

- 1** Sandra JAEggi-RICHOZ et Thomas R. BLANTON IV  
*Imago Genitalium*. Introduction au numéro spécial « Le phallus dans l'Antiquité »  
*Imago Genitalium*: Introduction to the special issue "The phallus in Antiquity" (p. 8)

## ÉGYPTE, LEVANT ET ASIE MINEURE / EGYPT, LEVANT AND ASIA MINOR

- 16** Cathie SPIESER  
Le phallus d'Osiris
- 28** Philippe GUILLAUME  
From Bridegroom of Blood to Son-in-Law: Zipporah & Son in Exodus 4
- 39** Joy RIVAULT  
Le polyorchidisme, un attribut divin d'origine carienne ?

## GRÈCE / GREECE

- 55** Salvatore COSTANZA  
The Power of the Phallus: Its Value in Greek Divination
- 67** Arnaud ZUCKER  
Le phallus à deux coups ou le « préservatif » du roi Minos
- 78** Reine-Marie BÉRARD, Josipa MANDIĆ et Christian MAZET  
La bourse ou la mort ? Les aryballes *aidoia* en Méditerranée archaïque
- 99** Hanna AMMAR  
Filles ou garçons ? L'identification sexuée des enfants sur les *choés*  
et lécythes aryballisques attiques des v<sup>e</sup> et iv<sup>e</sup> siècles av. J.-C.
- 111** Irini-Despina PAPAICONOMOU  
L'enfant qui saisit vivement son zizi.  
Gestuelle infantile et détection de la lithiase chez les auteurs hippocratiques
- 127** Alexandre G. MITCHELL  
Le phallus comme objet et véhicule d'humour dans la peinture de vases attique

## ITALIE / ITALY

- 140** Marlène NAZARIAN-TROCHET  
Phallus zoomorphes et animaux ithyphalliques :  
expression de la liminarité dans la symbolique funéraire étrusque aux v<sup>e</sup> s.-iv<sup>e</sup> s. av. J.-C.
- **153** Simon PICHELIN  
Quelques considérations sur les *fascina* (objets, pratiques et interprétations)  
à la lumière des recherches sur la masculinité romaine
- 167** Thomas R. BLANTON IV  
Apotropaic Humor: The Fresco of Priapus in the House of the Vettii

## QUELQUES CONSIDÉRATIONS SUR LES *FASCINA* (OBJETS, PRATIQUES ET INTERPRÉTATIONS) À LA LUMIÈRE DES RECHERCHES SUR LA MASCULINITÉ ROMAINE

**Simon PICHELIN**

Doctorant en Histoire des religions  
Université de Genève  
[simon.pichelin@pole-rhizome.ch](mailto:simon.pichelin@pole-rhizome.ch)

### RÉSUMÉ

Les nombreux objets représentant des phallus ou prenant la forme de personnages ityphalliques retrouvés sur le territoire de l'empire romain sont aujourd'hui largement interprétés comme des objets apotropaïques. Qu'ils soient sculptés sur une maison, portés en pendentifs, ou qu'ils constituent la figure centrale d'un carillon, ces *fascina* avaient pour but de protéger la personne ou l'objet qui l'arborait de l'influence néfaste du mauvais œil. L'origine de l'attribution de ce pouvoir bénéfique à l'image du sexe masculin a été expliquée de bien des façons : figuration du pouvoir de divinités de la fertilité, effet comique et célébration de la domination masculine. Le but de cet article est de prendre de la distance vis-à-vis de ces différentes hypothèses et d'expliquer la fonction protectrice de ces amulettes à partir des représentations romaines de la masculinité. Fondé sur l'analyse des sources littéraires et archéologiques, ce travail tire son inspiration des recherches modernes sur les genres.

#### MOTS-CLÉS

Masculinité,  
*fascina*,  
phallus,  
*tintinnabula*,  
Priape,  
mauvais œil,  
amulettes,  
*fascinatio*.

### A FEW REFLECTIONS ON *FASCINA* (OBJECTS, PRACTICES AND INTERPRETATIONS) IN THE LIGHT OF MODERN STUDIES OF ROMAN MASCULINITY

The many objects representing phalluses or taking the form of ithyphallic characters found in the territory of the Roman Empire are now widely interpreted as apotropaic objects. Whether carved on a house, worn as pendants, or the central figure of a wind-chime, these *fascina* were intended to protect the person or object wearing them from the harmful influence of the evil eye. The origin of the attribution of this beneficial power to the image of the phallus has been explained in many ways: embodiment of the power of fertility deities, comic effect, celebration of male dominance. Keeping literary and archaeological evidence at the heart of my reflection, and proposing to analyse this issue in the light of modern gender studies, I provide an explanation of the protective function of the image of the phallus within the Roman system of representations of masculinity.

#### KEYWORDS

Masculinity,  
*fascina*,  
phallus,  
*tintinnabula*,  
Priapus,  
evil eye,  
charms,  
*fascinatio*.

Article accepté après évaluation par deux experts selon le principe du double anonymat

À l'époque romaine était admise l'existence d'un phénomène surnaturel susceptible de menacer gravement la santé de ceux qui n'y prenaient pas garde [1]. En latin, ce phénomène est désigné par le terme *fascinatio*. En français, il est généralement traduit par les mots « charme », « enchantement » ou « sort », auxquels je leur préfère néanmoins le terme « fascination », qui désigne plus précisément le mécanisme en œuvre.

La fascination est une force immatérielle mobilisée par le regard de l'envieux – le mauvais œil [2] – qui fait dépérir l'objet de cette envie [3]. Pour s'en protéger, les Romains employaient, entre autres, des gestes [4], des formules [5], des remèdes [6] ainsi que des « amulettes apotropaïques ». J'emploierai cette dernière expression dans un sens volontairement restreint pour qualifier les objets servant de protection à une personne, un objet ou un lieu, sans faire aucune distinction sur son mode de fonctionnement [7]. Parmi ces différentes amulettes apotropaïques se trouvent les *fascina*.

Le terme *fascinum* appelle à discussion. Étymologiquement lié à *fascinatio*, il semble pouvoir en être synonyme et servir, lui aussi, à désigner la fascination, comme l'attesterait un passage tardif [8]. Bien qu'utilisé aussi pour nommer le sexe anatomique masculin en général [9], il désigne plus précisément un objet ayant la forme d'un pénis [10]. Pour éviter toute confusion, dans ce travail, j'utiliserai donc le terme de *fascinum* au sens « d'amulette phallique », non seulement pour

désigner les objets ayant la forme d'un phallus, mais aussi ceux qui présentent une décoration phallique.

Si la littérature mentionne brièvement ces objets, c'est surtout l'archéologie qui en prouve l'existence. De nombreux pendentifs en forme de phallus, ainsi qu'un grand nombre d'autres objets présentant des décorations phalliques, ont en effet été mis au jour [11]. Le fait que le phallus soit combiné sur nombre de ces pièces avec d'autres figures apotropaïques, comme la *mano fica* ou la lunule, encourage les chercheurs à lui reconnaître une valeur apotropaïque et donc à le considérer comme *fascinum* [12].

Parmi les recherches qui ont pu traiter de la question, il est essentiel de signaler le travail de C. Johns : *Sex or Symbol, Erotic Images of Greece and Rome*, qui constitue une introduction incontournable à propos des représentations sexuelles. Son chapitre dédié aux objets phalliques a le mérite de mettre l'accent sur le fait qu'il faut les traiter avec autant de rigueur scientifique que les autres matériaux archéologiques [13]. Il est indispensable d'évoquer aussi les recherches d'A. Parker et d'A. Whitmore qui proposent des analyses intéressantes en partant des contextes archéologiques et d'utilisation [14]. Cependant, les amulettes phalliques ont rarement fait l'objet d'une étude indépendante. Traitées dans les ouvrages d'archéologie, elles figurent parmi d'autres pièces à caractère sexuel, qui rendent compte de la variété de ce type d'objets. Ils s'y déclinent alors sous la forme d'*ex-votos* médicaux,

[1] Un grand merci à Sandra Jaeggi et Francesca Prescendi pour leur relecture et leurs conseils.

[2] Virgile, *Les Bucoliques*, III, 103 ; Perse, *Satires*, II, 31-34 ; Pline, *Histoire Naturelle*, VII, 2, 16-18 ; Plutarque, *Propos de table*, V, 7 ; Aulu-Gelle, *Les Nuits Attiques*, IX, 4, 7-8 ; Héliodore, *Les Ethiopiques*, III, 7.

[3] Pline, *Histoire Naturelle*, VII, 2, 16 ; Plutarque, *Propos de table*, V, 7 ; Aulu-Gelle, *Les Nuits Attiques*, IX, 4, 7 ; Tertullien, *Du voile des vierges*, 15, 3 ; Héliodore, *Les Ethiopiques*, III, 7 ; Servius, *Sur les Bucoliques de Virgile*, III, 103.

[4] Perse, *Satires*, II, 31-34.

[5] Apulée, *Florides*, 16, 45-46.

[6] Pline, *Histoire Naturelle*, XIII, 9, 40 ; XXVIII, 27, 101 ; XXXVII, 54, 145 ; Servius, *Sur les Bucoliques de Virgile*, IV, 19.

[7] PARKER 2018, p. 58 contre G. Baudy, malgré sa tentative d'offrir un panorama exhaustif des mécanismes en jeu dans les rites apotropaïques (voir BAUDY 1998, p. 656).

