



HAL
open science

Travestissements rituels dans le monde romain

Élisabeth Gavaille

► **To cite this version:**

Élisabeth Gavaille. Travestissements rituels dans le monde romain. Groupe de Recherches Anglo-Américaines de Tours, 2017, Jouer avec le genre et se jouer du genre : stratégies et usages du travestissement, 19, pp.5-16. hal-02440021

HAL Id: hal-02440021

<https://hal.science/hal-02440021>

Submitted on 14 Jan 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



GRAAT On-Line issue #19 July 2017

Travestissements rituels dans le monde romain

Élisabeth Gavaille

Université François-Rabelais, Tours

On se figure généralement l'homme romain comme un être occupé à des activités sérieuses – droit, politique, guerre –, mais on ne doit pas ignorer qu'il existait dans le monde romain, en dehors des jeux de déguisement dans le théâtre comique¹, des pratiques festives de travestissement (au sens restreint du port de vêtements associés au sexe opposé au sien), et cela valait seulement dans le sens de la féminisation, d'homme travesti en femme². On connaît deux cas précis, intimement liés aux rituels calendaires : celui des joueurs de flûte, qui une semaine avant le solstice d'été se répandaient dans les rues de Rome en habits féminins ; dans l'Empire tardif jusqu'au début du Moyen Âge, la mascarade du 1^{er} janvier où les soldats se déguisaient en bêtes (ensauvagement) ou bien en femmes dont ils simulaient les voix aiguës (féminisation) – conduite préservée par les empereurs chrétiens comme ferment d'unanimité mais condamnée par les hommes d'Église comme dégradation de l'identité virile. La signification complexe de ces travestissements rituels est à analyser dans leur contexte idéologique.

Chaque année aux Ides de juin, c'est-à-dire le 13 de ce mois, lors de la fête dite des Petites Quinquatries (ainsi désignée par distinction avec les Quinquatries, le 19 mars, en l'honneur de la déesse Minerve, patronne des gens de métiers), les joueurs de flûte avaient licence de parcourir la Ville masqués et en vêtements de femme. Les divers témoignages sur ce rituel festif montrent que son sens n'est plus guère

compris à l'époque classique et, pour l'expliquer, renvoient à une grève légendaire de cette corporation de musiciens en 312 avant notre ère.

Les *tibicines* ou joueurs de flûte (la *tibia* étant en fait un instrument à anche et à double tuyau), formaient à Rome un collège de musiciens dont le rôle était essentiel dans la vie religieuse de la cité³ : ils officiaient dans les spectacles publics comme lors des funérailles privées⁴, pour les supplications dans les temples ou le cortège militaire du triomphe⁵. La musique en de telles circonstances n'avait pas simplement fonction ornementale, elle imposait un silence solennel contre les bruits profanes et soutenait toute activité rituelle⁶. En reconnaissance de ces services indispensables, bien que méprisés comme individus et mal rétribués, les joueurs de flûte jouissaient du privilège de manger dans le grand temple de Jupiter sur la colline du Capitole. Or la légende étymologique, à fonction explicative, raconte qu'en 312, cet honneur ayant été supprimé par les censeurs – les deux élus chargés de recenser les citoyens et de surveiller leur moralité –, les joueurs de flûte firent sécession en partant à Tibur (actuelle Tivoli), à quelques kilomètres de Rome. Là-bas, ils furent par ruse enivrés dans un banquet pour être entassés sur des chariots et ramenés endormis à Rome, où le petit jour les surprit en plein forum.

Ici les versions divergent. Pour l'écrivain grec Plutarque (I^{er}-II^e s. ap. J.-C.), qui s'interroge sur cette coutume romaine parmi d'autres (et se trompe du reste en la situant aux Ides de janvier, par confusion sans doute avec la mascarade du début de l'an), "ils portaient encore les vêtements de femmes tout brodés" de leur beuverie et, après négociation avec les censeurs, le souvenir de cet épisode fut conservé à travers la coutume de sortir chaque année dans un tel accoutrement (*Questions romaines*, 55). Selon l'historien romain Tite-Live, le peuple accourut sur le forum et, une fois obtenu d'eux qu'ils restent, on leur accorda "pendant trois jours chaque année de déambuler à travers la ville en costume et en musique avec cette licence (*licentia*) qui a encore cours" (*Histoire romaine*, 9, 30, 5-10). Valère-Maxime, historien et moraliste romain un peu postérieur, est plus explicite sur le déguisement des joueurs de flûte, qui ont permission "de se signaler sur le forum en troublant par leur musique les affaires sérieuses, le visage masqué et dans des vêtements multicolores. [...] L'usage qu'ils font alors de masques vient de la honte qu'ils éprouvèrent à être surpris dans l'ivresse" (*Faits et dits mémorables*, 6, 5, 4). Dans les *Fastes*, son commentaire en vers du

