe-bûcher n'est attestée, alors que sur le plateau entre Aix et Cologne, qui est nettement plus rural que les environs de Trèves, on décèle la même évolution qu'en Gaule méridionale. Aucune règle nette n'existe donc, tout dépend de choix locaux.

Les restes des sacrifices sont attestés un peu partout, les traces de porc sont peu nombreuses, mais existent, notamment à Rome, mais nous avons dans l'ensemble peu de témoignages. Ce n'est que récemment que les fouilles ont documenté ce type d'information. Ainsi quelques ossuaires de la nécropole de la Via Collatina ont-elles livré des os de porc. Pareillement, à Pompéi, les tombes de la nécropole de la Porte de Nocera contenaient-elles surtout du porc, mais aussi des restes de capriné, un peu de bœuf, de coq et de poisson. À Altinum (M. Tirelli, « ...ut... largius rosae et esc[a]e...poneretur. I rituali funerari ad Altinum tra offerte durevoli e deperibili », dans Heinzelmann, Ortalli, Fasold, Witteyer [éd.], *Römischer Bestattungsbrauch und Beigabensitten*, Wiesbaden, 2001, 243-256) sont attestés des os de porc, de gallinacés et des mollusques. Des bûchers proviennent aussi des fruits et des traces de fruits carbonisés. À S. Caterina di Gambulaga, les fouilleurs ont relevé des dattes, du lupin, des raisins, de la figue, tous carbonisés ; ils ont par ailleurs pu établir la présence de fleurs sur le bûcher. Des végétaux sont également attestés à Pompéi. Dans la nécropole de la Porte de Nocera, l'étude a même été très précise. En dehors de petits éléments de pain/galette, de céréales et de fruits indéterminés, la présence de figues apparaît dans 80 % des échantillons. À Classe, dans la nécropole de la flotte, dont une petite section a été explorée récemment, à côté de tubercules d'un type comestible, on a relevé des traces de pain, de galette ou de pâtisserie, et un pain complet carbonisé a été recueilli. Parmi les autres fruits, il y a les noix, les pignons de pins, très répandus, une noisette, un pépin de raisin. Les données ne changent pas radicalement quand on s'éloigne de l'Italie. Les différences consistent davantage dans les coutumes familiales, privilégiant tel type d'animal ou tel type de fruit, ou sont relatives à la saison. Fr. Blaizot (*Pratiques et espaces funéraires de la Gaule durant l'Antiquité*, Paris, 2009, 139 sq.) a toutefois constaté que, sous l'Empire, les dépositions de parts d'animaux sur les bûchers sont relativement peu nombreuses dans le midi méditerranéen : 1 tombe sur 10 à S. Paul-Trois-Châteaux, 1 sur 4 dans le Languedoc.

En tout cas, les restes provenant du bûcher que l'on trouve dans les ossuaires, les tombes et les éventuelles fosses à cendres renvoient en partie du moins à un sacrifice sanglant. Nous avons comparé ces données aux riches relevés publiés naguère par Fr. Blaizot et V. Bel (Bel, Barberan, Chardenon, Forest, Rodet-Balarbi, Vidal [éd.], *Tombes et espaces funéraires de la fin de l'âge du fer et du début de l'époque romaine à Nîmes <Gard>*, Lattès, 2008), qui témoignent des mêmes rites, avec les habituelles variations.

Les rites pratiqués au moment de l'inhumation étaient dans leur structure identiques à ceux de la crémation. Un obstacle à l'étude est constitué par la

