

Le geste, la parole et le partage. Abattage rituel et droit à Rome

Xavier Perrot

► **To cite this version:**

Xavier Perrot. Le geste, la parole et le partage. Abattage rituel et droit à Rome. Revue semestrielle de droit animalier, Observatoire des mutations institutionnelles et juridiques, Université de Limoges, 2010, 2, p. 275-289. <hal-00815598>

HAL Id: hal-00815598

<https://hal-unilim.archives-ouvertes.fr/hal-00815598>

Submitted on 19 Jun 2017

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.

ANTHROPOLOGIE ET HISTOIRE DU DROIT

Le geste, la parole et le partage Abattage rituel et droit à Rome

Xavier PERROT

*Maître de conférences en histoire du droit et des institutions
FDSE – OMIJ
Université de Limoges*

« Aussitôt après cette prière, un pope s'approche de la victime, se met en position de frapper, et regardant le Flamine : « Agirai-je ? » lui dit-il. En ayant reçu l'ordre, il frappe violemment de son maillet l'animal à la tempe. Le bœuf chancelle et tombe. Des cultraires se jettent sur lui, achèvent de le renverser en le saisissant par les cornes, et l'égorgent. Son sang est recueilli dans des patères, et le Flamine en fait, avec une patelle, des libations sur les flammes de l'autel des sacrifices. Les jecunaires ouvrent le corps de la victime, et, après que les Augures ont reconnu l'état des entrailles, la dépouillent, la dépècent, mettent dans des corbeilles les extrémités seulement et le cœur, les saupoudrent de farine d'orge, et les présentent au Flamine. »

Charles Dezorby, *Rome au siècle d'Auguste*, t. II, Paris, 1846, p. 147

Émile Benveniste a montré que le sacrifice a pour fonction d'« honorer le dieu, solliciter sa faveur, reconnaître sa puissance au moyen d'oblations. »¹ Le linguiste souligne qu'en l'espèce on est introduit « à l'étude des actes positifs et des cérémonies par quoi se définit et s'entretient le sacré : ce sont les offrandes, qui sont bien des "sacrifices", des moyens de rendre sacré, de faire passer l'humain dans le divin. » Dans le monde romain, sacrifier revient à faire acte de commensalité avec les dieux. Le sacrifice est avant tout affaire de partage entre mortels et immortels, offrant la possibilité aux premiers de rencontrer leurs partenaires divins en vue d'une expiation, de supplications, d'actions de grâces ou de vœux². La variété des modes opératoires semble sans limite à Rome. En fonction du contexte et des divinités honorées il

¹ Émile BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. 2, Paris, éd. de Minuit, 1969, p. 223 sq.

² Sur l'ensemble de ces questions voir les travaux de John Scheid, spécialement *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris, Aubier, 2005.

Points de vue croisés

existe une multitude de modalités du sacrifice : à l'aide d'encens, de liquides, de végétaux³ ou encore d'animaux, dernier type qui nous retiendra plus particulièrement ici. On distingue également entre sacrifices publics⁴ et sacrifices exécutés dans le cadre domestique⁵ et parmi ces derniers, entre ceux accomplis selon le rite romain et ceux accomplis selon le rite grec. Il existe encore des sacrifices privés⁶ divinatoires ou de défexion⁷ et également des sacrifices en forme d'holocaustes⁸. Cette classification ne serait toutefois pas complète si, à côté de ce groupe de sacrifices dits ordinaires, on ne mentionnait pas un second groupe minoritaire, de sacrifices extraordinaires par leur singularité structurelle au regard des sacrifices précédents : il s'agit des sacrifices à Mars (*october equus*⁹), à Esculape¹⁰ et à Robigo (les *robignalia*¹¹).

Peuple de paysans à l'origine, les romains ont conservé le souvenir de cet héritage dans leur culte en associant de façon quasi systématique l'animal à leurs pratiques cultuelles. De cette identité agropastorale primitive, on comprend la façon dont s'opère la sélection des victimes animales : le plus souvent il s'agit d'animaux domestiques¹² comme le montre le sacrifice à Mars du groupe des *suouetaurilia* (porcins, ovins, bovins)¹³. Les représentations mentales à Rome comme ailleurs, exigent une corrélation symbolique forte entre l'animal et le dieu honoré¹⁴. La future victime est ainsi

³ Pour une énumération, v. FESTUS, *De la signification des mots*, éd. Lindsay, p. 298.

⁴ Sacrifices célébrés devant le temple, auprès de l'autel dressé sur l'aire cultuelle. Cf. Georges DUMÉZIL, *La Religion romaine archaïque*, Paris, Payot, 1966, p. 530 sq. et J. SCHEID, *Quand faire, c'est croire...*, *op. cit.*, p. 19.

⁵ Ces sacrifices sont en principe célébrés sur un autel fixe ou mobile installé dans l'un des espaces « publics » de la maison (atrium, péristyle). Pour des détails sur l'exécution des sacrifices domestiques v. CATON, *De agricultura*, 131-150.

⁶ J. SCHEID, *Quand faire, c'est croire...*, *op. cit.*, p. 81.