calendrier des fêtes romaines, Ovide discute la signification des masques et de la longue robe, puis à la fin d'un récit circonstancié indique que l'un des deux censeurs (Plautius), plus indulgent que l'autre (Appius Claudius), voulut protéger leur anonymat et les fit se couvrir de masques et revêtir de longues robes pour adjoindre à leur groupe quelques musiciennes avec lesquelles il y aurait ainsi confusion – mesure de dissimulation donc à l'égard de son collègue, censeur sévère. "Cette proposition fut approuvée", conclut le poète, "et aux Ides, ils sont autorisés à porter des vêtements insolites et à chanter des paroles plaisantes sur des airs anciens" (*Fastes*, 6, 691-692). Si certains auteurs voient dans l'accoutrement des joueurs de flûte l'indice déshonorant d'une nuit d'orgie (où l'on porte traditionnellement de longues robes transparentes), Ovide souligne un changement d'apparence volontaire, dans le but de protéger contre l'action d'un censeur l'anonymat des réfractaires.

Ces récits ont été minutieusement analysés par Georges Dumézil, spécialiste de mythologie comparée et de religion romaine, en rapport avec un mythe védique de la déesse Aurore – mythe dont témoignent les hymnes sacrés du Rig Veda⁷. Dans le récit indien, l'Aurore qui, soit par paresse soit par malignité, manifeste de la mauvaise volonté, retarde son retour en cheminant dans un chariot dont la lenteur même prolonge la nuit, jusqu'à l'intervention du dieu Indra (le souverain céleste, dont Jupiter offre l'équivalent chez les Romains) : Indra met en pièces le chariot, obligeant l'Aurore à en sortir de façon ridicule. Dumézil montre les similitudes du mythe védique avec la légende romaine des joueurs de flûte : mécontents et grévistes, ceux-ci refusent de reprendre leur service, mais des Tiburtins se chargent de les véhiculer de nuit dans des chariots jusqu'au forum, où la lumière du jour les offre piteusement aux regards.

À ce premier rapprochement avec un mythe indien s'ajoute la comparaison avec la fête des *Matralia* (les mères), qui se déroule le 11 juin, soit deux jours avant la mascarade des joueurs de flûte. Le double rituel de cette fête qui est réservée aux dames romaines (*matronae*) nous est connu par Ovide (toujours dans le livre 6 des *Fastes*, consacré au mois de juin) et par Plutarque (*De l'amitié fraternelle*, 21) : d'une part les matrones introduisent dans le temple de *Mater Matuta* (la Mère du Matin, qui représente la déesse Aurore) une esclave qu'elles chassent ensuite avec gifles et coups de verge ; d'autre part elles portent dans leurs bras les enfants de leurs sœurs

pour les recommander à la déesse. Le sens des gestes rituels accomplis par les mères romaines a été défini ainsi par Dumézil⁸ : pour le premier, il s'agit d'aider la déesse de l'Aurore (*Mater Matuta*) à chasser les ténèbres, figurées par une esclave ("l'élément mauvais et mal né") ; et pour le second, à prendre soin de l'enfant soleil : les matrones miment des aurores choyant le soleil, fils de leur sœur la Nuit. Si la religion romaine est dépourvue de tout anthropomorphisme, de toute fable mythologique⁹, ce rituel précisément porte la marque de très anciennes représentations mythiques, dont la signification profonde s'était déjà perdue. Il atteste qu'a existé primitivement une mythologie romaine de l'aurore¹⁰.

