John Scheid, *Quand faire, c'est croire : les rites sacrificiels des Romains*

Paris, Aubier, 2005, 348 p., bibl. (« Collection historique »).

Bernard Mezzadri

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/lhomme/4328>

DOI : 10.4000/lhomme.4328

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 2 mai 2007

Pagination : 295-299

ISBN : 978-2-7132-2126-2

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Bernard Mezzadri, « John Scheid, *Quand faire, c'est croire : les rites sacrificiels des Romains* », *L'Homme* [En ligne], 182 | avril-juin 2007, mis en ligne le 16 mai 2007, consulté le 24 avril 2022. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/4328> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.4328>

Ce document a été généré automatiquement le 24 avril 2022.

© École des hautes études en sciences sociales

John Scheid, *Quand faire, c'est croire : les rites sacrificiels des Romains*

Paris, Aubier, 2005, 348 p., bibl. (« Collection historique »).

Bernard Mezzadri

- 1 DANS CET OUVRAGE consacré au(x) sacrifice(s) romain(s), John Scheid adopte délibérément une démarche pragmatique, prenant d'emblée ses distances à l'égard des théories générales et tout particulièrement de leurs avatars évolutionnistes. Il se propose de définir les modalités du rite romain en examinant le détail des témoignages qui nous sont parvenus et en privilégiant ceux qui sont assez précis et étendus pour que l'on puisse raisonnablement faire fond sur eux : plutôt que de construire une nouvelle conception du sacrifice en soi, ou de faire entrer l'immolation romaine dans les modèles existants, il s'agit de travailler, si l'on ose dire, au ras des gestes – tels qu'ils sont décrits par les protocoles épigraphiques, les textes d'antiquaires, ou tels qu'ils apparaissent sur les documents figurés.
- 2 Dissipons cependant une ambiguïté : le choix méthodologique de l'auteur ne s'inscrit ni dans la lignée d'un positivisme hypercritique (selon lequel il faudrait se cantonner à la description méticuleuse des faits – seule vraiment scientifique – au mépris de toute forme d'interprétation – nécessairement subjective), ni dans celle d'un scepticisme exacerbé flirtant avec l'anti-intellectualisme (refusant aux gestes toute signification précise ou arguant que celle-ci est destinée à nous échapper toujours), ni encore dans le courant, aujourd'hui dominant, qui tend à affirmer l'irréductible singularité de chaque « performance » et donc l'impossibilité de formuler quelque généralisation que ce soit. Bien au contraire : si John Scheid choisit d'aborder la religion romaine via les gestes du rituel, c'est parce que pour lui – et il en apporte, chemin faisant, la démonstration – ces gestes ont un sens suffisamment net pour que l'étude de leur enchaînement, de l'attitude des acteurs et de la nature des objets qu'ils manipulent permette de le découvrir. En d'autres termes le ritualisme des Romains n'est pas, comme on le va répétant, un formalisme vide, une religion qui aurait perdu son âme et se serait sclérosée en des cérémoniaux respectés avec d'autant plus de scrupules qu'on ne les comprend plus ; c'est une pensée en acte (« Le rite est une forme de pensée », p. 209).

Une logique du concret, mise en œuvre dans des séquences où rien n'est laissé au hasard.