[8] Lactance, *Des institutions divines*, I, 20, 36.

[9] Horace, *Epodes*, VIII, 18 ; Pétrone, *Satyricon*, 92 ; 138 ; *Les jeux de Priape*, 28 ; 79.

[10] Porphyryon, *Commentaires sur les Epodes d'Horace*, 8, 18.

[11] Pour un aperçu des objets liés à la *fascinatio*, voir les catalogues de JOHNS 1982, p. 62-72 ; MENGUS 2018, p. 30-66.

[12] WHITMORE 2018, p. 21.

[13] JOHNS 1982, p. 62-75.

[14] PARKER 2017 et 2018 ; WHITMORE 2017 et 2018.

d'objets humo-érotiques, d'autres objets apotropaïques ou liés au culte d'un dieu phallique [15]. Mentionnées dans les travaux d'histoire, les amulettes phalliques sont convoquées comme élément de preuve dans des recherches liées au genre ou à la sexualité mais ne bénéficient guère d'une étude approfondie [16]. Seuls quelques articles se concentrent spécifiquement sur les *fascina*, mais ne peuvent pas aborder tout le corpus et la richesse des interprétations [17]. Le dossier n'a par ailleurs jamais été traité en prenant en compte à la fois les volets archéologique et historique de manière approfondie. Une telle approche permettrait en effet de donner aux amulettes phalliques leur place dans la recherche sur les genres et les sexualités romains, questions qu'il semble difficile d'éviter lorsque l'on s'intéresse à de tels objets. Le but du présent travail est de proposer quelques pistes de réflexion sur le dossier des *fascina* en relation à l'étude de la sexualité masculine. Mon objectif se construit sur deux idées. La première est que la représentation d'organes génitaux constitue un discours fort sur le genre [18], particulièrement dans un contexte religieux qui tend souvent à naturaliser des concepts culturels. La seconde est qu'il doit exister un rapport étroit entre la forme et la fonction des amulettes phalliques, rapport dont l'importance se révèle, selon moi, dans le glissement sémantique effectué par le terme *fascinum*. Or, seule une pleine compréhension de ce rapport pourra réellement éclairer nos connaissances sur les *fascina*. Dans l'espoir de m'en approcher, je proposerai d'abord une brève analyse des dossiers littéraire et archéologique, sans avoir la prétention d'accomplir une recherche ni exhaustive, ni de première main sur les documents, mais plutôt de réunir l'ensemble du dossier en l'état actuel de la recherche. Pour ce faire, je m'appuierai en particulier sur les recherches d'A. Whitmore et d'A. Parker. Ensuite, je proposerai une interprétation de ces éléments en les confrontant aux recherches de F. Dupont et de T. Eloi sur la masculinité romaine.

## INTERPRÉTER LES SOURCES LITTÉRAIRES

Les auteurs antiques mentionnent rarement les *fascina*. Une recherche de la racine *fascin*\* dans la base de données des textes latins du *Packard Humanities Institute* [19] relève ainsi 10 occurrences où le terme *fascinum* et son comparatif *fascinosior* font référence à un pénis [20], en prévalence à des sexes artificiels [21]. Seuls trois passages désignent par ce terme le sexe d'un homme : la huitième épode d'Horace [22], la *Priapée* 79 [23] et le *Satyricon* [24]. A. Whitmore fait remarquer à ce sujet que, si le terme désigne dans ces trois cas de véritables organes, il ne s'agit peut-être pas de phallus « normaux » pour autant. Les *Priapées* parlent en effet de personnes dont le sexe dépasse la norme en matière de proportions. L'*Epode* d'Horace semblerait plutôt décrire par ce terme le membre impuissant du poète [25].

Le commentaire que fait Porphyryon de ce passage d'Horace permet d'associer directement le terme *fascinum* aux amulettes phalliques. Il écrit :

Il a employé [ce mot] pour désigner les parties viriles, puisqu'il est de coutume d'attribuer cette difformité du membre aux objets protégeant des fascinations [26].

Le commentateur confirme donc qu'il existe des « objets qui protègent de la fascination » ayant, selon l'habitude (*solet*), la forme de sexes masculins. Ce commentaire suggère que c'est à cause de l'existence de ces objets qu'Horace peut employer le terme *fascinum* pour désigner son propre organe.

Un autre extrait nous permet d'aller plus loin. Plinius l'Ancien, dans un passage où il discute des utilités de la salive, écrit qu'une nourrice crache à l'entrée d'un étranger ou lorsque quelqu'un regarde l'enfant qui dort, pour protéger ce dernier de la fascination [27].

[15] JOHNS 1982 ; MENGUS 2018.

[16] BOËLS-JANSSEN 1993 ; WILLIAMS 1999.

[17] CLARKE 1996 et 2014 ; PARKER 2017 et 2018 ; WHITMORE 2017 et 2018.

[18] Sur le sujet, voir par exemple MARTIN 2014. Bien qu'elle discute de problèmes modernes, liés à la chirurgie sexuelle cosmétique, H. Martin démontre qu'il existe un lien important entre la représentation des sexes et celle des genres.

[19] *Classical Latin Textes* : <https://latin.packhum.org/search?q=fascin> (consulté le 16 février 2019). Cette analyse a également été faite dans WHITMORE 2017, p. 48-50.

[20] WHITMORE 2017, p. 48.

[21] Plinius, *Histoire Naturelle*, XXVI, 62, 96 ; Pétrone, *Satyricon*, 138 ; Apulée, *Apologie*, 35, 6 ; Appendix Vergiliana,

*Catalepton Epigrammata*, 13 ; Les *Priapées*, 28 ; 79 ; 82.

[22] Horace, *Epodes*, VIII, 18.

[23] Les *jeux de Priape*, 79.

[24] Pétrone, *Satyricon*, 92.

[25] WHITMORE 2017, p. 48-49.

[26] Porphyryon, *Commentaires sur les Épodes d'Horace*, 8, 18 (p. 158) : *aeque pro virili parte posuit, quoniam prae fascinandis rebus haec membri deformitas adponi solet.*

[27] Plinius, *Histoire Naturelle*, XXVIII, 39 : *Quamquam religione cum tutatur et fascinus, imperatorum quoque, non solum infantium, custos, qui deus inter sacra Romana a Vestalibus colitur, et currus triumphantium, sub his pendens, defendit medicus invidiae, iubetque eosdem respicere similis medicina linguae, ut sit exorata a tergo Fortuna gloriae carnifex.*

Il ajoute :

Et pourtant ne sont-ils pas préservés par le dieu Fascinus, protecteur non seulement des enfants, mais aussi des généraux <vainqueurs>, divinité dont le culte est confié aux Vestales avec d'autres rites de la religion romaine, et qui est suspendue sous le char des triomphateurs en guise de médecin les défendant du mauvais œil, tandis qu'une voix chargée d'une semblable protection leur ordonne de se retourner afin de conjurer derrière eux la Fortune, ce bourreau de la gloire.

Le texte est malheureusement corrompu mais permet tout de même d'en tirer des informations. Le premier élément mentionné par Pline dans ce passage est l'existence de ce dieu Fascinus protégeant du mauvais œil. Le dieu lui-même n'est, à ma connaissance, mentionné par aucune autre source, ce qui rend difficile de compléter les quelques informations données par le naturaliste. Une discussion plus approfondie de cette divinité dépasserait de toute façon le but de cet article, où je voudrais me concentrer sur les amulettes. Je retiendrai seulement que ce passage indique l'existence d'une effigie du dieu attachée sous le char du triomphateur et suppose que sa forme devait être phallique sur la base, non seulement du nom du dieu [28] mais aussi des découvertes, dans les camps militaires romains et la tombe d'un aurore à Besançon, d'amulettes phalliques gravées dans du bois de cerf [29]. Ces témoignages archéologiques confirment le récit de Pline et l'existence de *fascina* faits pour être suspendus sous les attelages militaires et par extension ceux des jeux [30].

Le naturaliste mentionnant spécifiquement deux catégories de personnes nécessitant la protection du dieu : les enfants et les généraux triomphants, on doit envisager que ces catégories avaient besoin, plus que tout autre, — en raison de l'attrait particulier qu'elles suscitaient pour le mauvais œil —, de la protection d'un *fascinum*. Cette information semble corroborée par d'autres sources littéraires. De nombreux auteurs signalent que les enfants sont particulièrement sensibles à la fascination [31]. À ceux-ci

s'ajoute le commentaire de Varron dans son ouvrage *De la langue latine*, sous l'entrée dédiée à l'étymologie du terme *obscaenum* (« de mauvais augure » ou « indécemment »). Selon Varron, le mot désignerait quelque chose d'honteux qu'on ne pourrait dire qu'au théâtre, c'est-à-dire sur la *scaena*, sous peine de devenir, justement, obscène [32]. Varron voit un lien entre cette étymologie et des objets « un peu honteux », *turpicula*, accrochés aux cous des enfants pour les protéger [33]. Ces pendentifs étaient baptisés *scaevola*, terme qui autrement se retrouve seulement dans le *cognomen* de Mucius Scaeuola [34]. Ce mot dériverait de *bona scaeuia*, un bon présage, puisque les augures venant de la gauche [35] étaient considérés comme positifs, explique Varron [36]. On comprend ainsi que ce nom, dans l'interprétation de Varron, fait référence aux qualités protectrices des amulettes, dont malheureusement le philosophe ne décrit pas la forme. A. Whitmore note toutefois que les formules utilisées par Varron, *ab eo* et l'utilisation de *turpicula* après *turpis*, connectent aussi ces amulettes à *obscaenum* et aux choses honteuses dites sur scène. Il se pourrait, suggère prudemment l'archéologue, que Varron parle ici de *fascina* en faisant référence aux phallus sous la forme de postiches, portés sur scène par les acteurs [37], usage dont cependant il ne propose aucun développement [38]. Si A. Whitmore a raison, Varron pourrait faire allusion ici à des pendentifs à porter autour du cou ayant une fonction protectrice. Cette supposition, lue en parallèle au passage de Pline, pourrait confirmer l'hypothèse selon laquelle les amulettes seraient particulièrement adaptées aux enfants : ceux-ci étaient en effet plus sujets à divers maux et à une mort précoce que l'on essayait de contrer par le port de protections contre la fascination, c'est à dire des *fascina*.