tendance à ne déposer aucun mobilier ou presque dans les tombes. Eric Rebillard (*Musarna, 3. La Nécropole impériale*, Rome, 2009) a établi des comparaisons entre la nécropole de Musarna, en Étrurie méridionale, et les nécropoles de Rome. Dans la nécropole étudiée, 17 sépultures seulement, soit 27 %, ne contiennent pas de mobilier. La plupart des autres tombes renferment entre 1 et 3 objets (60,5 %), et quelques tombes (12,5 %) dépassent ce nombre. Le pourcentage des tombes sans mobilier est inférieur aux statistiques faites pour la banlieue romaine, où près de 65 % des tombes de Rome ne contiennent pas de mobilier, avec des chiffres très élevés pour la même période, dépassant les 70 et même les 80 %. En Cispadane, 43,9 % des tombes (inhumations et crémations) entre le I^{er} et le III^e s. sont dépourvus de mobilier, les inhumations ayant encore moins de mobilier. Pour toute l'Italie, on a calculé que seules 15,7 % des tombes à inhumation contenaient du mobilier aux II^e et III^e s. La nécropole de Musarna et celles de Rome livrent donc une image relativement précise des inhumations et de l'évolution des pratiques. Elles montrent que l'usage de ne pas déposer de mobilier dans une tombe existe toujours, dans la même localité, et que certains objets qui passent pour être des marqueurs de romanité comme les monnaies ou les balsamiques ne concernent que 10 % ou 20 % des tombes à Rome et en Italie. En outre, la vaisselle liée à la boisson est la plus nombreuse, et cette vaisselle a tendance à être associée aux membres inférieurs des défunts.

Une tombe à inhumation originale de la deuxième moitié du I^{er} s. de n. è. a été mise au jour lors d'une fouille d'urgence au sud de Rimini, en Émilie Romagne (M. Galli, « Tomba romana ad inumazione in cassa di piombo », dans Fasold, Fischer, von Hesberg, Witteyer [éd.], *Bestattungssitte und kulturelle Identität. Grabanlagen und Grabbeigaben der frühen römischen Kaiserzeit in Italien und den Nord-West-Provinzen*, Bonn, 1998, 87-101). Un caveau construit à l'aide de tuiles contenait un cercueil en plomb. Le cercueil contenait un enfant d'une taille d'1,10 m. Le matériel n'était pas déposé dans ou sur le cercueil, mais il était glissé contre la paroi dans une sorte de compartiment formé par une deuxième tuile du côté des pieds du défunt : il s'agit d'une petite urne en céramique à paroi fine, contenant des coquilles d'œuf, une petite patère en céramique sigillée claire, d'origine orientale, qui porte d'ailleurs des caractères grecs, et deux balsamiques de verre. Sur le petit côté de la tombe, dans un autre petit compartiment, se trouvait une cruche. Celle-ci était cassée, comme les deux autres vases, mais en outre une partie des fragments manquait. Cette cruche a manifestement été cassée avant d'être glissée dans le compartiment du caveau, et on ne s'est pas donné la peine de rassembler tous les fragments de ce vase. Ou alors on a jeté les vases sur le cercueil avant de les déposer dans les compartiments prévus.

Cet exemple prouve en tout cas que les rites étaient les mêmes pour les inhumations que pour la déposition des ossements d'incinérés, ce qui est d'autant plus important que les découvertes mentionnées prouvent que les dépôts sont liés au rite de la mise en terre. Nous constatons par ailleurs que la tombe contenait, outre des vases à parfum, un contenant avec des aliments, une cruche pour verser un liquide, du vin sans doute, et enfin une coupe pour boire. La deuxième observation qui s'impose est que ces vases furent déposés dans la tombe quand le cercueil était déjà en place et sans doute même fermé. L'auteur de la publication pense qu'il s'agit des vases utilisés par ceux qui ont célébré le service funéraire, c'est-à-dire les aliments et les boissons qu'ils ont consommés. Signalons encore que le mobilier correspond exactement à celui que contiennent les tombes de Rome. Mais dans la mesure où

l'urnette contenait manifestement des œufs, nous avons l'impression que cette vaisselle contenait les aliments destinés au défunt, une fois l'inhumation faite.

Nous avons conforté ces observations par le dossier de la nécropole de Vâton (Falaise, Calvados) en cours de publication (V. Hincker, *Res religiosae. Les nécropoles antique et mérovingienne de Vâton à Falaise*, campagne 2009, 2010, inédit) qui a conservé très heureusement le témoignage des rites de fermeture de la tombe, tels qu'ils ont été restitués aussi dans le Midi, par exemple à Le Pillon, Marennes, dans le Rhône (*Rites funéraires à Lugdunum*, Paris, 2009, 175) ou à Malbosc, Montpellier (*Rites funéraires à Lugdunum*, Paris, 2009, 176).