Deux jours après cette fête des *Matralia* donc, que doit signifier la mascarade des joueurs de flûte masqués et travestis ? On pourrait imaginer qu'ils représentent, honteusement surpris par la clarté du jour, l'humanité dans son ensemble, ramenée par le jour à la conscience de soi vis-à-vis d'autrui, après des excès nocturnes dont témoignent divers accessoires, bref qu'ils incarnent une projection dérisoire et farcesque de l'espèce humaine. Mais il faut tenir compte de deux détails, qui doivent orienter vers une explication plus déterminée : non seulement le vêtement féminin, mais aussi l'uniformité de cet accoutrement qui rend les individus indiscernables, aucun n'incarnant tel ou tel type humain. Aussi Dumézil conclut-il à une réplique ridicule, un pendant grotesque de la fête des *Matralia*, en établissant entre le rite mythique des matrones et la légende étiologique des *tibicines* le parallèle suivant : les mères figurent des "aurores consciencieuses", en face des musiciens qui représentent des "aurores rétives" ; les matrones obligent une esclave (incarnant la mauvaise obscurité) à entrer dans le temple de l'Aurore pour mieux l'en expulser par la violence, tandis que les flûtistes sont contraints de sortir de Tibur de nuit et ramenés à Rome par un stratagème ; elles accomplissent enfin le devoir de choyer leurs neveux, qui représentent le soleil, alors que les musiciens doivent reprendre leur service moyennant compensation. À quelques jours du solstice d'été (*dies natalis* du 20 juin), où va s'amorcer le recul des jours, les matrones ont rempli leur office salutaire, en accomplissant les actions correctes (chasser les ténèbres, choyer le soleil), qui sont censées fortifier les aurores ; puis les *tibicines* travestis figurent des aurores rétives à leur devoir et qui n'y sont ramenées que par ruse – ces aurores qui pendant les six mois à venir, vont répugner à leur office¹¹. À la veille du solstice, on a

donc là deux modes d'action complémentaires par rapport à l'aurore : l'un (celui des mères) a valeur d'encouragement positif, l'autre (celui des musiciens) prend en compte la négativité, anticipe sur la mauvaise volonté ou "grève" du jour pour mieux la circonscrire. Telle est "l'interprétation aurorale" de cette fête romaine des Petites Quinquatries où les joueurs de flûtes sont déguisés en femmes : même s'ils n'ont plus conscience eux-mêmes du sens de cette mascarade, en contrepoint dérisoire et grotesque de la fête des matrones deux jours plus tôt, leur travestissement symbolise lui aussi des divinités féminines, les aurores, mais cette fois insoumises, séditieuses, réticentes, qu'il faut circonvenir, avec le désordre desquelles il faut transiger. Ce rituel de travestis atteste, selon la formule de Michel Meslin, chercheur en anthropologie religieuse et histoire des religions, "l'intention profonde d'activer l'avènement du solstice d'été¹²".

Un autre rituel romain comportant mascarade et déguisements était le *Navigium Isidis* (Navire d'Isis), en l'honneur de la grande déesse égyptienne, dont le culte à mystères avait gagné Rome au début du I^{er} siècle avant notre ère, puis fut favorisé au siècle suivant par les empereurs, Caligula notamment. Cette célébration se déroulait le 5 mars pour marquer officiellement la reprise de la navigation à la fin de la mauvaise saison (*mare clausum*). Le cortège isiaque est décrit par Apulée dans ses *Métamorphoses* (livre 11, chap. 8-9), qui mentionne en avant de la procession solennelle proprement dite "des groupes costumés fort agréablement, selon l'inspiration et le goût de chacun", parmi lesquels défilent un homme accoutré en soldat, tels autres en chasseur, en gladiateur, en magistrat, en philosophe, en oiseleur et en pêcheur, ou encore un autre portant "des brodequins dorés, une robe de soie, des atours précieux", et dont "la chevelure postiche..., la démarche ondoyante... simulaient une femme" (*feminam mentiebatur*) - et puis des animaux : une ourse apprivoisée vêtue comme une matrone, un singe déguisé en Ganymède, un âne affublé d'ailes pour figurer Pégase, etc. (chap. 8). Ce cortège dont les participants sont individualisés dans le choix de rôles sociaux, de types humains et de figures mythologiques d'une manière burlesque ressemble beaucoup à notre carnaval, à l'origine duquel il pourrait justement se trouver¹³. Mais on ne peut guère parler de travestissement rituel dans ce libre choix de personnages destinés à amuser

l'assistance, probablement sur un modèle théâtral – du reste, il pourrait s'agir ici d'une caricature d'homme efféminé plutôt que de femme¹⁴.