Plutarque, enfin, dédie un long chapitre à la question de la fascination dans ses *Propos de table* [39]. Dans le chapitre 7 du cinquième livre, le philosophe présente un dialogue dans lequel son personnage défend la réalité des fascinations contre le scepticisme des autres convives. Plutarque ne mentionne pas de protections phalliques, mais écrit à propos des amulettes :

[28] WHITMORE 2017, p. 49.

[29] Au sujet des amulettes en bois de cerf et de leurs lieux de découvertes voir FEUGÈRE & PRÉVOT 2005 ; voir aussi ALONSO 2007.

[30] WHITMORE 2018, p. 22.

[31] Perse, *Les Satires*, II, 31-34 ; Pline, *Histoire Naturelle*, VII, 2, 16 ; XXVIII, 7, 39 ; Plutarque, *Propos de table*, V, 7 ; Lactance, *Des institutions divines*, I, 20 ; Servius, *Sur les Bucoliques de Virgile*, IV, 19.

[32] Cette étymologie n'est pas retenue par les philologues modernes. ERNOUT, MEILLET 1979, p. 456 ainsi que DE VAAN 2008, p. 422 précisent que ce terme a

son origine dans la langue augurale, où il désigne des mauvais présages et est probablement à mettre en lien avec l'adjectif *scaevus*.

[33] Varron, *De la langue latine*, 7, 96-97.

[34] WHITMORE 2017, p. 49.

[35] *Scaeuia*, i. e. *sinistra*.

[36] Varron, *De la langue latine*, 7, 96-97 ; ERNOUT 2009, p. 597-598.

[37] Au sujet de ces postiches, voir Aristophane, *Les Nuées*, 537-544.

[38] WHITMORE 2017, p. 49.

[39] Plutarque, *Propos de table*, V, 7.



Fig. 1 : Ensemble de pendentifs figures et phallus, trouvés dans une tombe d'enfant à Catterick (North Yorkshire, UK), York Museums Trust (yorkshire Museum) [CC BY-SA 4.0], Accession number YORYM:1980.54.9464.1-6.

C'est bien la raison pour laquelle les diverses amulettes, comme on les appelle, passent pour servir de protection contre cette sorte de malveillance : leur aspect étrange attire le regard du fascinateur et l'empêche ainsi de se fixer sur sa victime [40].

Plutarque est le seul auteur à proposer une explication du fonctionnement des objets protégeant de la fascination (προβασκανίων). S'il est impossible de dire avec certitude si ce passage peut également concerner les *fascina*, il paraît tout de même difficile d'ignorer ici un discours émiqque sur le pouvoir protecteur des amulettes apotropaïques. L'auteur met en évidence l'apparence insolite (ἄτοπιαν) de ces objets qui détournerait le regard jaloux du fascinateur de sa cible véritable. Une relation visuelle entre le fascinateur et la protection semble donc essentielle à son fonctionnement.

Ce petit tour d'horizon littéraire nous a permis d'isoler un certain nombre d'informations sur les *fascina* : ce terme désigne un sexe masculin artificiel ou anormal, impuissant ou disproportionné. Les textes montrent également l'existence d'un lien évident entre les représentations phalliques et les protections contre le mauvais œil. On y découvre que ces représentations phalliques pouvaient être incorporées dans des rites publics, et pas seulement portées à titre personnel dans le cadre d'une pratique marginale. On comprend d'ailleurs qu'elles pouvaient prendre diverses formes : portées autour du cou comme pendentif, mais aussi accrochées à un harnachement ou à un char. Les textes de Plinie et Varron montrent aussi

qu'il est possible que les *fascina* aient été particulièrement destinés à une catégorie spécifique de la population : les enfants. Enfin, la lecture de Plutarque indique que l'aspect de l'amulette, et la possibilité de la voir, sont des éléments essentiels dans la protection contre le mauvais œil.

## INTERPRÉTER LES SOURCES ARCHÉOLOGIQUES

L'analyse d'objets représentant des sexes masculins, indépendants d'un corps quelconque, humain ou animal, que les chercheurs ont identifiés comme étant des *fascina* [41], permettra de confirmer certains éléments déjà identifiés lors de notre lecture des sources littéraires, et pourra également apporter des éléments nouveaux à notre recherche.

Lister de façon extensive un corpus de pièces archéologiques pouvant être comprises comme des *fascina* est un travail beaucoup trop important pour être abordé dans cette recherche. Face à une pièce archéologique à caractère sexuel, il est impossible, pour nous modernes, de connaître avec certitude l'objectif que visait l'artisan en la créant. Une même représentation pourrait avoir une fonction humoristique, ou érotique, plutôt qu'une visée apotropaïque [42]. Il est donc raisonnable de commencer par écarter de notre corpus les représentations de scènes sexuelles – pour lesquelles il est trop difficile de déterminer si elles avaient également une fonction protectrice [43] – et les représentations phalliques trouvées dans des sanctuaires et censées être des *ex-voto* médicaux [44].

[40] Plutarque, *Propos de table*, V, 7.

[41] PARKER 2018, p. 59 ; WHITMORE 2017, p. 47-48 et 2018, p. 17 et p. 21.

[42] BLONDELL & BOEHRINGER 2018, p. 4 ; JOHNS 1982,

p. 70 et p. 75.

[43] JOHNS 1982, p. 75 et p. 117.

[44] JOHNS 1982, p. 57-59 ; MENGUS 2018, p. 30-32.



Fig. 2 : *Tintinabulum* représentant un Mercure ityphallique. Son pétase supporte également quatre phallus. Cabinet Secret du Musée Archéologique National de Naples, inv. 27854, © Marie-Lan Nguyen / Wikimedia Commons / CC-BY 2.5.

Cela fait, il demeure une très grande variété d'objets et de supports affichant l'image d'un phallus et pouvant être classés comme des *fascina* : pendentifs [45], pendeloques de harnachement [46], *tintinabula* [47] – c'est-à-dire des carillons éoliens –, gravures [48], mais également fresques, mosaïques [49], bijoux, statuettes, vaisselles et lampes [50]. La plupart, notamment les pendentifs, représentent un simple phallus, détaché de tout corps [51]. Certaines amulettes, présentent des biphallus ou des triphallus, probablement pour accroître leur efficacité [52]. Il faut comprendre de la même manière les combinaisons associant au phallus un autre symbole apotropaïque [53]. Les pendentifs de Catterick [54] (fig. 1), par exemple, présentent un

modèle particulièrement courant : la « figue et phallus », associant au sexe en érection une *mano fica*. Ce poing enserrant le pouce est un geste apotropaïque qui protège celui qui l'accomplit. « L'œil attaqué de toutes parts » est une composition particulièrement complexe qu'on retrouve souvent parmi les *fascina* gravés [55]. Elle montre le phallus attaquant le mauvais œil à côté de toutes sortes d'armes et d'animaux menaçants. Les *phalli* zoomorphes sont courants eux aussi, affublant le pénis de pattes ou d'ailes. Ils sont surtout la forme de *tintinabula* qui comptent aussi de nombreux personnages ityphalliques [56]. Parmi ces êtres aux sexes disproportionnés, se trouve notamment le Mercure multi-phallique de Pompéi [57] (fig. 2). Il faut encore mentionner un dernier élément qui mérite une brève explication. A. Parker a démontré de façon très convaincante que les gravures phalliques sont inscrites en des lieux liminaux, de passages récurrents, et qu'au sein des maisons, elles peuvent signaler des limites mineures, comme une porte [58]. Il a également noté que les *tintinabula* devaient occuper des espaces similaires dans la maison : portes, fenêtres, jardins [59]. Or, il se trouve que les maisons voient souvent une divinité phallique, chargée de protéger la demeure, occuper ces mêmes espaces : Priape. Au vu de ces similarités, il est raisonnable de considérer les différentes représentations de Priape, la fresque de la maison des Vettii [60] (fig. 3) par exemple, comme des *fascina*.

## LES UTILISATEURS DE *FASCINA*

Les trouvailles archéologiques révèlent ainsi une variété de formes des *fascina* plus importante que ce que nos sources littéraires laissaient présager. Il est à déplorer que ces objets, petits pour la plupart, ne disposent bien souvent pas d'un contexte archéologique documenté. Beaucoup de ces amulettes proviennent de collections privées et de contextes archéologiques difficilement identifiables. D'autres ont pu être trouvées à une période où l'on n'a pas pris la peine de les référencer correctement, soit par dédain pour leur nature, soit par l'absence d'une méthodologie de fouilles rigoureuse [61]. Pour autant, A. Whitmore

[45] WHITMORE 2017.

[46] WHITMORE 2018.