Ces observations permettent de conclure que le défunt reçoit au moment de l'inhumation des aliments solides (viande, fruits, œufs, légumes) ainsi que du vin. Dans certains cas, les offrandes comprennent en outre du parfum. Il faut ici se rappeler que le rite sacrificiel respecte les deux temps du banquet des vivants : un premier service de viande et de pain, un deuxième service de fruits, de friandises, de vin, de parfums et de (couronnes de) fleurs. On retrouve les mêmes offrandes dans les restes des bûchers, avec parfois une répétition des offrandes lors de la fermeture de la tombe, comme peut l'attester la tombe SP 347 du Mas des Abeilles, dont la dynamique des gestes a été reconstituée par V. Bel et ses collaborateurs (V. Bel et al., *Tombes et espaces funéraires de la fin de l'Âge du Fer et du début de l'époque romaine à Nîmes [Gard]*, MAM 24, Lattes, 2008, 84-97, 60-40 av. n. è.). Dans le rite d'inhumation, une partie des offrandes que l'on retrouve dans les tombes à crémation n'est pas nécessaire, puisque le rite est plus condensé.

Enfin, le bris de vaisselle est régulier. Il s'agit de la conséquence de deux comportements. Ou bien on « envoie », c'est-à-dire on jette par terre les offrandes destinées aux défunts, pour marquer la différence avec les vivants, ou bien on détruit parfois par un coup les vases, comme à Musarna, pour marquer qu'ils n'appartiennent pas à la sphère quotidienne. D'après le dictionnaire de Paul Diacre résumant celui de Festus (p. 99, Lindsay), l'expression *inferiae*, offrandes aux dieux Mânes, est décrite en ces termes : « *Inferiae* (est le nom pour) les sacrifices qui sont offerts aux dieux Mânes. » Même si toutes les offrandes sacrificielles pouvaient être mises en relation avec le terme *inferio*, *inferius*, qui comporte un renvoi à ce qui est versé vers le bas, sur un autel ou sur la terre, il semblerait que le terme soit particulièrement adapté pour les offrandes aux dieux Mânes. Dans un texte de Virgile (*Énéide* 5, 75 sq.), par exemple, le rite funéraire en l'honneur d'Anchise se fait par terre.

Les aménagements des tombes donnent également des indices sur les banquets qui s'y déroulaient, de la famille, d'après le témoignage des textes littéraires et des inscriptions. Ce banquet était généralement consommé sur des tables mobiles, disposées à proximité de la tombe, par exemple dans les espaces laissés libres autour des tombes. Les nécropoles urbaines d'Ostie ou de Pompéi, qui sont les mieux conservées et datent surtout du I^{er} av. au II^e s. ap. n. è. et, par ailleurs, de nombreuses inscriptions, nous informent sur l'existence auprès de tombes ou de mausolées de *triclinia* ou de *trichlae*, c'est-à-dire des aires de banquet construites à l'air libre sous des treilles.

À propos de la vaisselle brisée et des rites qui marquaient la mise à distance des défunts, nous avons évoqué certains rites qui agressaient le défunt lui-même ou les vivants avec l'aide d'un défunt. Ce ne sont pas toujours des pratiques effectuées au moment des funérailles, ou avant la mise en bière, comme dans les tombes tout à fait extraordinaires trouvées à la gare de Bologne (M.G. Belcastro, J. Ortalli [éd.],

Sepulture anormale. Indagini archeologiche e antropologiche dall'epoca classica al Medioevo in Emilia Romagna, Bologne, 2010), ou bien des objets ou des lamelles inscrites enfouies dans la tombe. Ces imprécations peuvent se faire au grand jour. W. Van Andringa et son équipe ont pu mettre en lumière une défixion tout à fait publique à Pompéi, dans l'enclos de Vesonius, qui appartient à une rangée d'enclos et de tombes de l'élite jouxtant la Porte de Nocera (S. Lepetz, W. van Andringa, « Archéologie du rituel. Méthode appliquée à l'étude de la nécropole de Porta Nocera à Pompéi », dans J. Scheid [éd.], *Pour une archéologie du rite. Nouvelles perspectives de l'archéologie funéraire*, Rome, 2008, 105-126 ; « Pour une archéologie de la mort à l'époque romaine : fouille de la nécropole de Porta Nocera à Pompéi », dans *CRAI*, 2006, 1131-1161.). Il s'agit d'un enclos d'à peu près 40 m², avec un monument funéraire et 21 stèles anthropomorphes plantées au-dessus des tombes.