⁷ Pratique magique d'exécration, consistant à envouter une personne. M. MARTIN, *Sois maudit ! Malédiction et envoûtement dans l'Antiquité*, Paris, Errance, 2010.

⁸ Les holocaustes désignent les sacrifices nocturnes, particulièrement redoutés car offerts généralement à des divinités infernales, chtoniennes.

⁹ Sacrifice du « cheval d'octobre ». Voir en priorité G. DUMÉZIL, *Fêtes romaines d'été et d'automne*, Paris, Gallimard, 1986.

¹⁰ Sacrifice d'un coq en l'honneur d'Esculape (*Asclépios*), dieu de la médecine ; les gallinacés sont des animaux rarement abattus à Rome. Platon, dans son *Apologie de Socrate*, fait dire au philosophe avant qu'il ne meure « Nous devons un coq à Asclépios », mais bien sûr ici c'est de l'espace culturel grec dont il est question.

¹¹ F. BLAIVE, « Le rituel romain des *Robignalia* et le sacrifice du chien dans le monde indo-européen », *Latomus*, vol. 54, 1995/2, p. 279-289.

¹² Exception pour Diane à qui l'on sacrifie des cervidés. OVIDE, *Fastes*, I, 387-388.

¹³ G. DUMÉZIL, *La Religion romaine...*, *op. cit.*, p. 530 sq. Cf. *infra*, figure 1.

¹⁴ *Id.*, p. 534 sq.

sélectionnée (*probare*) en fonction du sexe de la divinité¹⁵ ; mais l'âge de l'animal également compte¹⁶ ; tout comme sa couleur¹⁷ ; enfin, certaines espèces possèdent des vertus spécifiques¹⁸.

Comme le note Aldo Schiavone, la mentalité romaine archaïque cherche à « protéger la moindre fonction de la vie quotidienne par la présence d'un dieu lui étant préposé et par un cérémonial destiné à s'assurer sa bienveillance »¹⁹ ; l'historien cite à cet égard une remarque ironique de Sarpis disant qu'à Rome, « pour faire mûrir un épi, il en faut dix [des dieux] ». Polybe également avait remarqué la place centrale de la piété à Rome²⁰, une piété fondée sur l'observation scrupuleuse des prescriptions et des devoirs religieux. Cette obsession ritualiste, avec son langage codé et son formalisme, constitue le cœur même de la spiritualité romaine. Or il est bien connu que ces mêmes romains furent des maîtres du droit et des orfèvres de la technique juridique. L'analyse ne portera toutefois pas ici sur l'étude minutieuse du sacrifice à Rome, mais sur l'identité structurelle entre deux systèmes normatifs, culturel et juridique. Pour autant est-il possible de dresser un modèle du sacrifice à Rome, permettant de le confronter au droit romain archaïque ? Les travaux de J. Scheid²¹ montrent que les différentes manières de sacrifier appartiennent au même univers symbolique à Rome et que la logique des rituels, en dépit de leur diversité, y est fondamentalement la

¹⁵ Les dieux masculins reçoivent de préférence des victimes mâles, les déesses des victimes femelles. Dans les cultes de fertilité (Tellus, Cérès) les vaches pleines sont privilégiées.

¹⁶ Selon le contexte l'âge de la victime change, afin d'exprimer une hiérarchie dans un groupe de divinités ou entre les célébrants.

¹⁷ Les divinités d'en haut reçoivent ainsi des victimes blanches (ARNOBE, *Nat.*, II, 68 à propos des taureaux blancs), celles d'en bas ou de la nuit, des victimes au pelage sombre. Vulcain ou Cérès reçoivent des animaux roux.

¹⁸ Par exemple les porcins qui servent particulièrement aux expiations et lors du culte funéraire.

¹⁹ Aldo SCHIAVONE, *Ius. L'invention du droit en Occident*, Paris, Belin, 2005, p. 69.

²⁰ POLYBE, *Histoire*, VI, 56, 6-8 et plus tard CICÉRON, *De natura deorum*, 2, 8 : « [...] lorsque l'on voudra comparer le peuple romain aux autres peuples, on verra que ce qui les sépare, c'est qu'il les dépasse, et de loin, par ses scrupules religieux, c'est-à-dire par son zèle à honorer les dieux. » Cicéron songera même à intégrer ce droit pontifical au projet de constitution qu'il élabore dans le *De Legibus* : « Enfin, il ne faudra pas modifier ce qui s'appuie sur les données établies par les pontifes et les haruspices, quant à la nature des victimes qui doivent être immolées à chaque divinité. » (*De Legibus*, II, 29).