[47] PARKER 2018.

[48] PARKER 2017.

[49] CLARKE 1996.

[50] De manière générale, voir JOHNS 1982 et MENGUS 2018.

[51] PARKER 2018, p. 60 ; WHITMORE 2017, p. 55 et 2018, p. 24.

[52] PARKER 2018, p. 60 ; WHITMORE 2018, p. 24.

[53] DASEN 2015, p. 189-190 ; MENGUS 2018, p. 44-45 ; WHITMORE 2018, p. 24.

[54] PARKER 2015, p. 136.

[55] MENGUS 2018, p. 37 ; PARKER 2018, p. 59.

[56] PARKER 2018, p. 57.

[57] JOHNS 1988, p. 55.

[58] PARKER 2017, p. 118-119 et p. 124-128 ; Voir aussi MENGUS 2018, p. 40-41.

[59] JOHNS 1982, p. 67 ; PARKER 2018, p. 65.

[60] JOHNS 1988, p. 52.

[61] JOHNS 1982, p. 31-33, p. 35 et p. 75 ; PARKER 2018, p. 62 ; WHITMORE 2018, p. 23.

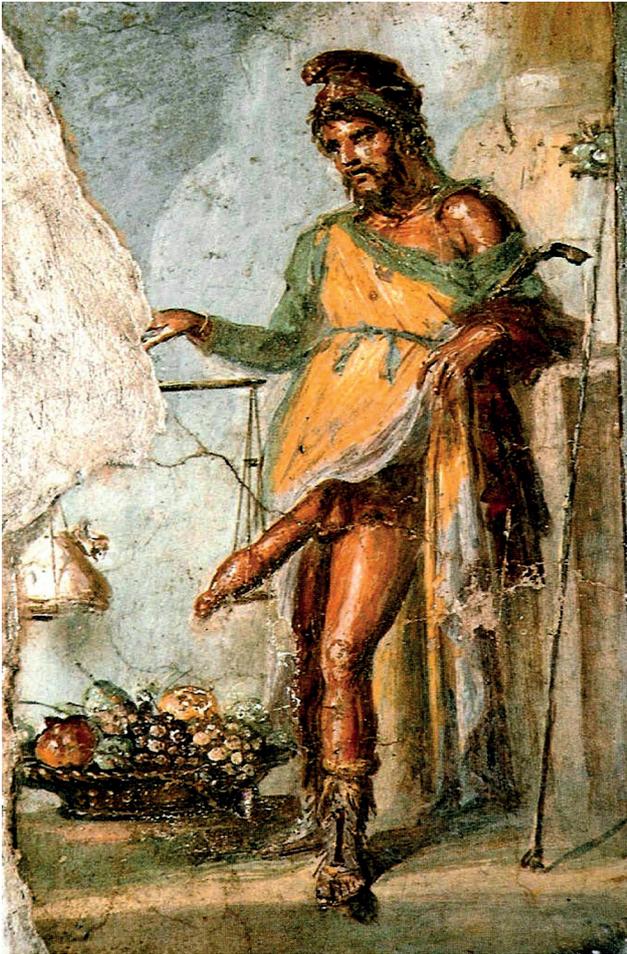


Fig. 3 : Fresque de Pompéi figurée à l'entrée de la maison des Vettii représentant un Priape. Il soupèse son sexe sur une balance dont l'autre assiette supporte une bourse. Une corbeille de fruits est posée à ses pieds. Wikimedia Commons, "Fresco of Priapus, Casa dei Vettii, Pompeii." Photo Andargor / Image du domaine publique / Wikimedia Commons / CC0 1.0.

et A. Parker n'ont pas renoncé à présenter l'analyse des *fascina* en s'attachant à prendre en compte, lorsqu'il existe, le contexte archéologique exploitable. Les deux chercheurs ont ainsi pu démontrer que les *fascina* étaient associés à certains êtres et objets.

En s'intéressant aux pendentifs phalliques retrouvés en contexte funéraire, A. Whitmore a recensé dix-sept exemplaires de *fascina* provenant de tombes dans l'ouest de l'Empire romain. Sur les dix-sept sépultures analysées, treize sont attribuées à des enfants de moins de 10 ans. Cette information semble confirmer ce que nous avons déjà déduit des textes de Pline et de Varron, c'est-à-dire que les protections phalliques sont associées de préférence aux enfants [62]. L'autre information relatée par Pline, à savoir que le dieu Fascinus protège le général triomphant, ne trouve par contre pas de confirmation dans l'étude d'A. Whitmore, puisque les adultes ne semblent pas spécialement associés à ce genre d'amulettes [63]. Le reste du corpus est constitué de quelques bijoux à décorations phalliques, visiblement destinés à des femmes, ainsi que, dans l'est de l'Empire, de quelques tombes de femmes contenant des pendentifs [64]. Toutefois, même les artefacts retrouvés avec les soldats morts dans une embuscade à Oberesch ou avec les victimes du Vésuve à Herculaneum semblent indiquer que les personnes adultes, hommes et femmes, ne portaient pas de *fascina* [65].

Lorsqu'il mentionne le triomphe, Pline décrit le dieu Fascinus suspendu sous le char triomphal [66], comme nous l'avons vu. Or, aucune amulette phallique n'a pas non plus été retrouvée associée avec un attelage, précise A. Whitmore. En revanche, les chevaux semblent avoir été considérés comme une cible courante du mauvais œil [67]. Ces animaux étaient précieux et nécessitaient une protection. En effet, nombreuses pendeloques de harnachement ont été retrouvées, dont deux au moins étaient en association claire avec des équidés et plusieurs autres avec des harnais pour chevaux [68]. Contrairement à ce qu'on peut lire chez Pline, l'archéologie démontre que ce n'était pas le char qui devait être protégé, mais plutôt le cheval. Cependant, A. Whitmore suppose que les pendeloques accrochées aux harnais des chevaux puissent avoir aussi protégé leurs cavaliers, qui dépendaient du bien-être de la monture [69]. Les *tintinabulla* et les gravures phalliques pourraient aussi, selon elle, avoir fournis une protection « indirecte » [70].

[62] WHITMORE 2017, p. 50-51.

[63] WHITMORE 2017, p. 52.

[64] WHITMORE 2017, p. 52 ; 2018, p. 21.

[65] WHITMORE 2018, p. 22.

[66] Pline, *Histoire Naturelle*, XXVIII, 7, 39.

[67] Aulu-Gelle, *Nuits Attiques*, IX, 4, 7 ; CHG II. M979 ; O. Flor. 15 ; O. Flor. 18 ; WHITMORE 2018, p. 24. Voir aussi la défexion contre le cocher Euchérios (AUDOLLENT 1904, n° 187) : « Je vous conjure, messagers sacrés et noms sacrés, aidez de toutes vos forces cette ligature et liez, attachez, entravez, tuez, renversez, arrêtez, faites mourir, tuez, fracassez le cocher Euchérios et tous ses chevaux demain, sur l'hippodrome de Rome : qu'il sorte mal des barrières, qu'il ne lutte pas avec fougue, qu'il ne dépasse pas, qu'il ne serre pas, qu'il ne remporte pas

la victoire, qu'il tourne mal, qu'il n'obtienne pas de prix, qu'il ne serre pas, qu'il ne remporte pas la victoire, qu'il ne suive pas pour dépasser ensuite, mais qu'il tombe, qu'il soit lié, fracassé, emporté par votre force, le matin à midi, immédiatement, immédiatement, vite, vite ! » trad. CHARVET & OZANAM 1994.

[68] WHITMORE 2018, p. 22-23.

[69] Cela ressort de la tombe de l'« aurige » de Besançon qui a livré deux médaillons en bois de cerfs parmi des perles et des dents de sangliers, qu'É. Alonso interprète comme ayant eu un rôle protecteur pour l'homme et son attelage (ALONSO 2006, p. 214). Concernant l'association de ce type d'amulettes à des chevaux, voir FEUGÈRE & PRÉVOT 2008, p. 235.

[70] WHITMORE 2018, p. 24.

Enfin, les *fascina* gravés et les *tintinabulla* semblent garder les maisons, les ponts, les murs de délimitation, les coins de rues [71]. Les formules comme celle inscrite sur une plaque de travertin de Pompéi [72] (fig. 4), *hic habitat felicitas*, défient le fascinateur de mettre à mal la prospérité de la demeure : elles renforcent le pouvoir protecteur de l'image du phallus [73].

## À LA VUE DE TOUS

Les inscriptions apotropaiques retrouvées dans les bains romains semblent bien confirmer l'hypothèse que ces amulettes, qui protègent du mauvais œil à la fois le lieu et les œuvres d'art qu'il contenait – menacés en raison de leur luxe ou de leur beauté –, protégeaient en même temps aussi leurs utilisateurs [74]. Pour autant, note A. Parker, il n'y a pas réellement d'indices suggérant qu'il y ait eu une quelconque interaction avec ces *fascina* gravés. On ne peut pas supposer par exemple des rites accomplis par les utilisateurs, qui auraient effleuré l'image pour l'activer ou créer un lien direct. Il nous faut donc envisager les interactions entre les passants et ces inscriptions comme passives, visuelles [75]. Or, de manière générale, on retrouve ces décors architecturaux à figuration phallique non pas dissimulés dans des lieux privés mais en évidence sur des bâtiments ou des éléments architecturaux exposés à la vue du public : murs, portes d'entrée, fenêtres, commerces, entrepôts, bains publics [76]. Ils étaient donc placés aux mêmes endroits que les carillons éoliens, c'est-à-dire aux portes, aux fenêtres, dans les jardins, dans des endroits où ils étaient forcément visibles [77], qui grâce à leurs clochettes devaient d'autant plus attirer le regard sur leur figure centrale.