Le propriétaire du mausolée et de l'enclos est P. Vesonius Phileros, affranchi de son état, et *seuir Augustalis*, ce qui permet de le situer dans la couche la plus en vue des affranchis de Pompéi. La dédicace du monument nous apprend qu'il l'a construit de son vivant pour lui et les siens, ainsi que pour sa patronne Vesonia et pour son ami M. Orfellius Faustus. Devant et sous le monument se trouvent les stèles des défunts de la famille. Vesonia, très vraisemblablement la patronne de Phileros, se trouve devant le monument, à côté de M. Vesonius Proculus, âgé de 13 ans. Dans une niche aménagée sous le monument, on découvre la stèle de Phileros. À sa gauche, on décèle la trace de la fracture et de l'arasement d'une autre stèle. Une deuxième inscription fixée sur le monument explique cette donnée. L'ami Proculus avait intenté un procès à Phileros, qui, après avoir été disculpé, prononce une exécration contre le traître. Un gros clou fut planté dans l'inscription, pour symboliser la défixion du traître, interdisant à Faustus d'être reçu aussi bien par les Pénates – de son vivant dans le domicile familial ? – que par les Mânes après sa mort. Ce type de rite d'« enclouage », qui est attesté de façon macabre dans la nécropole de la gare de Bologne (M.G. Belcastro, J. Ortalli [éd.], *op. cit.*), a été observé et décrit avec précision par G. Bérard à propos d'une tombe du III^e s. de la nécropole de La Calade à Cabasse, dans le Var (« La nécropole romaine de la Calade, à Cabasse <Var> ... », dans *Gallia*, 21, 2, 1963, 295-306). Ces découvertes recommandent de relever systématiquement lors des fouilles la présence de ces gros clous qui ne proviennent manifestement pas d'un cercueil, d'une boîte ou du mobilier funéraire.

Longtemps, les archéologues ne trouvaient aucune trace des services périodiques de commémoration des défunts, le 23 février, lors des Parentalia, ou lors d'anniversaires divers. Pourtant, nous savons qu'ils existaient car les sources écrites nous en livrent de nombreux témoignages. Or, depuis un certain temps, des archéologues comme Jacopo Ortalli (J. Ortalli, « Scavo stratigrafico e contesti sepolcrali. Una questione aperta », dans Scheid [éd.], *Pour une archéologie du rite...*, 137-159) ont attiré l'attention sur les restes qui existaient en surface et qui se rapportent à ces rites. On a ainsi pu constater qu'autour des tombes gisaient de nombreux gobelets ou balsamiques fragmentés. Les inventeurs supposent qu'il s'agit des offrandes placées en surface lors des commémorations annuelles, et qui ont ensuite été piétinées. On peut tout aussi bien supposer qu'elles ont été jetées par terre, comme il convient de le faire pour les offrandes à ceux d'en bas. Parfois même, des jeux privés pouvaient conclure les fêtes annuelles des morts. Ainsi que l'atteste une inscription récemment retrouvée à Misène, en Italie (*Journal of Roman Studies*, 90, 2000, 126-144).