En revanche le travestissement tient une place importante dans une grande fête qui apparaît à la fin de l'Antiquité romaine : la fête des kalendes de janvier, c'est-à-dire du 1^{er} de l'an, qui célèbre le renouvellement du temps. À partir du III-IV^e siècle de notre ère, et ce jusqu'au VII^e siècle au moins (donc peu avant le début de l'Empire chrétien et jusqu'au haut Moyen Âge), sur toute l'étendue du monde romain mais avec une prédominance semble-t-il dans sa partie occidentale, les fêtes du Nouvel An sont marquées par des cortèges déguisés et bruyants. Or il ne s'agit pas simplement de masques correspondant à des rôles grotesques de théâtre ou à des figures effrayantes pour conjurer l'angoisse de la mort. Les masques et déguisements représentent soit des dieux (Jupiter, Saturne, Hercule, Vénus et Diane), soit des animaux sauvages (le plus souvent, le cerf), soit des femmes (outrageusement fardées) : ils expriment clairement la volonté d'être autre, d'abolir les frontières humain/divin, humain/animal et homme/femme ; ils signifient, selon Michel Meslin qui a tout particulièrement étudié cette fête, le "dépassement de soi-même, dans le reniement momentané de sa condition physiologique, psychologique, sociale, et dans le violent désir d'affirmer ainsi une puissance et une énergie à vivre et à être quelqu'un d'autre¹⁵". Ce délire collectif puise à une sacralité archaïque et irréductiblement païenne, dont les moralistes chrétiens dénoncent l'indécence et l'immoralité. L'évêque grec Astérios d'Amasée, à la fin du IV^e siècle, s'indigne dans une de ses homélies contre ces soldats, pourtant préposés à la sauvegarde de l'empire, qui n'hésitent pas à se vêtir de robes transparentes, à se coiffer d'une perruque et à prendre une voix de fausset pour entonner des chansons grivoises¹⁶. Et les témoignages d'auteurs latins comme Césaire d'Arles, Pierre Chrysologue, Isidore de Séville ou Boniface, s'accordent à évoquer une soldatesque exhibant des bijoux clinquants, un maquillage outrancier et s'offrant à de fallacieuses embrassades¹⁷ : il est clair que ces hommes imitent par leur apparence et leur comportement "les vieilles putains de garnison", conclut M. Meslin¹⁸. Le rôle de vieille (*vetula*) symbolise évidemment l'année écoulée (ainsi de nos jours encore, à la fin de certains carnivals, on brûle l'effigie d'une vieille sorcière), et cette dérision du temps "usé" contribue au bon passage, assure la régénération et féconde l'entrée dans l'année suivante.

Pour M. Meslin, cette confusion sexuelle revendiquée atteste le désir à la fois de réaliser le fantasme d'un hermaphrodisme primitif, de bénéficier des pouvoirs et prérogatives de l'autre sexe et de retrouver l'énergie vitale du chaos originel¹⁹. De telles mascarades tiennent non seulement du défoulement collectif mais bien d'un acte rituel de passage, ainsi que de l'"opération magique de captation d'une énergie qui est normalement étrangère et interdite"²⁰.

Un élément important me paraît devoir être ajouté ici : l'expérience de devenir autre ne vaut pas seulement pour soi, mais s'éprouve dans le plaisir à *se montrer* tel aux autres, c'est-à-dire dans une dimension spectaculaire. L'accoutrement exhibé influe sur le comportement, le port même d'attributs féminins incite à des jeux de simulation caricaturale encouragés par les rires²¹ : il s'agit de se faire admirer dans cette performance, de lire dans le regard d'autrui une fascination et de jouer son rôle en fonction de leurs réactions. Cette mise en scène de soi implique le dépassement de l'individu dans son rapport aux autres, à travers le partage d'émotions troubles.