²¹ Rappelons que pour fonder ses réflexions J. Scheid utilise essentiellement trois sources : les *Commentaires des frères arvales* (v. J. SCHEID, *Commentarii fratrum Arvalium qui supersunt*, Rome, 1998) ; le compte rendu des Jeux séculaires de 17 av. J.-C. et 204 apr. J.-C. (v. *Quand faire, c'est croire...*, *op. cit.*) ; et le *De agricultura* de Caton l'Ancien.

même²². Le noyau rituel sacrificiel semble ainsi avoir été le même du II^e siècle avant notre ère, jusqu'aux premiers siècles de l'Empire. On constaterait dès lors une sorte de trame invariable de tous les tissus sacrificiels romains, résultat de la transmission, de génération en génération, d'une mémoire rituelo-gestuelle longue²³. C'est à partir de ce modèle sacrificiel que nous tenterons un rapprochement avec le droit romain archaïque. Sur le témoignage de Festus déjà, la pratique sacrificielle romaine, entendue comme coutume religieuse et sociale (*mos*), paraît prouver le lien étroit qui unit structure de la religion romaine et structure du droit archaïque : « *Ritus est mos comprobatus in administrandis sacrificiis.* »²⁴ Ces deux ordres normatifs, issus d'une même matrice mentale, semblent donc révéler un certain nombre d'analogies structurelles²⁵. Pour en rendre compte il est cependant nécessaire de s'imprégner de la pratique, religieuse et juridique, car c'est elle, en écho au pragmatisme romain bien connu, qui fonde la piété pour la première et le droit pour la seconde.

*

Qu'il s'agisse de sacrifices publics ou privés, le service cultuel débute à l'aube ; les sacrificiants et leurs assistants sont apprêtés, baignés, habillés des vêtements de cérémonie, tête couverte. Les animaux aussi sont lavés et parés, couverts de rubans et de bandelettes, leurs cornes dorées, voire parfois ornées d'un disque²⁶. Ces préparatifs annoncent le rituel proprement dit, rythmé par une suite de séquences où rien n'est laissé au hasard et qui constitue le noyau matriciel des sacrifices à Rome ; on distingue ainsi la *praefatio* (1), l'*immolatio* (2) et l'abattage proprement dit (3). Ces phases du sacrifice

²² Pour un point de vue nuancé et les exceptions rituelles, v. Gérard CAPDEVILLE, « Substitution de victimes dans les sacrifices d'animaux à Rome », *Mélanges de l'École française de Rome*, t. 83, n° 2, 1971, p. 283-323.

²³ J. SCHEID, *Quand faire, c'est croire...*, *op. cit.*, p. 155 sq.

²⁴ FESTUS, *De la signification...*, *op. cit.*, p. 346 : « le rite est la coutume reconnue par tous dans l'accomplissement des sacrifices. »

²⁵ Notre propos n'est pas de traiter de la question de l'origine du droit (*ius*) et de sa nature religieuse initiale, une question difficile voire impossible selon Michel Humbert (cf. *Institutions politiques et sociales de l'Antiquité*, Paris, Dalloz, 1999, p. 406.) Éléments de réponse néanmoins dans Louis GERNET, « Droit et prédroit en Grèce ancienne », *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, Maspero, 1976 ; Michel HUMBERT, « Droit et religion dans la Rome antique », *APD*, t. 38, p. 35-47 ; A. SCHIAVONE, *Ius...*, *op. cit.* ; et Robert JACOB, « *Jus* ou la cuisine romaine de la norme », *Droit et cultures*, 48, 2004/2, p. 11-62.

²⁶ Pour un témoignage imaginaire et romantisé de ces scènes mais instructif et suggestif, voir Charles DEZORBY, *Rome au siècle d'Auguste ou voyage d'un gaulois à Rome à l'époque du règne d'Auguste et pendant une partie du règne de Tibère*, t. II, Paris, 1846, p. 142 sq.

insistent sur la combinaison performative des gestes et du langage et de leur enchaînement, construisant ainsi des représentations qui tendent à devenir réalité dans la conscience des participants et des spectateurs²⁷. C'est cette spécificité formaliste et performative qui se retrouve dans le droit romain archaïque. La pratique sacrificielle semble avoir par ailleurs fournis certains des concepts indispensables à l'organisation civique romaine et également permis à l'homme romain de trouver sa place dans l'univers, entre bêtes et dieux. C'est ce que tend à montrer une séquence importante du rituel, celle du partage de la victime animale sacrifiée (4).

Praefatio, ture et uino

Les préparatifs achevés, la procession se dirige au son de la flûte vers l'autel de la divinité honorée. Le sacrifice débute par la *praefatio*. Le sacrifiant offre dans le feu du foyer portatif (*foculus*) de l'encens et du vin. Le sacrifice littéralement ici, consiste en l'action de faire (*facere*) par l'encens et le vin (*ture et uino*) : « *ture et uino in igne in foculo facere* »²⁸. L'encens est la nourriture des dieux et sert à honorer ces derniers et rendre compte de leur supériorité²⁹. Quant au vin, indissociable de l'encens³⁰, il suggère la souveraineté divine³¹. Lors de cette préface sacrificielle par le feu, l'encens et le vin, les dieux sont invités à recevoir l'hommage qui leur est rendu et constater dans le même temps leur suprématie sur le monde des hommes. Invitation des dieux au banquet sacrificiel, la *praefatio* ouvre la cérémonie.

²⁷ J. SCHEID, *Quand faire, c'est croire...*, *op. cit.*, p. 184.

²⁸ OVIDE, *Fastes*, I, 171. Cf. *infra*, fig. 1 & 2, où l'on voit le *magister* jeter l'encens dans le *foculus* et derrière lui un appariteur tenant une cruche de vin.