Les ornements personnels et les pendeloques de harnachement ne devaient pas être plus discrets. Les pendeloques, qui sont des pièces de décorations assez grandes, étaient certainement agitées par les mouvements du cheval. Certaines étaient même agrémentées de clochettes ou de pendants foliacés dont les tintements, à l'instar des *tintinabulla*, devaient attirer l'attention. Les pendentifs pouvaient en revanche avoir été portés sous la tunique, afin d'être dissimulés, mais plusieurs éléments poussent à écarter cette possibilité.



Fig. 4 : Relief en travertin avec phallus et inscription « hic habitat felicitas », provenant de la boulangerie de l'îlot de la Casa de Pansa, Pompéi. Musée Archéologique National de Naples, inv. 27741 (photo A. Pollini).

Certains présentent un sexe qui se projette de la poitrine du porteur, permettant dans certains cas à l'amulette de bouger et de se déployer dans les trois dimensions [78]. De plus, d'autres bijoux phalliques, comme les boucles d'oreilles, ne pouvaient pas être dissimulés. Ainsi, même les pendentifs ne semblent pas avoir été destinés à être portés discrètement.

## L'IMAGE DU PHALLUS

Les *fascina* semblent donc avoir été conçus pour attirer l'œil et donc l'attention. Pour autant, ni A. Whitmore ni A. Parker ne se sont attachés à réellement décrire quelle image du phallus ces amulettes donnent à voir. Il existe une très grande variété de types parmi les pendentifs phalliques, certains étant flaccides, la plupart ityphalliques [79]. Les amulettes ityphalliques semblent pourtant, par leur prépondérance, avoir eu un succès plus important. Dans les « scènes » des *fascina* sculptés [80] – c'est-à-dire les reliefs associant le phallus à d'autres objets ou personnages –, on retrouve régulièrement des représentations du sexe masculin éjaculant en direction du mauvais œil. Cette mise en scène laisse penser que cet état d'érection pourrait être important pour la compréhension de la fonction protectrice des *fascina* [81], tout comme l'association des amulettes phalliques avec le dieu Priape [82]. Comme c'est le cas pour ce dernier, ces sexes ne seraient pas seulement en érection, mais aussi disproportionnés. Nombreux personnages aux sexes démesurés sont en effet dépeints sur les *fascina* : il suffit de penser au Mercure du *tintinabulum* de Pompéi [83] (fig. 2) ou aux *Aethiopes* des bains thermaux [84].

[71] PARKER 2017, p. 118-119 ; WHITMORE 2018, p. 24.

[72] JOHNS 1988, p. 65.

[73] JOHNS 1982, p. 64.

[74] DUNBABIN 1989, p. 33-35.

[75] PARKER 2017, p. 119.

[76] CLARKE 1996, p. 185 ; DUNBABIN 1989, p. 38 ; JOHNS 1982, p. 64 ; MENGUS 2018, p. 40-41 ; PARKER 2017, p. 118-119.

[77] PARKER 2018, p. 65.

[78] WHITMORE 2017, p. 55-56.

[79] PARKER 2018, p. 60.

[80] PARKER 2017, p. 121.

[81] WHITMORE 2017, p. 58-59.

[82] JOHNS 1982, p. 51-52 ; PARKER 2018, p. 65 ; SWIFT 2009, p. 41.

[83] JOHNS 1988, p. 55.

[84] CLARKE 1996, p. 193.

Les *fascina* représenteraient donc préférentiellement un sexe de grande taille et en érection, ou plus précisément « en action », puisqu'il est saisi pendant son éjaculation sur le mauvais œil. Les objets et les décorations figurant le modèle de « l'œil attaqué de toutes parts » sont emblématiques de cette action [85]. On y voit que le phallus, placé aux côtés d'armes et d'animaux inquiétants, est représenté agissant de façon agressive. Cette menace, cette action violente, se retrouve dans les *Priapées*, ces poèmes dédiés à Priape, où le dieu menace de viol, souvent oral ou anal, celui qui oserait s'en prendre au jardin [86]. En ce qui concerne les *fascina*, je ferai l'hypothèse suivante : si l'on estime que les figures de Priape au sein des maisons étaient comparables aux amulettes phalliques, on peut suggérer que les amulettes phalliques menacent physiquement le fascinateur comme Priape menace les voleurs.

Enfin, l'archéologie permet de confirmer et de préciser les informations que nous avons déjà pu retirer de l'étude des passages littéraires. Les amulettes phalliques pouvaient visiblement prendre des formes très variées et étaient portées ou installées pour protéger principalement les enfants, les chevaux et les bâtiments et peut-être aussi les femmes [87]. Ces objets étaient tous portés ostensiblement ou affichés au grand jour, où ils présentaient aux spectateurs l'image d'un sexe masculin en érection, disproportionné et menaçant.

## LA VIRILITÉ ET L'OBSCÉNITÉ

L'analyse des documents littéraires et archéologiques concernant les *fascina* nous ont permis d'atteindre, dans une moindre mesure, l'objectif que nous nous étions fixés, c'est-à-dire de saisir comment les Romains voyaient le fonctionnement des *fascina* et l'importance qu'ils attribuaient à l'image du phallus.

Les chercheurs modernes proposent trois pistes pour expliquer le pouvoir protecteur des *fascina*. Selon D. Levi, l'imagerie phallique provoque chez le spectateur un rire capable de chasser l'influence du mauvais œil [88]. C. Johns explique l'efficacité des *fascina* par le pouvoir protecteur de « dieux de la

fertilité » que les amulettes phalliques incarnent [89]. Enfin, l'hypothèse d'A. Withmore est la plus crédible à mon sens puisqu'elle se fonde sur une idée déjà présente dans l'Antiquité [90]. Elle reprend en effet l'explication donnée par Plutarque dans le passage que nous avons mentionné plus haut, selon laquelle l'amulette phallique, par son aspect étrange, détourne le regard du fascinateur de sa cible pour l'attirer vers elle, comme un paratonnerre [91].

Cependant, aucune de ces théories ne se concentre sur le choix du phallus comme image apotropaïque. Image dont l'importance est pourtant telle qu'elle justifie un glissement sémantique qui voit le nom *fascinum* désigner à la fois la fascination, l'objet qui en protège et le sexe masculin. Chacune de ces explications pourrait s'appliquer à une amulette qui n'a pas la forme d'un phallus. Dans l'espoir de proposer un modèle qui prenne en compte l'importance de cet aspect des *fascina*, il nous faut donc replacer chacune des caractéristiques de ces amulettes – ityphallisme, disproportions, violence priapique – dans les modèles de conceptions du genre et du corps masculin propres à la culture romaine.

Dans *L'érotisme masculin dans la Rome antique*, F. Dupont et T. Eloi suggèrent que ces sexes disproportionnés, en érection permanente, renvoyaient à des conceptions romaines très précises du corps « bien fait », ou plutôt à la transgression de ces conceptions. Leurs arguments se fondent sur la définition de l'obscénité donnée par Cicéron dans son traité *Des devoirs* : l'obscénité c'est dire ou montrer ce qu'il faudrait taire ou cacher [92].

Le citoyen romain est un homme libre, expliquent les deux chercheurs, membre à part entière de la cité, société minimale en dehors de laquelle il ne peut être humain. Or, la nécessité permanente de faire partie de cette société le soumet au jugement de la communauté qui va déterminer en tout temps si la conduite du Romain correspond à celle d'un homme libre, c'est-à-dire d'un citoyen, d'un digne membre de la cité. Ce jugement se portera sur tous les aspects de la vie qui ne sont pas régis par la loi, y compris la sexualité [93]. La *uirtus*, que F. Dupont et T. Eloi qualifient de « renommée de masculinité du Romain », est

[85] Voir par exemple cette pierre de Leptis Magna représentant un phallus zoomorphe et un scorpion attaquant le mauvais œil : PARKER 2017, p. 118.

[86] Sur les *carmina priapea*, voir GOLDBERG, 1992 ; BIANCHINI, 2001. Ces réflexions s'inspirent de *Les jeux de Priape* 35.

[87] Les mises au jour de sépultures grecques et romaines ont mis en évidence l'étroite association des amulettes aux enfants et aux femmes. Voir par exemple

DASEN 2003, p. 278 qui met en évidence le danger encouru lors de la grossesse.

[88] LEVI 1941, p. 224-225.

[89] JOHNS 1982, p. 62.

[90] WHITMORE 2018, p. 25-26.

[91] Plutarque, *Propos de tables*, V, 7, 3.

[92] Cicéron, *Des devoirs*, I, 35, 127 ; DUPONT & ELOI 2001, p. 153.