L'atmosphère de communion orgiastique, d'unanimité populaire est précisément invoquée par les empereurs chrétiens eux-mêmes, pour justifier le maintien de ces fêtes rituelles car ils y voient un ferment d'identité collective. En revanche les prédicateurs attaquent régulièrement ces pratiques ; et leurs critiques acharnées, par leur répétition et leur violence mêmes, prouvent bien la participation à ce rituel du Nouvel An de nombreux fidèles, à qui il s'agit de faire honte, en montrant l'incompatibilité de telles conduites avec la foi chrétienne – péchés de gourmandise, de luxure, d'ivresse. Se masquer et se travestir est une perversion parce que la créature s'arroge le droit de jouer au créateur et, en s'enlaidissant à plaisir, souille une nature faite à l'image de Dieu, salit ce visage qui reflète la splendeur divine. En particulier, contrefaire la femme est absolument contraire à la dignité de l'homme, c'est anéantir sa nature virile et nier l'œuvre de Dieu, donc se soumettre au pouvoir de Satan. Et cependant l'argument polémique trahit sa propre faiblesse, car implicitement il admet et redoute le pouvoir de métamorphose du travestissement : comme le fait observer M. Meslin, "si le diable peut changer un soldat en une fille de joie, [...] c'est que le rite magique du masque est efficace"²². Et il y a dans ces pratiques un débordement pour échapper justement à l'emprise de la

nouvelle religion sur le corps, à l'assignation d'un rôle social, et sortir de soi en se montrant autre (divinisé, ensauvagé ou féminisé).

Quel est le plaisir du travestissement d'homme en femme qui se fait jour dans ce rituel du Nouvel An ? C'est difficile à évaluer car on ne dispose guère que du témoignage polémique des prédicateurs. On peut penser qu'il s'agit d'un défoulement collectif, où l'homme (surtout celui qui remplit son rôle traditionnel en tant que soldat) exprime une part féminine qui lui est interdite en temps normal : le rituel festif sert alors de soupape, en même temps que d'alibi dans une société aux fonctions figées. Alors "l'inversion vient soulager la part homosexuelle de l'homme ordinairement contenue dans les amitiés viriles"²³, sans pour autant transgresser les normes, au contraire. Car d'un côté, on peut y voir une "mise en dérision machiste des femmes", pour reprendre l'expression de l'anthropologue Michel Agier dans son analyse du carnaval brésilien²⁴ : l'être-autre de la femme est exhibé dans ce qu'il a de plus vulgaire, de plus dégradé socialement (un corps marchandisé, un comportement vénal) et de surcroît dans sa décrépitude physique (une "vieille peau"). Ces travestis grotesques caricaturent la femme, ainsi désignée comme "bouc émissaire festif"²⁵, et leur jeu burlesque, loin de mettre en cause les normes, réaffirme spectaculairement la domination du mâle et la soumission de la femme : il redouble l'ordre établi, les rôles sociaux et les genres assignés, selon une fausse inversion sexuelle, une subversion factice qui ne fait que confirmer la norme en l'exagérant. Mais d'un autre côté, ce rabaissement de l'autre féminin peut aussi bien inclure le soi masculin, qui dénonce les codes de la séduction la plus triviale ou qui dans l'autodérision se désigne comme femme ridicule parce que "fille manquée" : sous cet affublement outrancier, l'homme reste homme et, en étalant les signes d'une inadéquation, avoue sa faiblesse d'homme en manque de la femme et l'impossibilité d'une substitution. À un troisième niveau, on peut concevoir que cette caricature, cette improbable greffe du féminin sur du masculin, cherche à réunir les deux principes masculin et féminin dans un idéal de totalité - complétude androgyne fantasmée comme primitive²⁶, "infrasexe" ou bien "hypersexe"²⁷, utopie d'une toute-puissance vitale par cumul²⁸, qui appelle la fécondité de la terre sur l'année à venir. Enfin, à dépasser les frontières entre les sexes, peut-être y a-t-il quelque impression de transcender la limitation humaine et de communiquer dans une sorte de délire