²⁹ J. SCHEID, *Quand faire, c'est croire...*, *op. cit.*, p. 49.

³⁰ ARNOBE, *Contre les gentis*, 7, 26 : « *copula et mixta.* »

³¹ PLINE, *Histoire naturelle*, 23, 28.

Points de vue croisés



Figure 1- Sacrifice *suovetaurilia*, fragment d'un bas-relief, période Julio Claudienne 25-50 av. J.-C.?, 230 x 180 cm. Louvre (MA 1096-MR852 - N 1119). Cat. no. 31



Figure 2- *Praefatio* par l'encens et le vin, « *tur et uino in igne in foculo facere* ». Museum national de Rome et Musée du Louvre

Immolatio

Après la *praefatio* le sacrifiant pratique l'immolation de l'animal (*immolatio*), du nom de la farine salée, *mola salsa*³², saupoudrée sur le dos de la bête. Cette séquence du rituel, précède la mise à mort de l'animal et consiste à consacrer la victime par le vin³³, le couteau et la *mola salsa*. La victime est ainsi saupoudrée de farine, aspergée de vin, puis le sacrifiant parcourt son épine dorsale avec le couteau sacrificiel, de la tête à la queue. Les ingrédients ici sont significatifs. La *mola salsa*, épeautre moulu, symbolise

³² SERVIUS, *Commentaire de l'Énéide*, X, 541 : « *Sane immolari proprie dicuntur hostiae, non cum caeduntur, sed cum accipiunt molam salsam.* » (« On dit de façon tout a fait appropriée que les victimes sont immolées, non pas quand elles sont abattues, mais lorsqu'elles reçoivent la farine salée. »)

³³ Cf. *infra*, fig. 3.

la nourriture humaine et plus singulièrement le peuple de Rome en ce qu'elle est préparée par les vestales³⁴. Dans le même sens le feu du sacrifice, *foculus*, provient probablement du foyer commun de la cité romaine, le Temple de Vesta, et insiste également sur le caractère identitaire des rituels publics. Le vin lui, est en quelque sorte l'opposé de la *mola*. Il crée une distance avec l'humain en désignant la nature divine et sa souveraineté. Entre ces deux extrémités, le mouvement du couteau assure le transfert de la victime animale de la propriété des hommes (*res humani juris*) à celle des dieux (*res divini juris*), ce que J. Scheid dans une formule évocatrice nomme, « le verbe de la proposition »³⁵. L'historien montre que l'on est là en présence d'un énoncé gestuel qui exprime le fait que l'animal entre dans le domaine sacré par décision humaine, ce que la prière exprime également de manière redondante. Le geste et la parole, performatifs ici, génèrent le changement d'état³⁶, ainsi qu'il pourrait être en droit³⁷.



Figure 3- *Immolatio* par le vin
Bronze (H. 15 cm, L. 13 cm) de Vidy. Berne, Historisches Museum 16166

³⁴ Vesta est en effet la déesse de la cité ; la nourriture préparée par les vestales souligne donc le caractère identitaire du rituel. V. J. SCHEID, *Quand faire, c'est croire...*, *op. cit.*, p. 53.

³⁵ *Id.*, p. 54. Sur ce transfuge vers le *sacer*, v. égal. Robert JACOB, « La question romaine du *sacer*. Ambivalence du sacré ou construction symbolique de la sortie du droit », *Revue historique*, n° 639, 2006/3, p. 523-588, ici 567 sq.

³⁶ Changement d'état également présent lors des sacrifices funéraires où le mort passe du statut de *persona* à celui de dieu Mânes. *Id.*, p. 176 et 185-186.

³⁷ Lors par exemple de l'affranchissement *vindicta*. V. Jean GAUDEMET, *Les institutions de l'Antiquité*, Paris, Montchrestien, 1994, p. 320.

L'abattage : *agere*

Le caractère performatif de l'*immolatio* se retrouve lors de l'abattage. Après le « changement d'état » de l'animal, ordre est donné à un sacrificateur d'agir (*agere*)³⁸. Il s'agit techniquement d'abattre la victime³⁹. A ce stade l'animal doit montrer son consentement par un geste d'acquiescement de la tête, guidé toutefois par les appariteurs qui ont au préalable pris la précaution d'attacher la bête à un anneau. La panique éventuelle de la victime serait en effet perçue comme un présage défavorable qu'il convient d'éviter⁴⁰. La fonction du formalisme, présent tout au long du rituel, vise notamment à prohiber tout désordre.