[93] DUPONT & ELOI 2001, p. 85.

la base sur laquelle le citoyen sera jugé, or il s'avère que le *pudor*, l'honneur physique, en est une vertu importante. Le Romain n'est pour autant pas critiqué uniquement sur sa conduite sexuelle, c'est toute une série de pratiques qui contreviennent à cette norme de la masculinité : ivresse, débauche, excentricité vestimentaire et gestuelle, prostitution. Autant de signes d'une dépravation morale qui disqualifieraient un membre de l'élite comme candidat acceptable aux charges du pouvoir [94]. La *mollitia*, la « mollesse » que les auteurs estiment trop souvent interprétée à tort comme de « l'homosexualité passive », est en fait le manque de cette masculinité sociale, ou en tout cas une non-conformation à l'expression codifiée de cette masculinité, à la *uirtus* [95]. Pour conserver sa *uirtus* intacte, il faut donc en respecter les codes. F. Dupont et T. Eloi pointent qu'à Rome le citoyen est d'abord jugé sur son corps, ce qu'on voit en premier de lui. Le corps romain est donc soumis à un code précis et complexe de gestes, attitudes, tenues qui sont honorables ou déshonorants. Un quelconque écart à cette norme trahirait « l'efféminé », non pas au sens de l'homme qui adopte un comportement féminin mais de celui qui manque de masculinité, de *uirtus* [96].

À Rome, le corps reflète les mœurs d'un homme [97] et un sexe énorme trahit la sexualité excessive de son propriétaire [98]. Asservi à ses désirs, celui-ci n'est donc plus un citoyen, c'est-à-dire un homme libre faisant preuve de *uirtus*, mais un *mollis*, un mou, faible face aux plaisirs et aux douleurs [99]. Comment comprendre alors les menaces de viol proférées par les auteurs romains ou par Priape dans les *Priapées* [100] ? Réellement perpétré, cet acte de violence dégraderait les deux personnes impliquées. Celui qui le commet prendrait le risque de devenir un de ces êtres hypersexuels, accusés de ne pouvoir résister à leurs pulsions. Celui qui le subit serait asservi au désir de l'autre, et donc privé de la liberté qui fait de lui un citoyen.

F. Dupont et T. Eloi expliquent très clairement ce paradoxe : la virilité « prouvée » par cette violence sexuelle ne peut l'être que tant qu'elle demeure symbolique, c'est-à-dire littéraire ou imagée. L'homme viril est celui qui est capable de menacer son adversaire, grâce à l'invective obscène, pas celui qui commet le

viol. Deux mécaniques seraient à l'œuvre dans cette « guerre des obscénités », qui rendraient les insultes véritablement efficaces et dangereuses pour la réputation d'un homme. Les deux chercheurs détaillent la première en s'appuyant sur une hypothèse de J. Svenbro : l'écriture est en fait un acte de domination de l'auteur qui place de force dans la bouche du lecteur soumis – rappelons que la lecture se faisait toujours à haute voix – les mots de l'auteur. Pour la seconde, ils rappellent le passage de Cicéron [101], selon lequel l'obscénité est avant tout dans le dire. L'efficacité de l'agression obscène ne peut pas être dans l'acte, car tout geste sexué effectué en public dégrade celui qui le commet. Au contraire, en sexualisant verbalement le corps de celui qu'il insulte, en le rendant obscène, l'auteur de l'invective devient une véritable menace pour la masculinité d'un citoyen en le condamnant à l'opprobre public, sans porter atteinte à son propre *pudor*, son intégrité physique. Pour se préserver, l'homme insulté est obligé de contre-attaquer : l'agression verbale est le signe d'une masculinité qui s'impose [102]. L'*irrumatio*, le viol de la bouche, est par ailleurs la pire menace sexuelle que l'on peut préférer [103]. Elle menace les hommes adultes et libres parce qu'elle attaque la bouche, organe qui identifie le citoyen idéal, l'orateur [104]. Elle la dégrade en la sexualisant, dégradant par là même la parole de l'homme qui est rendu indigne de son statut de citoyen [105]. Elle fait ainsi taire, ou en tout cas rend inefficace la parole de celui qui en est victime. Cet effet de l'*irrumatio* la rend indissociable de la poésie obscène parce que cette dernière fonctionne en réalité de la même manière. Le poète, en donnant à lire des obscénités, les installe de force dans la bouche du lecteur qui dit des obscénités malgré lui ou bien qui, refusant de lire, se voit réduit au silence [106].

[94] DUPONT & ELOI 2001, p. 87.

[95] DUPONT & ELOI 2001, p. 89.

[96] DUPONT & ELOI 2001, p. 88-89.

[97] DUPONT & ELOI 2001, p. 88-89.

[98] DUPONT & ELOI 2001, p. 179-180.

[99] DUPONT & ELOI 2001, p. 91.

[100] DUPONT & ELOI 2001, p. 161-162.

[101] Cicéron, *Des devoirs*, I, 35, 127.

[102] DUPONT & ELOI 2001, p. 163-164.

[103] DUPONT & ELOI 2001, p. 164.

[104] DUPONT & ELOI 2001, p. 164-165.

[105] Pour un exemple de la hiérarchie des paroles romaines, voir Martial, *Epigrammes*, IX, 27.

[106] DUPONT & ELOI 2001, p. 172-173.

## CONCLUSION

En suivant les analyses de F. Dupont et T. Eloi, il est possible d'affirmer que les *fascina* faisaient partie pour les Romains des objets obscènes. Conçus pour être vus, ils exposaient au grand jour un sexe masculin qui aurait dû être dissimulé. Nous avons vu que ces sexes affichés étaient non seulement en érection mais aussi disproportionnés. Les Priapes, *Aethiopes* [107] et autres personnages disproportionnés tels que les nains [108] représentés sur les fresques ou les mosaïques affichent tous une macrophallie caractéristique du corps obscène du *mollis* trop enclin à l'acte sexuel. Cet acte agressif, violent, menace le mauvais œil comme nous l'avons interprété à partir de la figure de « l'œil attaqué de toutes parts ». J'aimerais en conséquence émettre l'hypothèse qu'il existe un rapport de force, similaire à celui qui se joue dans la lecture de l'invective obscène, entre celui qui donne à voir un phallus qu'il arbore sur lui ou sa maison et la personne qui voit ce phallus. Le *fascinum* serait le pendant graphique de la poésie obscène : le mauvais œil, comme la bouche de celui qui est insulté, est sexualisé, dégradé, et donc rendu inopérant. Le fascinateur confronté au *fascinum*, comme le lecteur à la poésie obscène, se retrouve face à un choix : soit il regarde le *fascinum* qui fera de son mauvais œil un organe sexuel incapable de faire du mal, en tant que victime passive de ce viol visuel, soit il détourne le regard et, incapable de poser son œil sur une victime, il est neutralisé et incapable de faire du mal.

On comprend dès lors le choix des figures représentées sur les *fascina* à personnages : il s'agit à chaque fois d'êtres chez qui cette macrophallie n'étonnera pas, qu'ils soient des dieux, comme Priape, ou des gens s'écartant déjà des normes de beauté romaines, comme les *Aethiopes* [109]. Représentés, ils pourraient par ailleurs rappeler à l'observateur que le sexe affiché sur le *fascinum* n'est pas celui de son propriétaire, préservant celui-ci de l'opprobre qu'attire un sexe démesuré, mais celui d'un modèle qui ne craint pas de perdre son *pudor*.

Ce commentaire m'amène à revenir sur une autre caractéristique des *fascina* : ceux-ci semblent avant tout destinés aux enfants, aux chevaux et aux constructions. Je pars de l'idée que le mécanisme de protection fonctionne comme dans la poésie obscène qui met

en scène un conflit basé sur la *uirtus*, dont seul celui capable de se défendre fait preuve. Un mécanisme comparable semble avoir eu lieu en ce qui concerne les *fascina*. Si les enfants nécessitent particulièrement leur protection, cela peut s'expliquer par le fait qu'ils n'ont pas encore acquis les réflexes culturels leur permettant de se prémunir du mauvais œil, comme le ferait un homme adulte, quand il crache [110], signe une *mano fica*, le *digitus infamis* (qui symbolise un phallus) ou répond par des formules adéquates. La protection des *fascina* peut également apporter le même bénéfice aux animaux et aux bâtiments, qui ne peuvent pas se défendre autrement. C'est donc à cause de son absence de virilité, que l'enfant – comme les femmes, les animaux, les champs, les bâtiments – serait le bénéficiaire principal de cette protection représentée par le *fascinum*.

Cette recherche arrivée à son terme, il est toutefois bon de rappeler qu'il ne faut pas s'arrêter à nos premières conclusions. A. Whitmore dans un de ses articles propose de comparer les *fascina* romains aux *palad khik* thaïs. En suivant son exemple, il est intéressant pour nous de montrer comment, même brève, une telle comparaison peut soulever des interrogations nouvelles à joindre au dossier des *fascina* ou nous permettre d'envisager certaines de nos informations sous un nouvel angle.

Les *palad khik* sont des amulettes phalliques thaïlandaises pouvant prendre diverses formes et tailles, notamment celle de pendentif à porter [111]. Elles sont majoritairement destinées aux jeunes garçons prépubères. Elles les protègent des préjudices physiques, comme les morsures d'animaux, et des mauvais esprits qui peuvent les rendre malades ou attaquer leurs parties génitales ou leur future virilité. Deux explications sont avancées à propos du fonctionnement de ces amulettes. Soit elles servent de leurre et deviennent la cible de l'attaque du mauvais esprit, soit, représentant un sexe d'adulte en érection, elles trompent l'esprit qui, prenant le jeune garçon pour un homme dans toute sa force, préférera ne pas s'en prendre à lui. A. Whitmore note que, si les jeunes garçons sont les premiers destinataires de ces pendentifs, on les trouve également sur des hommes et des femmes [112]. C'est la bénédiction d'un moine qui octroie le pouvoir aux *palad khik* plus que les inscriptions qui les ornent [113].