avec le divin ? Toutes ces valeurs, toutes ces interprétations ne s'excluent pas, et ce sont peut-être ces ambivalences précisément, ce flottement du sens qui rendent le travestissement si douteux et insaisissable – c'est-à-dire à la fois scandaleux pour les moralistes chrétiens, et résistant à une condamnation qui manque sa cible, puisque l'habitude de telles mascarades va durer plusieurs siècles. On en trouve encore une survivance lointaine dans le rite suisse des Silvesterkläuse de l'Appenzell (vallée d'Urnäsch) : le 13 janvier, des hommes exécutent une danse effrénée, comme possédés – parmi ceux-ci il y a trois types : ceux de la nature sauvage, avec camouflages de lichen, d'écorce, de mousse, les "laidés" déguisés en bêtes de la forêt, et enfin les "beaux" alourdis d'énormes grelots et qui sont costumés soit en hommes avec barbe et chapeau, soit en femme avec corsage et jupe, masque stéréotypé et couronne solaire.

D'où vient ce rituel de travestissement apparu vers la fin l'Antiquité romaine, bien vivace dans la romanité chrétienne, alors qu'il est chargé de religiosité païenne ? M. Meslin réfute l'hypothèse d'une évolution du *Navigium Isidis* (la fête d'Isis le 5 mars), soutenue jadis par l'historien hongrois Andreas Alföldi, car ici ne sont pas déclinés dans une suite grotesque divers types humains, mais suggérées des assimilations à la femme et à la bête sauvage, dans l'idée d'une indistinction magique. Autre supposition tentante, celle d'une influence celtique, en remontant à la "nuit sacrée" de Samain qui marque, à la jonction d'octobre et de novembre, la rencontre des deux années et la communication avec l'Autre Monde des dieux, et qui donnera lieu aux mascarades de Halloween ; cependant la fête celtique est placée à l'orée de la dormance hivernale, de la "saison sombre", et représente une période de transition, suspendue hors du temps, alors que les kalendes de janvier ont fonction d'ouvrir déjà vers l'avenir joyeux du renouveau ; et, si l'image prégnante du cerf trahit certes une influence celtique (le culte de Cernunnos perpétué dans le monde gallo-romain), c'est un symbole de puissance sexuelle et de fécondité. Selon M. Meslin cette fête du 1^{er} janvier constitue plutôt un prolongement des Saturnales romaines, entre le 14 et le 27 décembre, où comme on sait l'ordre social est inversé (les esclaves peuvent se faire servir par leur maître) et qui avaient pu prendre des aspects de débauche collective dans la partie orientale de l'empire ; en amont encore, c'est peut-être une rémanence de la grande fête de l'Akità, le Nouvel An babylonien :

pratiques mimétiques et comportements d'égalisation voire d'inversion sociale, atmosphère d'orgie sacrée où sont dépassées les frontières sexuelles, tout cela manifeste la persistance d'un rapport profond au temps cosmique – un temps qu'il s'agit en chaque début d'année de régénérer et de rendre favorable à l'action humaine²⁹.

Au total, les deux cas de travestissements que nous avons vus (joueurs de flûte à l'époque classique, hommes de l'Empire tardif et du haut Moyen Âge) s'expliquent par cette conception d'un temps cyclique dans lequel l'homme inscrit régulièrement son action, et qu'il lui appartient de propitier ici et maintenant. Le premier cas repose sur la commémoration, par une catégorie particulière, celle de musiciens, d'une obscure légende de grève qui elle-même transpose un mythe auroral oublié : le rituel de travestissement garde la trace d'une représentation mythique enfouie, avec la fonction d'activer le solstice d'été. Le second cas, celui des kalendes de janvier, représente un consensus sur une pratique qui, tout en soulageant des contraintes de la culture (sociales et religieuses), répond confusément au besoin de célébrer la fécondité naturelle et illustre, derrière le triomphe du christianisme, la résurgence de mentalités païennes.

NOTES

¹ Au sens large, "travestissement" peut inclure en effet un changement de costume pour jouer un autre personnage dans une pièce de théâtre. Quand il implique en plus un changement de "genre", ce travestissement théâtral redouble le jeu d'illusions et de dupes, en même temps qu'il jette un doute chez le spectateur sur les rôles sociaux traditionnellement attribués aux sexes. Cf. Forestier, Georges, *Esthétique de l'identité dans le théâtre français (1550-1680) : le déguisement et ses avatars*, Genève, Droz, 1988, p. 443 sqq. ; Gavaille, Élisabeth, « Qui est donc l'eunuque ? Ruse d'amour et art parasitique dans l'*Eunuque* de Térence », *Philolog* n° 2, Banja Luka, 2010, p. 134-148.