Ce scrupule formaliste insiste par ailleurs sur l'identité structurelle entre les deux systèmes normatifs romains : religion et droit. Un bon indicateur de cette parenté intellectuelle présumée réside dans le verbe utilisé lors de l'abattage, *agere*. Si dans son sens commun *agere* est un verbe de mouvement (« duratif ») signifiant « pousser en avant, faire avancer »⁴¹ et révélant ainsi une activité prise dans son exercice continu, le verbe a également signifié « parler ». Les linguistes montrent ainsi que le sens « parler » est un développement secondaire du verbe de mouvement d'origine⁴². La polysémie du terme souligne sa spécificité et sa richesse par rapport au simple verbe *dicere*, « dire ». Dans le rituel sacrificiel, *agere* signifie alors « agir, opérer, sacrifier »⁴³ et désigne une « action de parole ». En ce sens le verbe traduit l'action présente, en train de se dérouler par l'énonciation du locuteur ; il s'agit d'une parole performative. Lors du sacrifice des *agonalia*⁴⁴, le sacrificiant (*ago*) est ainsi celui qui frappe et celui qui parle : « [...] *carnifex manum tollat, deinde respiciat ad patrem et dicat : agon ? quod fieri solet victimus.* »⁴⁵ Cette puissance évocatrice des mots

³⁸ OVIDE, *Fastes*, I, 322. Cf. J. SCHEID, *La religion des Romains*, Paris, A. Colin, 1998, p. 74.

³⁹ Pour des détails v. R. JACOB, « Jus ou la cuisine romaine de la norme », art. cit., p. 11-62, ici 38.

⁴⁰ SERVIUS, *Commentaire de l'Énéide*, II, 137-140. Cf. G. CAPDEVILLE, « Substitution de victimes... », art. cit., p. 283-323, ici 306.

⁴¹ Félix GAFFIOT, *Dictionnaire Latin Français*, v° *ago*.

⁴² Annette RUELLE, « Sacrifice, énonciation et actes de langage en droit romain archaïque (« *agone ?* », *lege agere, cum populo agere*) », *Revue internationale des droits de l'Antiquité*, 49, 2002, p. 203-239.

⁴³ *Id.*, p. 222 n. 70.

⁴⁴ Fêtes célébrées en l'honneur de Janus. OVIDE, *Fastes*, I, 319 ; VARRON, *Lingua latina*, VI, 12 ; SUÉTONE, *Caligula*, 58, 2.

⁴⁵ SÉNÈQUE LE RHÉTEUR, *Controv.*, 2, 3, 19 : « Le bourreau lève la main, puis il regarde vers le père et dit : *agon ?*, - ce qui est l'usage avec les victimes. » Pierre Boyancé note que « *agere* [...] se retrouve dans *agonium*, qui est un sacrifice exécuté par le

renvoie à la force magico-religieuse accordée à la parole dans la mentalité romaine primitive marquée par une longue tradition orale⁴⁶. L'énoncé performatif du verbe *agere* dans l'opération sacrificielle, action de parole, produit dès lors une situation nouvelle, en l'occurrence ici la piété. C'est ce que J. Scheid a désigné dans une formule éloquente, « quand faire c'est croire ». On le voit, en matière culturelle, l'action (*agere*) crée la foi.

Cette performativité se retrouve dans le langage juridique. C'est sur cette base culturelle, ritualiste et prescriptive que se sont sans doute formées les habitudes juridiques cérémonielles alliant le geste et la parole⁴⁷. On repère cette combinaison performative par exemple dans la *manus injectio*, voie d'exécution où la main du créancier se saisit de la personne du débiteur insolvable tout en prononçant la formule sacramentelle⁴⁸ et également dans le cadre de la formule dite vindicatoire de la *legis actio sacramentum*, où la parole s'associe au geste du bâton (*festucam*) qui affirme le pouvoir sur une chose ou une personne⁴⁹. Le droit romain primitif est en effet essentiellement ritualiste et oral et les formules produisent des situations contraignantes. Comme le rappelle Y. Thomas, « la force du droit réside dans les paroles qui le réalisent »⁵⁰, ce que montre la règle des XII Tables *uti lingua nuncupassit, ita ius esto*⁵¹. On ne peut que constater alors l'identité structurelle entre *legis actiones* processuelles du droit romain archaïque et rituels sacrificiels. Il y a bien proximité entre structure rituelle religieuse et structure du droit romain

rex. Agere c'est mettre en mouvement la force magique. » (« Le "mana" dans la religion romaine », *Études sur la religion romaine*, Rome, Éc. Fra. de Rome, 1972. p. 17-26.)

⁴⁶ A. SCHIAVONE, *Ius...*, *op. cit.*, p. 88.

⁴⁷ Florence DUPONT, « La scène juridique », *Communications. L'objet du droit*, n° 26, 1977, p. 62-77, ici p. 71.

⁴⁸ GAIUS, *Instit.*, IV, 21 : « "quod tu mihi iudicatus (siue damnatus) es sestertium x milia, quandoc non solvisti, ob eam rem ego tibi sestertium x milium iudicati manus inicio", et simul aliquam partem corporis eius prendebat. » ; « "Puisqu'il a été jugé que tu me devais (ou « puisque tu as été condamné à me payer ») 10 000 sesterces et que tu ne m'as pas payé, je fais mainmise de chose jugée sur toi relativement à cette affaire". Et en même temps il lui appréhendait une partie du corps. »

⁴⁹ GAIUS, *Instit.*, IV, 16. *Cf. infra*, n. 59 et 60.

⁵⁰ Yan THOMAS, « Le droit entre les mots et les choses. Rhétorique et jurisprudence à Rome », *A.P.D.*, t. 23, 1978, p. 93-114, ici 95.