3. Comparaison

Malgré les choix qu'impose un cours qui veut comparer les sources écrites et les données du terrain, en Italie et dans les provinces septentrionales, une image d'ensemble se dégage. Le type de sépulture, par crémation ou par inhumation, dépend de modes et non de croyances, et les aménagements des cimetières, même s'ils sont en gros les mêmes partout, obéissent toujours à des règles locales. Les rites aussi, que l'on se fonde sur les sources écrites ou les sources archéologiques, sont homologues. Ils sont modulés selon le type de sépulture, les moyens financiers, la coutume familiale ou locale. Il ne faut donc pas être surpris que nous ne trouvions pas partout la truie de Cicéron, ou son bélier. Il s'agit là d'un moment dans l'histoire rituelle romaine, dont nous trouvons certes des traces dans des tombes, mais qui ne doit pas nécessairement se reproduire à l'identique partout et à toutes les époques. D'autant moins qu'en religion romaine, une libation de vin et d'encens peut être l'équivalent d'un sacrifice d'animal. Il n'y a pas de règles universelles dans les religions romaines, surtout dans les cultes privés. Et l'immense majorité des funérailles sont des rites privés qui dépendent donc des coutumes de chaque famille. La variabilité des coutumes est ainsi une caractéristique fondamentale de ce type de cultes. Le plus significatif, c'est que nous ayons toujours et partout des vestiges d'offrandes sacrificielles, qui permettaient d'engager ce dialogue contrastif avec le défunt que nous retrouvons dans les textes littéraires. Ceci atteste l'existence d'une culture funéraire partagée dans ses grands traits.

4. Les crémations, un rite funéraire des temps héroïques ?

Nous avons conclu le cours en exposant une hypothèse sur la diffusion de la mode de la crémation au début du 1^{er} s. av. n. è. Pour comprendre un peu mieux les faits, nous les avons placés dans leur contexte d'ensemble. Or, à la même époque, à partir de la crémation du dictateur Sylla, les funérailles des grands de Rome se transformèrent en parades extraordinaires qui ressemblaient à des triomphes. Parallèlement, l'usage se répandit de se faire construire des mausolées, c'est-à-dire des tumulus, énormes. Qu'on pense à ceux de Cécilia Metella sur la Via Appia, de Munatius Plancus à Gaète ou d'Auguste au Champ de Mars. Si on rapproche ces monuments et ces parades du rite de la crémation et des textes littéraires du début de notre ère, par exemple de l'*Énéide*, on se rend compte qu'il s'agit en fait d'autant d'éléments d'un rite de funérailles héroïque. Les grands de Rome, à commencer par Sylla, se faisaient enterrer non seulement comme des triomphateurs ou des rois hellénistiques, mais comme des héros homériques. Et si l'on envisage la diffusion rapide du tumulus dans l'Italie et dans les provinces septentrionales, en rapprochant cette forme de tombe des très riches dépôts funéraires du 1^{er} s. av. n. è. qu'on a découverts dans les provinces septentrionales, on se rend compte que les Romains, les Italiens et les Gaulois baignaient déjà alors dans la même culture (du moins leurs élites) : ils faisaient célébrer, chacun à sa manière, mais avec la commune référence au tumulus héroïque, des funérailles de héros de légende. La crémation était intimement liée à cette pratique. Aussi disparut-elle progressivement dans les élites dès que la mode des sarcophages fût apparue, qui permettait aux riches d'exprimer autrement leur prestige.

SÉMINAIRE

La nécropole de la flotte romaine à Ravenne. Les fouilles récentes à Classe

Le 8 février, un séminaire a été consacré à *La nécropole de la flotte romaine à Ravenne. Les fouilles récentes à Classe*, auquel ont participé Valérie Bel (INRAP), Fiorella Bestetti (Bologne), Henri Duda (CNRS), Peter Fasold (Musée Archéologique de Francfort), Cristina Leoni (Bologne), Maria Grazia Maioli (Surintendance Émilie-Romagne), Giovanna Montevicchi (Bologne), Steffi Martin-Kilcher (Université de Berne), Jacopo Ortalli (Université de Ferrare), Maria Romana Picuti (Université de Pérouse), et Marion Witteyer (Landesamt für Archäologie, Mayence).

Autres séminaires

Le 4 avril des séminaires ont été faits à l'université de Strasbourg (MISHA) sur « L'étude des cultes funéraires dans l'Italie antique et dans les provinces septentrionales. Problèmes et difficultés ».

PUBLICATIONS

Ouvrages

Scheid J., *À Rome sur les pas de Plutarque*, Paris, 2012.

Scheid J., *Plutarch. Römische Fragen. Ein virtueller Spaziergang im Herzen des alten Rom* (herausgegeben, übersetzt und erläutert von John Scheid), Darmstadt, 2012.