- 3 Le meilleur exemple que l'on puisse donner de la méthode est l'analyse de l'une des phases principales du sacrifice de rite romain : l'*immolatio* proprement dite. Cette séquence, qui précède la mise à mort de l'animal par les appariteurs, consiste à consacrer la victime par le vin, le couteau et la *mola salsa*, une farine salée spécialement préparée par les Vestales (qui a donné son nom à cet épisode de la cérémonie et, par extension, au sacrifice en son tout). La bête est donc saupoudrée de farine, aspergée de vin, puis le sacrifiant parcourt son épine dorsale, de la tête à la queue avec le couteau. John Scheid, après avoir rejeté les thèses qui, sans fondement solide, voient dans ces gestes un moyen de se prémunir contre d'éventuelles mauvaises influences, se range à l'opinion selon laquelle l'immolation aurait valeur de consécration, soit de transfert de la victime de la propriété des hommes à celle des dieux. Mais il enrichit singulièrement cette interprétation en montrant que chaque élément mis en œuvre joue un rôle complémentaire de celui des autres. La *mola salsa*, blé moulu et base symbolique de la nourriture humaine, provenant du sanctuaire de la déesse Vesta qui enracine en ce monde-ci la communauté romaine des sacrifiants, est le pôle humain de l'affaire : le point de départ. Le vin lui répond comme signifiant la divinité et sa souveraine supériorité ; produit sacré par excellence, il marque la distance entre les deux partenaires du sacrifice en réaffirmant la supériorité des dieux (rôle qu'il a déjà joué, en compagnie de l'encens, dans la phase introductive du rite : la *praefatio*). Entre ces deux extrémités définies par la farine et le vin, le couteau dans son mouvement signifie le transfert ; de sorte que, pour reprendre l'expression frappante de l'auteur, il est comme le verbe de cette proposition. La prière n'est que le couronnement explicite d'un scénario qui porte en lui-même sa propre efficacité et sa signification.
- 4 Il apparaît en outre que ce schéma sacrificiel, dont la double fonction est d'établir le contact entre les hommes et les dieux et de réaffirmer la distance et la hiérarchie qui les séparent, est suffisamment récurrent pour qu'il soit possible de parler, malgré les variantes et les adaptations locales ou circonstancielles, d'un sacrifice romain dont les modalités restent relativement stables au cours des siècles et de part et d'autre de la frontière qui sépare rites privés et cérémonies publiques (soit celles qui sont offertes officiellement par les prêtres et les magistrats pour et au nom du peuple romain). Entre les prescriptions que Caton l'Ancien établit au II^e siècle avant notre ère pour le fermier de sa grande propriété foncière et les cérémonies complexes que les frères arvaux organisent dans leur bois sacré en l'honneur de Dea Dia (et que nous révèlent les minutieux protocoles qu'ils ont fait graver dans le sanctuaire) ou les sacrifices offerts lors des Jeux séculaires impériaux, il n'y a pas solution de continuité ; c'est le même système symbolique mis en scène de façon similaire qui fonctionne dans la *familia* du sénateur républicain et, jusque sous les Sévères et au-delà, dans le collège dont Auguste a restauré le prestige... Aussi les ellipses d'un document peuvent-elles souvent être comblées par référence à un autre et leur mise en perspective dessine-t-elle un ensemble cohérent. Si la religion privée présente des accents spécifiques (et probablement différents d'une famille ou d'une collectivité à l'autre), elle appartient au même univers symbolique que les grandes fêtes publiques et la logique des rituels y est fondamentalement la même.
- 5 Cela vaut pour les sacrifices ruraux de Caton comme pour les cérémonies magiques qui, selon John Scheid, ne se différencient guère des pratiques du culte officiel ou ordinaire.

Nous y reviendrons. Cela vaut aussi pour les cérémonies funéraires qui forment le deuxième volet des analyses consacrées à la religion privée. La combinaison des sources permet à la fois de reconstituer vraisemblablement les différentes étapes des funérailles et des fêtes des morts (*parentalia* et *parentationes*) et de montrer qu'elles reposent, au même titre que le sacrifice « canonique », sur une logique alimentaire, dont elles exploitent d'une autre manière les possibilités. Car « manger était à Rome une activité éminemment religieuse » (p. 254). Les phases successives des funérailles une fois replacées dans cette perspective apparaissent comme un double trajet divergent : le défunt sera au bout du compte intégré dans la collectivité des dieux Mânes tandis que sa famille, désormais à bonne distance de lui, reprendra place dans la société des vivants, en marge de laquelle la souillure de la mort l'avait placée. Le décalage entre un premier sacrifice partagé entre le mort, ses parents et la déesse Cérès – qui œuvre aux confins du royaume des morts et de la surface de la terre, dans l'espace d'entre-deux où se situent encore le défunt et les deuilés – et les rituels de sortie qui distinguent strictement l'holocauste offert aux Mânes (dont le nouveau mort fait désormais partie) du sacrifice ordinaire que les vivants partagent avec les Lares exprime la transformation progressive qui, au bout de neuf jours, rétablit l'état du monde initial et met fin à la crise temporaire du deuil.

- 6 L'importance cruciale de la répartition alimentaire, comme support de la mise en ordre hiérarchisée du monde qui sous-tend le sacrifice, se révèle non seulement dans l'attribution différentielle des portions aux hommes et aux dieux (qui doivent, de surcroît, manger les premiers), aux vivants et aux morts, mais aussi par la structuration qu'elle souligne à l'intérieur même du groupe des sacrifiants. De ce point de vue les délégations en cascade de tel rituel des frères arvaux, déjà étudié en détail dans *Romulus et ses frères*¹, sont frappantes : les prêtres de rang sénatorial font transmettre les offrandes par des enfants de leur ordre, mais ceux-ci n'accomplissent pas les actes dont ils ont la responsabilité ; ce sont des appariteurs qui les exécutent pour eux...
- 7 Corrélativement, les listes des puissances convoquées au sacrifice – jusques et y compris les fameux *indigitamenta*, dont les auteurs chrétiens firent des gorges chaudes – obéissent à des règles subtiles de préséance, qui prennent en compte la structure hiérarchique stable du panthéon, mais aussi le contexte particulier de chaque cérémonie, accordant une place de choix au patron du sanctuaire qui l'accueille et naturellement aux puissances dont on requiert spécialement l'intervention. Les empereurs divinisés ou leurs *Genii* sont l'objet par ce biais d'une « évaluation théologique » qui leur confère un statut en léger décalage par rapport aux divinités de plein droit. Le plus remarquable est sans doute que John Scheid puisse montrer, grâce à la richesse exceptionnelle de son dossier arvale, que ces associations ne sont pas figées, mais peuvent être, même à l'époque impériale, remodelées et remaniées pour s'adapter à des circonstances changeantes – que donc le savoir des prêtres ritualistes était encore alors une science vivante et réfléchie, et non l'application mécanique de vieilles formules stéréotypées. Cela entraîne d'ailleurs une fort intéressante question posée à l'œuvre de Georges Dumézil et laissée ouverte : il apparaît en effet que d'une année sur l'autre, le procès-verbal d'un même rituel peut soit faire mention d'un groupe trifonctionnel parfaitement homogène et complet – irréprochable au regard des critères duméziliens les plus stricts –, soit en négliger tel ou tel élément essentiel ; doit-on en conclure que la réalisation du schème trifonctionnel tient au hasard ou que cette vieille structure idéologique indo-européenne était encore présente comme un modèle latent, virtuel, que les sacrificateurs ou les rédacteurs de procès-verbaux pouvaient ou