⁵¹ XII Tables VI, 1 : « Comme la langue a parlé, ainsi soit le droit. » *Cf.* A. MAGDELAIN, *De la royauté et du droit de Romulus à Sabinus*, 1995, p. 81. Louis Gernet remarque que quand « [...] la loi dit, de celui qui contracte ou qui teste, *uta lingua nuncupassit*, il y a bien dans la formule le souvenir du verbe créateur » (« Droit et prédroit... », art. cit, p. 253.)

Points de vue croisés

archaïque⁵². À cet égard le verbe *agere*, action de parole, se rencontre tant dans le vocabulaire religieux que juridique, où il signifie l'action en justice⁵³. On le trouve par exemple dans le *mancipium nexumque*⁵⁴ et les actes *per aes et libram*⁵⁵. Dans les deux langages juridique ou sacrificiel, *agere* a une fonction d'incitation. Le verbe dans les deux situations exprime une action de parole incitatrice : *agere*, en tant qu'action par la parole (performativité) créé l'objet (droit ou piété). Mais cette performativité naturelle dans *agere* n'est toutefois pas exclusive, le verbe la partage par exemple avec un autre, *spondere*, ainsi que le suggère cette formule de Varron : *spondere est dicere spondeo [...]*⁵⁶. Comme pour *ago*, prononcer le verbe *spondere* dans le cadre rituel de la formule produit immédiatement la situation juridique, celle de l'engagement ici⁵⁷. On le voit, l'énoncé performatif a la propriété de se prendre lui-même pour objet. Il doit nommer la performance de parole et son performateur. Comme le souligne E. Benveniste, « un énoncé est performatif en ce qu'il dénomme l'acte performé »⁵⁸. Dans la *legis actio sacramento in rem*, par exemple, l'*actor* dit qu'il « affirme que cet homme » qu'il appréhende (*ipsam rem apprehendebat*), lui appartient de droit quiritaire⁵⁹ et simultanément, joignant le geste à la parole, il lui impose la baguette⁶⁰.

En droit comme en religion, le geste et la parole servent donc à produire du réel ; l'énoncé performatif créé une situation nouvelle, droit ou foi. En résumé, si dans le schème juridique l'action de dire/faire⁶¹ créé le droit, dans le schème cultuel, l'action de dire/agir⁶² créé la piété. On saisit mieux dès lors l'identité de structure entre procédure religieuse et juridique qui impose, dans

⁵² Parenté structurelle ne signifie toutefois pas confusion entre deux domaines qui demeurent « rigoureusement étanches ». Michel HUMBERT, « Droit et religion... », art. cit., p. 35-47, ici 36.

⁵³ Louis GERNET, « Droit et prédroit... », art. cit, p. 250.

⁵⁴ GAIUS, *Instit.*, I, 119 : « *ea res [mancipium] ita agitur.* »

⁵⁵ CICÉRON, *Oratore*, III, 159 : « *nexum quod per libram agitur* » ; GAIUS, *Instit.*, II, 102 : « *genus testamenti quod per aes et libram agitur.* »

⁵⁶ VARRON, I. L. 6, 69 : « Promettre c'est dire "je promets". » Sur *spondeo*, à l'origine offrande liquide (libation) et son glissement vers une terminologie juridique (garantie, promesse), v. É. BENVENISTE, *Le vocabulaire...*, *op. cit.*, p. 209 sq.

⁵⁷ Émile Benveniste rappelle que « le verbe *dire*, est apte à former un énoncé performatif si la formule *je dis que...*, émise dans les conditions appropriées, crée une situation nouvelle. » (*Problèmes de linguistique générale*, I, Paris, Gallimard, 1966, p. 273.)

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ GAIUS, *Instit.*, IV, 16 : « *Hunc ego hominem ex iure quiritem esse aio.* »

⁶⁰ *Ibid.* : « *et simul homini festucam imponebat.* »

⁶¹ Le prononcé des *certa verba* accompagné du geste.

⁶² *Agere*, « sacrifier ».

les deux cas, une stricte rigidité formelle⁶³, où effectuer les gestes rituels et prononcer les mots justes (*verba iusta*) est nécessaire à l'efficacité du rituel. Dans le cas contraire le vice de forme menace d'interrompre l'action comme c'est le cas en droit. Quant au rituel religieux il peut, lui, être recommencé si le geste a été mal accompli, mais la parole, elle, doit être rigoureusement dite⁶⁴.

Après ces spéculations il faut faire retour dans l'intimité concrète du sacrifice. L'abattage effectué, l'animal est mis à mort et placé sur le dos puis ouvert afin de procéder à l'inspection divinatoire de la fressure (*exta*)⁶⁵. Sacrifiants et *haruspex* s'inquiètent là de savoir si l'offrande est acceptée par la divinité (*litatio*)⁶⁶. Au cas où les *exta* présentent une anomalie, le sacrifice est alors annulé et recommencé depuis le début avec d'autres victimes⁶⁷, jusqu'à obtention de l'agrément divin (*usque ad litationem*). L'abattage réussi, le consentement de l'animal puis l'agrément du dieu obtenus, l'animal appartient au monde divin. Le sacrifiant procède alors au partage de l'animal/divinité.