[107] CLARKE 1996, p. 193.

[108] MENGUS 2018, p. 37.

[109] CLARKE 1996, p. 192-193 et 2014, p. 525-526.

[110] Plinie, *Histoire Naturelle*, XXVIII, 35.

[111] WHITMORE 2018, p. 19.

[112] WHITMORE 2018, p. 20.

[113] WHITMORE 2018, p. 19-20 et p. 24-25.

La comparaison des *palad khik* aux *fascina* nous invite à réfléchir sur le recours à un rituel lors de la création de ces derniers. Cependant l'absence de ce type de précisions, même par le soldat Apsyrus, qui pourtant détaille le processus de fabrication des protections pour chevaux, ne permet pas d'aller plus loin [114]. Nous ne savons d'ailleurs pas si les *fascina* portaient des inscriptions. Bien que cela ne semble pas avoir été la norme, il reste possible que de telles inscriptions aient été peintes sur les objets. Si c'était le cas, elles n'ont toutefois pas survécu aux effets du temps. Les inscriptions de Netherby [115] et de Pompéi [116] (fig. 4), ainsi que l'amulette en craie du musée de Londres [117], pourraient témoigner d'une telle pratique. Je supposerai, malgré tout, au vu de la rareté de ces exemples, que ce ne sont pas ces inscriptions qui sont à l'origine de l'efficacité des *fascina* [118]. Elles pourraient en revanche l'avoir renforcée, au même titre que celles des amulettes thaïes et des gemmes magiques de l'époque romaine [119], comme le laisse entendre leur caractère souvent menaçant. Les inscriptions auraient ainsi agi comme la multiplication des images apotropaïques sur un même pendentif.

Les *palad khik* sont portées autour de la poitrine car elles sont considérées comme moyennement pures. Seules les amulettes les plus pures, comme celle représentant le Bouddha, sont portées autour du cou [120]. Or, en partant de l'observation des pendentifs phalliques romains, on a déduit que ceux-ci étaient portés autour du cou, de façon ostensible. A. Whitmore suggère que cette différence s'explique essentiellement par les menaces contre lesquelles doit agir l'amulette dans un contexte et dans l'autre. Les esprits mauvais et les agressions physiques contre lesquelles prémunissent le *palad khik* ne nécessitent pas que le pendentif soit vu. Au contraire, le mauvais œil, à l'origine duquel peut se trouver tout être humain, doit entrer en contact visuel avec le *fascinum* pour que celui-ci agisse [121]. J'ajouterai autre chose : au vu de la citation de Cicéron sur les *pudenda* [122], c'est le fait même que ces amulettes soient visibles qui les rend obscènes. Si, comme nous l'avons vu pour Rome et pour la Thaïlande, c'est cette obscénité qui les rend efficaces, afficher les *fascina* de façon ostentatoire semble bien avoir été une nécessité.

Nous avons vu que Plutarque expliquait l'efficacité des amulettes apotropaïques par leur apparence étrange (*ἀτοπίαν*) qui attire le regard du fascinateur et le détourne de sa cible [123], -proposition reprise et éprouvée par A. Whitmore [124] -, je suis d'avis que, bien que solide, ce modèle explicatif ne suffit pas à éclairer l'émergence d'une importante gamme d'amulettes à l'imagerie sexuelle. La fonction possible de « leurre » des *palad khik* pourrait, en revanche, mieux justifier la convocation d'une imagerie phallique. Ainsi, plutôt que de distraire le mauvais œil par une allure « étrange », comme le propose Plutarque, les *fascina* auraient servi, comme les *palad khik*, de cible de substitution : le mauvais œil aurait ainsi frappé ce sexe factice plutôt que celui du jeune garçon qui risquerait l'impuissance ou la stérilité. A. Whitmore envisage effectivement, bien qu'avec prudence, que les amulettes phalliques aient pu avoir pour fonction de protéger la fertilité des hommes [125]. On ne doit toutefois pas conclure que ce qui était spécifiquement visé par le mauvais œil à Rome était la virilité de l'enfant mais plutôt comprendre qu'il était question de sa force vitale. Les effets de la fascination s'étendaient en effet à la santé générale d'un individu [126]. À ce titre, ce modèle explicatif de « leurre » ne me paraît pas non plus complètement convaincant, mais cet exemple démontre l'importance d'un travail comparatiste pour faire émerger des pistes et interrogations nouvelles.

Cet exercice montre l'importance de mettre à l'épreuve les hypothèses soulevées dans ce travail, pour s'assurer qu'elles puissent servir de base pour une étude ultérieure sur les *fascina*. Pour cela, et par la suite pour enrichir le dossier en lui ouvrant de nouvelles perspectives, il serait intéressant de le travailler dans le cadre de recherches comparatistes, menées avec des spécialistes de dossiers semblables, comme les *palad khik* ici évoqués, ou pour un comparatisme plus ciblé sur les cultures antiques, le cas d'Iambe-Baubo [127] ou des hermès grecs [128]. Si mon travail a voulu suggérer quelques pistes de réflexion sur la signification du phallus dans ce type d'objets, il est toutefois nécessaire, pour avancer dans une compréhension plus fine de ces amulettes, de les étudier de manière détaillée pour clarifier davantage les contextes au niveau temporel, régional, social et de les mettre en lien avec des rites publics honorant des divinités phalliques. ■

[114] WHITMORE 2018, p. 25.

[115] *Roman Inscriptions of Britain*, RIB 983.

[116] JOHNS 1988, p. 65.

[117] *Museum of London*, MFI87[156]A<16>.

[118] WHITMORE 2018, p. 25.

[119] Pour le fonctionnement des gemmes magiques voir par exemple LANCELLOTTI 2001.

[120] WHITMORE 2018, p. 26.

[121] WHITMORE 2018, p. 26.

[122] Cicéron, *Des devoirs*, I, 35, 127.

[123] Plutarque, *Propos de table*, V, 7.

[124] WHITMORE 2018, p. 25-26.

[125] WHITMORE 2018, p. 27 où l'archéologue admet que « [...] fertility was not the primary function of phallic amulets ... ».

[126] Pline, *Histoire Naturelle*, VII, 2 ; Plutarque, *Propos de Table*, V, 7.

[127] OLENDER 1985.

[128] DEVAMBEZ 1968 ; JAILLARD 2001 ; PERIELLO, PIVOTEAU-DESCHODT & ZACHARI 2013.

---

## SOURCES ANTIQUES

- Appendix Vergiliana*, éd. et trad. REMO GIOMINI, Biblioteca di Studi Superiori, 1962, 2<sup>e</sup> éd. (1<sup>re</sup> éd. 1953), Firenze.
- Apuleius, *Apologia, Florida, De Deo Socratis*, éd. et trad. Christopher P. Jones, London, Cambridge Mass. (LCL), 2017.
- Aristophane, *Les Acharniens – Les Cavaliers – Les Nuées*, éd. Victor Coulou, Jean Irigoïn, trad. Hilaire van Daele, Paris, Les Belles Lettres, 2002.
- Cicero, *Tusculanae Disputationes*, trad. John Edward King, London, Cambridge Mass. (LCL), 1960.
- Cicero, *De Officiis*, trad. Walter Miller, London, Cambridge Mass. (LCL), 1961, (1<sup>re</sup> éd. 1913).
- Gellius, *Noctes Atticæ*, vol. II, éd. et trad. John Carew Rolfe, London, Cambridge Mass. (LCL), 1960 (1<sup>re</sup> éd. 1927).
- Gellius, *Noctes Atticæ*, vol. III, éd. et trad. John Carew Rolfe, London, Cambridge Mass. (LCL), 1961 (1927).
- Héliodore, *Les Éthiopiennes*, tome III, éd. Robert Mantle Rattenbury, Thomas Wallace Lumb, trad. Jean Maillon, Paris (CUF), 1960.
- Horace, *Odes and Epodes*, éd. et trad. Niall Rudd, London, Cambridge Mass. (LCL), 2004.
- Juvenal et Persius, trad. Susanna Morton Braund, London, Cambridge Mass. (LCL), 2004.
- Lactance, *Divinae institutiones*, livre I, texte et traduction par P. Monat, Paris (Editions du Cerf), 1986.
- Martial, *Epigrammata*, vol. II, éd. et trad. David Roy Shackleton Bailey, London, Cambridge Mass. (LCL), 1993.
- Martial, *Epigrammata*, vol. III, éd. et trad. David Roy Shackleton Bailey, London, Cambridge Mass. (LCL), 1993.
- Petronius, Seneca, et *Satyricon, Apocolocyntosis*, trad. Michael Heseltine et William Henry Denham Rouse, London, Cambridge Mass. (LCL), 1969<sup>2</sup> (first 1913, repr. 1987).
- Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, livre VII, éd. & trad. Robert Schilling, Paris, Les Belles Lettres, 2004.
- Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, livre XIII, éd. & trad. Alfred Ernout, Paris, Les Belles Lettres, 2002.
- Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, livre XXVIII, éd. & trad. Alfred Ernout, Paris, Les Belles Lettres, 2003.
- Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, livre XXXVII, éd. & trad. Eugène de Saint-Denis, Paris, Les Belles Lettres, 2003.
- Plutarque, *Moralia*, tome IX, *Propos de table*, livres IV-VI, texte établi et traduit par F. Fuhrmann, Paris (CUF), 1978.
- Pomponius Porphyrio, *Commentum in Horatium Flaccum*, recensuit A., HOLDER, Hildesheim, 1967.
- Servius, *Grammatici*, vol. III, *qui feruntur in Vergilii Bucolica et Georgica commentarii*, recensuit G., THILO, Hildesheim, 1961.
- Tertullianus, *Opera*, pars I, recensuit A. GERLO, Turnhout, 1954.
- Tertullianus, *Opera*, pars II, recensuit A. GERLO, Turnhout, 1954.
- Varro, *De lingua latina*, vol. I, books V-VII, with an English translation by R. G. Kent, LCL, London, Cambridge Mass., 1938 (repr. 1958).
- Virgil, *Ecloues, Georgics, Aeneid I-VI*, vol. I, with an English translation by H. Rushton Fairclough, LCL, London, Cambridge Mass., 1935 (repr. 1965).