Articles

Scheid J., « Épigraphe et rituel. De quelques formulations ambiguës relatives au culte impérial », dans *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, 21, 2010, 285-291.

Scheid J., « Les émotions dans la religion romaine », dans Prescendi Fr., Volokhine Y. (éd.), *Dans le laboratoire de l'historien des religions*, Genève, 2011, 406-415.

Scheid J., « Les offrandes végétales dans les rites sacrificiels des Romains », dans *Nourrir les dieux ? Sacrifice et représentation du divin*, Kernos, Suppl. 26, 2011, 105-115.

Scheid J. et Metzler J., « Sanctuaires et organisation politique et sociale avant et après la conquête. L'exemple des grands lieux de culte de l'Est de la Gaule », dans Reddé M. *et al.* (éd.), *Aspects de la Romanisation dans l'Est de la Gaule*, Glux en Glenne-Bibracte, 2011, 533-542.

Scheid J., « Leggi e religione », dans Ferrary J.-L., *Leges publicae. La legge nell'esperienza giuridica romana* (Collegio di Diritto Romano, 2010, Cedant), Pavie, 2012, 219-237.

Scheid J., « Le pullaire belliqueux et le consul. Les magistrats romains et le contrôle de la parole des dieux », dans E. Chevreau, D. Kremer, A. Laquerrière-Lacroix (éd.), *Carmina Iuris. Mélanges en l'honneur de Michel Humbert*, Paris, 2012, 433-442.

Scheid J., « Le rite des auspices à Rome : quelle évolution ? Réflexions sur la transformation de la divination romaine entre le III^e et le I^{er} s. avant notre ère », dans Georgoudi S., Koch-Piettre R., Schmidt Fr. (éd.), *La raison des signes. Présages, rites, destins dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Leyde, 2012, 109-128.

AUTRES ACTIVITÉS

Le 20 septembre : Présidence du conseil scientifique du site archéologique de Grand (Vosges).

Le 15 octobre, dans le cadre du colloque de rentrée du Collège de France sur *La vie des formes*, communication sur « Les métamorphoses dans l'Antiquité gréco-romaine. Autour des Métamorphoses d'Ovide ».

Les 20-22 octobre, à Domremy-la-Pucelle, participation et communication au colloque *Agglomérations et sanctuaires : Réflexions à partir de l'exemple de Grand*, « Grand et Apollon, comment identifier un lieu de culte ? ».

Du 8 au 14 décembre, participation à la commission consultative des recherches archéologiques à l'étranger au ministère des Affaires étrangères et européennes en tant que président de la sous-commission Europe-Maghreb.

Le 16 décembre, organisation au Collège de France, avec J. Coste (Hôtel-Dieu, EPHE) et M. Nicoud (Université d'Avignon) d'une journée de travail sur « Le thermalisme. Histoire d'un phénomène culturel et médical ».

Organisation et direction avec Jean-Louis Ferrary (École pratique des Hautes Études) du Collegium : « The Roman princeps: autocrat or magistrate? Legal factors and social factors of imperial power from Augustus to Commodus » à Pavie (IUSS, Cedant), du 9 au 27 janvier 2012.

Participation à la conception et la réalisation de la nouvelle exposition permanente des inscriptions des frères arvales au musée national des Thermes (Rome).

Participation à la commission de recrutement des membres de l'École française de Rome, du 26 au 28 mars.

Séminaire et cours à l'université de Chicago (novembre 2011).

Conférences au musée Prades de Montpellier (7 mars), à l'université de Brest (14 mars) ; à l'université de Luxembourg (30 mars) ; à la New York University (26 avril et 2 mai) ; à l'université de Trieste (15 mai).

Membre des jurys de l'habilitation à diriger des recherches de Arnaud Suspène (EPHE, novembre 2011), ainsi que des thèses de Mme Solenn de Larminat (université de Marseille, décembre 2011) et de Nicolas Lévy (université de Paris IV, décembre 2011).

Communications aux colloques sur *Natur-Kult-Raum*, le 22 janvier à l'université de Salzbourg : « Franges urbaines et confins territoriaux – La Gaule dans l'Empire », le 29 février ; *Fabriquer du divin. Constructions et dynamismes de ses représentations*, Paris, le 15 mars.