⁶³ Ce formalisme sera plus tard critiqué par les intellectuels rationalisant tel Gaius qui traite par dérision une ancienne action en dommages où le plaideur perd son procès car au lieu d'utiliser le mot « arbre » dans la formule, il parle de « vignes ». Cf. GAIUS, IV, 11 et 30.

⁶⁴ Prêtres (*sacerdos*) et magistrats sont en effet les gardiens de la perfection formelle durant la période archaïque. Pendant les cinq premiers siècles de genèse du droit privé, la connaissance des prescriptions culturels et du droit relève d'une autorité unique, celle des Pontifes, véritable caste d'initiés, qui monopolise la science des deux ordres, juridique et religieux, essentiels à la vie civique. Cf. M. HUMBERT, « Droit et religion... », art. cit., p. 35-47, ici 39.

⁶⁵ Il s'agit du foie, de la vésicule, des poumons, du péritoine, du cœur et du sang de l'égorgeant. Cf. *infra*, fig. 4 et 5.

⁶⁶ VIRGILE, *Énéide*, IV, 60-64 : Didon la patère dans les mains, « verse le vin entre les cornes d'une vache blanche ». Elle « se déplace autour des autels humides du sang des victimes », puis « se penche avidement sur les poitrines béantes des victimes et consulte leurs entrailles palpitantes » (*pecudumque reclusis pectoribus inhians spirantia consulit exta*).

⁶⁷ CATON, *De agric.*, 141, 4.



Figure 4- *haruspex* et divination, s.d., origine inconnue



Figure 5- Modèle étrusque de foie divinatoire en bronze, II^e s. av. J.-C. Musée de Plaisance

Le partage : *princeps* et *suum quique tribuere*

Les dieux sont les premiers servis. La part réservée à la divinité, les *exta*, est alors bouillie (*aulicocta*⁶⁸) ou grillée en fonction de la nature du dieu honoré. Cette séquence du rituel est accompagnée de prières expliquant qui offre, qui reçoit et qui récoltera le bénéfice du sacrifice ; il convient de rajouter que les sacrifices publics doivent toujours comprendre la formule « pour le peuple romain »⁶⁹. Puis le *magister* attend pieusement que la divinité consomme les fressures, c'est-à-dire que les parts sacrificielles soient progressivement

⁶⁸ VARRON, *Lingua latina*, 5, 98 à propos des béliers de sacrifice (*aruiga*) dont la fressure est mise à cuire dans une marmite ; voir égal. FESTUS, *De la signification...*, *op. cit.*, p. 22 et 89.

⁶⁹ FESTUS, *De la signification...*, *op. cit.*, p. 59.

consommées dans les foyers sacrés, la divinité se nourrissant des fumées de cuisson. Un procès-verbal (*commentarius*) de l'ensemble des actions qui se sont déroulées est alors rédigé et noté sur un *codex*. Ce scrupule documentaire n'est pas superflu. Il prépare le travail intense et permanent de réflexion qui sera mené sur les règles d'accomplissement du sacrifice⁷⁰. La proximité intellectuelle entre spiritualité et droit à Rome est là encore confirmée par une même obsession casuistique, qui accorde à l'interprétation de la lettre et de l'esprit des *regula* et aux « cas » une place centrale⁷¹.

Une fois l'offrande consommée par les flammes et les autres rites d'hommages à la divinité accomplis, le reste de la victime est profané afin que soit ouvert le banquet. Le sacrifiant, par apposition des mains (*profanatio*), rend la victime propre à être consommée par les hommes⁷². C'est alors que des modalités particulières de partage ont lieu, spécialement lors des grands sacrifices publics. Celles-ci dévoilent un vocabulaire qui énonce et réalise une hiérarchisation de l'ordre existant⁷³, en insistant certes sur la subordination des hommes aux dieux, mais également en désignant les divisions et le fonctionnement du corps social romain. En effet, si le sacrifice est affaire de partage rituel, ce partage n'est toutefois pas égalitaire. Le banquet sacrificiel se présente comme la matrice symbolique dont usent les romains pour penser leur propre groupe et ses rouages, notamment en matière de distinctions sociales. Les textes distinguent ainsi dans le cadre de la cérémonie entre, participants (*particeps*)⁷⁴ et non participants (*expers*). Ces participants forment en effet une élite en ce qu'ils appartiennent à une communauté définie (*societas*). Pour autant J. Scheid montre que le partage lors du banquet sacrificiel est encore l'occasion d'opérer des distinctions dans le groupe des *particeps*, en dénommant les rôles et les statuts de chacun. Cette répartition des places favorise une définition des identités respectives

⁷⁰ J. SCHEID, *Quand faire, c'est croire...*, *op. cit.*, p. 279.

⁷¹ A. SCHIAVONE, *Ius...*, *op. cit.*, p. 216 n. 10.