² Dans l'Antiquité romaine et païenne, la féminisation du corps masculin est admise dans le cadre rituel. Dans le Moyen Âge chrétien, seul le travestissement d'une femme en homme est concevable (voir l'exemple de Jeanne d'Arc) : cf. Lett, Didier, *Hommes et femmes au Moyen Âge : Histoire du genre XII^e-XV^e siècle*, Paris, Armand Colin, 2013, p. 73-74 : "Cette inégalité révèle et construit la hiérarchie entre les sexes : une femme peut tenter de se hisser au rang d'homme tandis que ce dernier ne doit pas se rabaisser au niveau de femmes" (p. 74).

³ Sur cette corporation romaine des joueurs de flûte, cf. Baudot, Alain, *Musiciens romains de l'Antiquité*, Paris, Klincksieck, 1973, p. 40 et suiv. ; Péché, Valérie, "Collegium tibicinum Romanorum, une association de musiciens au service de la religion romaine", in: *Chanter les*

dieux. Musique et religion dans l'Antiquité grecque et romaine, éd. par P. Brulé et C. Vendries, Rennes, PUR, 2001, p. 307-338.

⁴ Ovide, *Fastes*, 6, 657-660.

⁵ Censorinus, *Du jour natal*, 12, 2.

⁶ Cf. Dumézil, Georges, *Mythe et Épopée III, Histoires romaines*, Paris, Gallimard, 1981 (3^e éd.), p. 181.

⁷ *Mythe et épopée III...*, p. 176-180. Le *Rig Veda*, littéralement le "Savoir mis en strophe", est un recueil de textes sacrés de l'Inde ancienne (hymnes adressés aux divinités du culte védique), composés entre 1500 et 1000 av. J.-C.

⁸ Cf. *La religion romaine archaïque*, Paris, Payot, 1974 (2^e éd.), p. 65 sqq. ; *Mythe et épopée III*, p. 99-100.

⁹ Sur la relation complexe entre mythe et conduites rituelles à Rome, voir dernièrement Scheid, John, *Les dieux, l'État et l'individu, Réflexions sur la religion civique à Rome*, Paris, Seuil, 2013, p. 104 sqq. et 187 sqq.

¹⁰ *La religion romaine archaïque...*, p. 70.

¹¹ *Mythe et épopée III...*, p. 188.

¹² Meslin, Michel, *L'Homme romain*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1985 (2^e éd.), p. 166.

¹³ Il faudrait remonter étymologiquement jusqu'à ce *currus navalis* ("char naval"), d'où en roman *car navale* – plutôt qu'au composé *carnelevare* "abstinence de viande" correspondant à l'entrée dans le Carême (étymologie traditionnelle qui figure par ex. dans le *Robert historique*). Car l'italien *carnevale* (XIII^e s.), auquel emprunte le mot français, n'est peut-être qu'une remotivation pour masquer l'origine profondément païenne du carnaval et christianiser cette fête : cf. Alföldi, Andreas, *A Festival of Isis in Rome under the Christian Emperors of the IVth Century*, Budapest, 1937, p. 57-58 ; Griffiths, John Gwyn, *The Isis-Book (Metamorphoses, Book XI), Commentary*, Leiden, Brill, 1975, p. 172-173 ; Di Cocco, Giampaolo, *Alle origini del carnevale: "mysteria" isiaci e miti cattolici*, Firenze, Pontecorboli Editore, 2007, p. 11 sqq. La procession isiaque sera condamnée par l'empereur chrétien Théodose (en l'an 391) ; mais on sait que la fête, célébrée encore en Italie au moins jusqu'en 416, subsistera en Égypte où elle sera supprimée par les autorités chrétiennes au VI^e siècle : cf. Streete, Gail P. Corrington, "An Isis Aretalogy in Asia Minor", in: *Religions of Late Antiquity in Practice*, ed. by R. Valantasis, Princeton University Press, 2000, p. 369-371.