Conférences Margarete Häcker à l'université de Heidelberg (du 11 au 15 mai).

DISTINCTIONS

Le professeur a été élu membre correspondant de la British Academy (Section H1 Classical Antiquity).

Le professeur a été élu vice-président de l'Assemblée des professeurs du Collège de France.

ACTIVITÉS DE L'ÉQUIPE

Beatrice Lietz, ATER

Beatrice Lietz, rédigeant actuellement une thèse sur les « Changements religieux en Sicile après la conquête romaine », sous la double direction de M. John Scheid et de M. Carmine Ampolo (École normale supérieure de Pise), a contribué à l'édition du deuxième fascicule de : Cinquantaquattro T. et Pescatori G. (éd), *FTD. Regio I 2. Avella, Avellino, Salerno*, Rome, 2012. Elle a également travaillé avec l'équipe du laboratoire LSA de l'École normale supérieure de Pise pour le projet « GEI : Greek Economic Inscription ».

Publications

Lietz B., *La dea di Erice e la sua diffusione nel Mediterraneo. Un culto tra Fenici, Greci e Romani*, Pise, 2012.

Lietz B., « Il santuario e la dea di Erice : una vocazione politica ? », dans Ampolo C. (éd.), *Agora, foro e istituzioni politiche in Sicilia e nel Mediterraneo antico*, Pise, à paraître.

Fabrice Bessière

F. Bessière est ingénieur auprès des chaires du Pr J. Scheid et du Pr. J.-P. Brun depuis septembre 2011. Il participe aux travaux archéologiques de terrain et collabore à la publication des fouilles de la Magliana (Rome, Italie) et de Jebel Oust (Tunisie). Il participe également à la réalisation du projet de système d'information géographique des sites culturels de l'Italie antique.

Actuellement, ses travaux portent sur la publication des fouilles du sanctuaire des eaux de Jebel Oust (Tunisie) et une première synthèse de l'architecture et du décor architectural du temple d'Auguste et de Livie à Vienne.

Publications

Bessière F. et Guichard V., « Chronique des recherches sur le Mont Beuvray, 2006-2008 », *Revue Archéologique de l'Est*, 59, fasc. 2, 2010 [En ligne le 5 janvier 2012, URL : <http://rae.revues.org/6502>]

Bessière F., « Le décor d'architecture provenant des fouilles du "Palais des Sports" à Amiens », dans *Les fouilles du « Palais des sports/Coliseum » à Amiens, Revue Archéologique de Picardie*, n° 27, 2010 (2011).

En préparation :

Bessière F., « Le matériel d'architecture du Baptistère de la Basilique de Carthage (Carthage, Tunisie) ». sous la direction de John Humphrey.

Bessière F., « Un chapiteau de pilastre précoce du Musée de Bavay (Nord) ».

Bessière F., « Les chapiteaux de la Résidence de l'Ambassade de France à la Marsa (Tunisie) ».

Bessière F., « Catalogue des chapiteaux du Musée National de Carthage (Tunisie) ».

Despina Chatzivasiliou

De septembre à décembre 2011, D. Chatzivasiliou a été assistante auprès de la chaire du Pr J. Scheid et a aidé le professeur dans certains de ses travaux scientifiques ; elle a aussi contribué à l'avancement du programme FTD (en collaboration avec l'Université de Pérouse).

Publications

Chatzivasiliou D., « Constructions et interprétations des dispositifs culturels dans l'espace urbain et périurbain de l'Attique archaïque. Le cas d'Éleusis et de l'Éleusinion », dans Ménard H. et Plana R. (dir.), *Espaces urbains et périurbains*, Montpellier-Lattes, 2011, à paraître.

Chatzivasiliou D., « Formation de l'espace civique en Grèce archaïque. Le cas d'Athènes, de l'Attique et de Laurion », *Hypothèses*, 2012, soumis pour publication.

Chatzivasiliou D., traduction et co-auteur, du grec en français, de « Les sites archéologiques en Macédoine », dans le Catalogue de l'exposition *Au Royaume d'Alexandre le Grand. La Macédoine Antique*, Musée du Louvre, Paris, 2011, p. 655-683.