⁷² Des chiffres impressionnants de consommation de viande sont donnés par les experts. Certains sacrifices majeurs pouvaient fournir jusqu'à quarante tonnes de viande permettant de nourrir environ 200 000 convives, ce qui correspondrait à la plèbe frumentaire de Rome. V. J. SCHEID, *Quand faire, c'est croire...*, *op. cit.*, p. 229 sq. Selon Patrice Méniel un bœuf abattu fournit environ 300 kg de viande, contre 100 kg pour le porc et environ 18 pour les caprins. P. MÉNIEL, *Les Gaulois et les animaux. Élevage, repas et sacrifice*, Paris, 2001.

⁷³ J. SCHEID, *Quand faire, c'est croire...*, *op. cit.*, p. 276.

⁷⁴ Le *particeps* est celui qui est admis au partage. On retrouverait primitivement le terme lors du partage du butin, le *particeps* étant celui « qui prend part (du butin) ». Pour un ex. PLAUTE, *Mostellaria*, v. 135 « *praedam particeps pecunt* ». Cf. J. SCHEID, *Quand faire, c'est croire...*, *op. cit.*, p. 266.

des participants dans un souci de hiérarchisation sociale⁷⁵. Cette préoccupation constante à Rome nous semble avoir donné à l'Occident médiéval un terme juridico-politique fondamental, celui de *princeps*. Lors du banquet la distribution des portions de la victime animale sacrifiée s'ordonne strictement suivant le rang social des participants, *pro-portione*, lequel terme dérive de *pro-partione*, « en fonction du partage »⁷⁶. On le voit, le vocabulaire distributif dans le rituel commensal insiste sur l'ordre dans le partage. Le premier humain à consommer de la viande après les dieux est ainsi l'individu de premier rang, **primo-caps*, terme à l'origine d'un autre, devenu depuis lors fameux : *princeps*. Littéralement le *princeps* est donc « celui qui a pris le premier », avant tous les autres, ainsi que le confirme Festus : « *deinceps, qui deinde coepit, ut princeps qui primum coepit* »⁷⁷. Dans le sens d'une identité de rang symbolique au niveau du *rex princeps*, lors des *agonalia*, c'est ainsi un bélier-roi, qualifié de « prince du troupeau » (*princeps gregis*), qui est immolé par le « prince de la cité » (*princeps civitatis*) : *Dies agoniales, per quos rex in regia arietem immolat, dicti ab agone, eo quod interrogatur a principe civitatis et princeps gregis immolatur*⁷⁸.

L'institution sacrificielle à Rome se présente donc comme une véritable fabrique conceptuelle, notamment en matière juridique. Il nous semble d'ailleurs retrouver dans ce partage du social qu'est le sacrifice, un souci « distributif » propre à la mentalité romaine et consacré du reste par le juriste Ulpien dans la formule *suum cuique tribuere*⁷⁹ ; l'expression vise, dans un souci de justice distributive, à attribuer à chacun la part juste qui lui revient⁸⁰. La vision romaine d'une justice distributive tend ainsi à ce que l'individu ne détienne pas plus que sa part, ni moins et à ce que soit réalisé le juste partage des biens et des charges dans la cité. L'analogie semble s'imposer avec l'usage religieux d'un partage davantage distributif que commutatif.

⁷⁵ FESTUS, *De la signification...*, *op. cit.*, p. 198. Cf. R. JACOB, « *Jus* ou la cuisine romaine de la norme », art. cit., p. 11-62, ici 29.

⁷⁶ J. SCHEID, *Quand faire, c'est croire...*, *op. cit.*, p. 269.

⁷⁷ FESTUS, *De la signification...*, *op. cit.*, p. 62 : « *deinceps*, qui a pris ensuite [*deinde*], comme *princeps*, qui a pris le premier. »

⁷⁸ VARRON, *Lingua latina*, 6, 12 : « Les jours Agonaux, durant lesquels le roi, dans le palais royal, immole un bélier ; dits d'après « *agone* ? », en ceci qu'une question est posée par le prince de la cité et que le prince du troupeau est immolé. »

⁷⁹ *Digeste*. 1. 1. 10. 1, *Ulpianus* 1 reg.

⁸⁰ Michel VILLEY, *Philosophie du droit. Définitions et fins du droit. Les moyens du droit*, Paris, 1982, réédition présentée par François Terré, Paris, Dalloz, 2001, p. 50 ; M. VILLEY, *La formation de la pensée juridique moderne*, Réédition présentée par Stéphane RIALS, Paris, P.U.F., 2003 ; A. SCHIAVONE, *Ius...*, *op. cit.*, p. 314 entre autres.

*
* *

Le sacrifice à Rome apparaît bien dès lors comme cette matrice symbolique de l'ordre social romain. Il révèle des attitudes intellectuelles identiques entre les différents acteurs des deux ordres juridique et religieux. Il permet également à l'homme de trouver sa place dans l'univers, entre bêtes et dieux, et fournit certaines des institutions fondamentales de l'organisation psychosociale romaine.

Sous l'Empire il faudra que se diffuse une pensée rationalisante et que pénètre dans les mentalités une spiritualité transcendante pour que décline une piété qui avait été au fondement de la vie civique et mentale romaine⁸¹.

⁸¹ Roland DELMAIRE, « La législation sur les sacrifices au IV^e siècle. Un essai d'interprétation », *RHD*, 2004/3, p. 319-333.