¹⁴ Cf. Griffiths, J. G., *The Isis-Book...*, p. 175-176.

¹⁵ Meslin, Michel, *La fête des Kalendes de janvier dans l'Empire romain. Étude d'un rituel de Nouvel An*, Bruxelles, 1970, p. 80.

¹⁶ Asterios, Homélie IV, *Patrologie grecque*, 40, 221 sq.

¹⁷ Voir aussi le sermon attribué à l'évêque gaulois Faustinus de Noyon, au VI^e siècle, qui fustige les pratiques païennes de déguisement et de travestissement : Heuclin, Jean, "Les kalendes de janvier dans un sermon du VI^e s. en Gaule du Nord", *Revue du Nord*, 2002/5 (n° 348), p. 139-144.

¹⁸ *La fête des Kalendes de janvier...*, p. 82-83.

¹⁹ Meslin, M., *La fête des Kalendes de janvier...*, p. 84, et *L'Homme romain...*, p. 168.

²⁰ *La fête des Kalendes de janvier...*, p. 84.

²¹ Voir là-dessus Bruneteaux, Patrick et Rochais, Véronique, "Le carnaval des travestis makoumè à la Martinique. Quelques propositions sur le sens de l'inversion sexuelle", in: *Penser le carnaval. Variations, discours et représentations*, sous la dir. de B. Ndagano, Paris, Éditions Karthala, 2010, p. 113 sqq. (spéc. p. 116.)

²² Meslin, M., *La fête des Kalendes de janvier...*, p. 100.

²³ Bruneteaux, P. et Rochais, V., "Le carnaval des travestis makoumè à la Martinique...", p. 115.

²⁴ Agier, Michel, *Anthropologie du carnaval. La ville, la fête et l'Afrique à Bahia*, Marseille, Éditions Parenthèse/IRD, 2000, p. 54.

²⁵ J'emprunte cette expression à Mauffret, Blodwen, "Les différentes modalités du travestissement de l'homme en femme dans le carnaval de Cayenne. Esthétique et subversion", in: *Penser le carnaval...*, p. 137-153 (spéc. p. 143).

²⁶ Cf. Gaignebet, Claude et Ricoux, Odile, "Les Pères de l'Église contre les fêtes païennes", in: *Carnavals et mascarades*, sous la dir. de P. Giovanni d'Alaya et M. Boiteux, Paris, Bordas, 1988, p. 43-49 (spéc. p. 48) : "Chaque individu devient à la fois homme et femme, image même d'un idéal d'hermaphrodisme primordial : le travesti figure l'androgynie originel..."

²⁷ Cf. Glowczewski, Barbara, "Féminin, masculin et androgynie dans les mythes et les rites des sociétés aborigènes d'Australie", in: *Femmes plurielles. Les représentations des femmes, discours, normes, conduites*, sous la dir. de D. Jonckers, R. Carré, M.-Cl. Dupré, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1999, p. 163-175 (spéc. p. 170) : quand l'homme fait dans le travestissement l'expérience de s'identifier à la femme, "cette transcendance correspond-elle à un état asexué, bisexué, transsexué" ? faut-il parler d'"infrasexe" ("l'en-deçà de la division sexuelle"), d'"hypersexe" (puissance et complétude) ou d'"entre-deux sexes" (transsexualité et transe mystique) ? De son côté, B. Mauffret (art. cité *supra*) envisage trois possibilités : expression d'une part de soi qui n'est pas permise ou accessible en temps normal (*drag queen*), rabaissement de l'autre et de soi (travesti grotesque), utopisation du monde (hermaphrodisme idéal).

²⁸ Sur cette dimension utopique du travestissement, cf. Duvignaud, Jean, "Ordre ou désordre : la dérision", in: *Carnavals et mascarades...*, p. 27-30 (spéc. p. 30) : "Ce que l'on mime à travers le déguisement et la folie des mascarades est plus grave qu'une simple contestation de l'ordre établi : on y suggère – qui sait ? – une expérience qui pourrait être, et qui n'est pas encore..."

²⁹ Cf. Meslin, M., *La fête des Kalendes de janvier...*, p. 91-93.