---

## ABRÉVIATIONS

- CHG II** = *Corpus Hippiatricorum Graecorum, vol. II, Hippiatrica Parisina, Cantabrigiensia, Londinensia, Lugdunensia*, ediderunt E. ODER et C. HOPPE, 1927, Stuttgart.
- O. Flor.** = *The Florida Ostraka (O. Florida)*, translated by R. S. BAGNALL, 1976, Durham.
- P. Brem.** = *Die Bremer Papyri*, herausgegeben von U. WILCKEN, 1936, Berlin.
- RIB** = *Roman Inscriptions of Britain*.

---

## BIBLIOGRAPHIE

- ALONSO, Émilie, 2007**, « Les médaillons en bois de cerf de l'est et du centre-est de la Gaule romaine : étude d'après l'ensemble d'Alésia », *Revue archéologique de l'Est* 55, p. 197-223.
- AUDOLLENT, Auguste Marie Henri, 1904**, *Defixionum tabellae quotquot innotuerunt : tam in graecis orientis quam in totius occidentis partibus praeter atticas in corpore inscriptionum atticarum*, Paris.
- BAUDY, Gerhard, 1998**, s.v. « Apotropäische Riten », *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, 1, p. 656.
- BIANCHINI, Edoardo, 2001**, *Carmina Priapea*, Milano.
- BLONDELL, Ruby & BOEHRINGER, Sandra, 2018**, « Humour et érotisme dans l'Antiquité grecque et romaine. Introduction au dossier », *Archimède* 5, p. 1-6.
- BOËLS-JANSSEN, Nicole, 1993**, *La vie religieuse des matrones dans la Rome archaïque*, Roma.

- CLARKE, John, 1996**, « Hypersexual Black Men in Augustan Baths. Ideal Somatotypes and Apotropaic Magic », dans Natalie Kampen & Bettina Ann Bergmann (éds.), *Sexuality in Ancient Art : Near East, Egypt, Greece, and Italy*, Cambridge, p. 184-198.
- CHARVET, Pascal & OZANAM, Anne-Marie, 1994**, *La magie*, Paris.
- CLARKE, John, 2014**, « Sexuality and Visual Representation », dans Hubbard, Thomas K. (éd.), *A Companion to Greek and Roman Sexualities*, Malden, p. 509-533.
- DASEN, Véronique, 2015**, « *Probaskania* : amulets and magic in antiquity », dans Dietrich Boschung & Jan Bremmer (éds.), *The Materiality of Magic*, Morphomata 20, p. 177-204.
- DASEN, Véronique, 2003**, « Les amulettes d'enfants dans le monde gréco-romain », *Latomus*, 62, 2 (avril-juin 2003), Bruxelles, p. 275-289.
- DASEN, Véronique, 1993**, *Dwarfs in Ancient Egypt and Greece*, Oxford.
- DE VAAN, Michiel, 2008**, *Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages*, Leiden-Boston.
- DEVAMBEZ, Pierre, 1968**, « Piliers hermaïques et stèles », *Revue Archéologique, Nouvelle Série*, 1, Études de sculpture antique offertes à Jean Charbonneau, 1, p. 139-154.
- DUNBABIN, Katherin, 1989**, « *Baiarum Grata Voluptas*: Pleasures and Dangers of the Baths », *Papers of the British School at Rome*, 57, p. 6-46.
- DUPONT, Florence & ELOI, Thierry, 2001**, *L'érotisme masculin dans la Rome antique*, Paris.
- DUPONT, Florence & ELOI, Thierry, 1994**, *Les jeux de Priape* (textes choisis et traduits), Paris.
- ERNOUT, Alfred & MEILLET, Antoine, 2009**, s.v. « scaeuus, -a, -um », *Dictionnaire étymologique de la langue latine : histoire des mots*, Paris, p. 597-598.
- FEUGÈRE, Michel & PRÉVOT, Philippe, 2005**, « Les matières dures animales (os, bois de cerf et ivoire) dans la vallée de l'Hérault : production et consommation », dans Isabelle Bertrand (éd.), *Le travail de l'os, du bois de cerf et de la corne à l'époque romaine : un artisanat en marge ?*, Chauvigny (Vienne), p. 231-268.
- GOLDBERG, Christiane, 1992**, *Carmina Priapea*, Heidelberg.
- JAILLARD, Dominique, 2001**, « Le pilier hermaïque dans l'espace sacrificiel », *Mélanges de l'École française de Rome, Antiquité*, 113, p. 341-363.
- JOHNS, Catherine, 1982**, *Sex or Symbol: Erotic Images of Greece and Rome*, London.
- LANCELLOTTI, Maria Grazia, 2001**, « Médecine et religion dans les gemmes magiques », *Revue de l'histoire des religions* 218, 4, p. 427-456.
- LEVI, Doro, 1941**, « The Evil Eye and the Lucky Hunchback », dans Richard Stillwell (éd.), *Antioch On-the-Orontes, III, The Excavations, 1937-1939*, Princeton.
- MARTIN, Hélène, 2014**, « Le beau sexe. Quelques pistes de réflexion sur les chirurgies sexuelles cosmétiques », *Genre, sexualité & société* [En ligne], 12, Automne 2014 (mis en ligne le 01.12.2014, consulté le 01.10.2019). URL : <http://journals.openedition.org/gss/3222>.
- MENGUS, Nicolas, 2018**, *La nef de Vénus : érotisme et mauvais œil dans l'est de la Gaule et l'Empire romain*, Bernardswiller.
- OLENDER, Maurice, 2000**, « La laideur d'un dieu », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* [En ligne] 24, 2000 (mis en ligne le 17.01.2009, consulté le 01.05.2019). URL : <http://journals.openedition.org/ccrh/1962>.
- OLENDER, Maurice, 1985**, « Aspects de Baubô : Textes et contextes antiques », *Revue de l'histoire des religions*, vol. 202.1, p. 3-55.
- OLENDER, Maurice, 2019**, « Priape. Le dieu amorphe », *Le Genre humain* 60.1, p. 65-73.
- PARKER, Adam, 2018**, « 'The Bells ! The Bells !' Approaching *Tintinnabula* in Roman Britain and Beyond », dans Adam Parker & Stuart McKie (éds.), *Material Approaches to Roman Magic: Occult Objects and Supernatural Substances*, Oxford, p. 57-68.
- PARKER, Adam, 2017**, « Protecting the Troops? Phallic Carvings in the North of Roman Britain », dans Adam Parker (éd.), *Ad Vallum : Papers on the Roman Army and Frontiers in Celebration of Dr Brian Dobson*, Biddulph, p. 117-130.
- PARKER, Adam, 2015**, « The Fist-and-Phallus Pendants from Roman Catterick », *Britannia* 46, p. 135-149.
- PATERA, Maria, 2006-2007**, « Gylou, démon et sorcière du monde byzantin au monde néogrec », *Revue des Études Byzantines* 64-65, p. 311-327.
- PERIELLO, Benjamin, PIVOTEAU-DESCHODT, Gaëlle & ZACHARI, Vasiliki, 2013**, « Le pilier hermaïque, une figure de passeur ? Étude du pilier hermaïque sur des stèles funéraires grecques d'époque hellénistique », *Cahiers « Mondes anciens »* [En ligne] 4, (mis en ligne le 01.07.2013, consulté le 19.01.2020) <http://journals.openedition.org/mondesanciens/938>.
- PLOUVIEZ, Judith, 2005**, « Whose Good Luck ? Roman Phallic Ornaments from Suffolk », dans Nina Crummy (éd.), *Image, Craft and the Classical World. Essays in Honour of Donald Bailey and Catherine Johns*, Montagnac, p. 157-164.
- SORLIN, Irène, 1991**, « Striges et Geloudes. Histoire d'une croyance et d'une tradition », *Travaux et mémoires* 11, p. 411-436.
- SWIFT, Ellen, 2009**, *Style and Function in Roman Decoration. Living with Objects and Interiors*, Aldershot.
- WHITMORE, Alicia, 2017**, « Fascinating *Fascina*: Apotropaic Magic and How to Wear a Penis », dans Megan Cifarelli & Laura Gawlinski (éds.), *What Shall I Say of Clothes? Theoretical and Methodological Approaches to the Study of Dress in Antiquity*, Boston, p. 47-65.
- WHITMORE, Alicia, 2018**, « Phallic Magic: A Cross Cultural Approach to Roman Phallic Small Finds », dans Adam Parker & Stuart McKie (éds.), *Material Approaches to Roman Magic : Occult Objects and Supernatural Substances*, Oxford, p. 17-31.
- WILLIAMS, Craig Arthur, 1999**, *Roman Homosexuality: Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity*, New-York - Oxford.