non retenir selon les occasions ? Si l'on opte pour l'héritage, il n'est plus possible en tout cas de se contenter d'y voir le résultat d'un conservatisme méticuleux mais inintelligent qui aurait préservé les listes en oubliant le sens...

- 8 Si les Romains n'ont pas laissé de textes comparables à ceux d'Homère ou d'Hésiode, il ressort donc de l'examen des faits que leurs usages sacrificiels sont des opérateurs logiques fort analogues à ceux des Grecs, dont Jean-Pierre Vernant et son équipe ont montré qu'ils permettaient de situer l'homme à sa place dans l'univers, entre bêtes et dieux. Simplement, ce qui est développé par les récits mythiques des Grecs reste pour l'essentiel implicite chez les Latins. Le rôle déterminant de la consommation de la viande sacrificielle conduit John Scheid à ouvrir deux pistes corrélatives, toutes deux susceptibles de confirmer la prégnance du modèle. Premièrement : la consommation de viande se confondait-elle avec la mise à mort rituelle ? En d'autres termes, existait-il des boucheries « profanes » ou tout animal destiné à l'alimentation humaine devait-il mourir religieusement ? Deuxièmement : jusqu'à quel point le mécanisme de partage sacrificiel a-t-il servi de matrice symbolique à l'organisation de la société romaine en son tout ? S'il n'est possible de répondre de manière irréfutable à aucune de ces deux interrogations, l'auteur apporte une série d'indices concordants lui permettant de soutenir d'une part que – même si des abattages profanes ne sont pas absolument à exclure – la mise à mort et la consommation de viande tendent à se confondre avec l'activité sacrificielle (qui semble suffisante, en tout cas, pour fournir les portions nécessaires aux banquets publics), d'autre part qu'une partie du vocabulaire désignant les divisions et le fonctionnement du corps social romain pourrait avoir son origine dans la dénomination des rôles et des statuts au banquet sacrificiel (*particeps* et *princeps*, *praemium*, *assiduus*, *stipendium*...), ce qui incite à voir en celui-ci la matrice symbolique de référence, le modèle paradigmatique dont usent les Romains quand ils veulent penser leur propre groupe et ses rouages.
- 9 L'orientation de cette réflexion induit à laisser un peu dans l'ombre deux ordres de faits, ce qui nous fournit l'occasion de questionner le livre de John Scheid sur ses marges, car leur traitement discret ne relève pas seulement de la nécessité inhérente à toute étude de limiter son champ : les pratiques magiques et les interprétations philosophiques ou littéraires de la religion ; on pourrait en effet se demander si, dans le premier cas, la continuité avec les rites « ordinaires » n'est pas plus problématique, et si au rebours elle ne doit pas être réévaluée dans l'autre.
- 10 « L'analyse des procédures magiques », lit-on p. 125, « [...] révèle les mêmes conduites rituelles que les cultes publics. Mais conformément à l'objectif particulier (ou supposé tel) des célébrants, ces conduites sont secrètes, inversées et déplacées. Il serait erroné de suivre les Anciens pour établir une différence entre la bonne piété, mesurée et bienfaisante, et la mauvaise, la superstition célébrant les mêmes rites de façon exagérée dans l'intention de faire du mal et de dominer les autres citoyens et même les dieux ». Si la magie ressortit indubitablement du même univers conceptuel que la religion « officielle », les procédures qu'elle emploie supposent néanmoins non seulement des intentions distinctes, mais aussi des relations différentes avec les dieux ou les êtres surnaturels (les morts, notamment) ; et si l'on admet que la fonction majeure du sacrifice est d'« énoncer et réaliser des hiérarchies dans l'ordre de l'existant » (p. 276), que le sacrifice insiste sur la subordination des hommes aux dieux et s'attache dans la *praefatio* comme dans l'*immolatio* et les prières à rappeler la supériorité des seconds, la magie (telle, bien sûr, que nous la présentent les témoignages antiques) exerce à

l'occasion sur ses dieux des contraintes². De manière analogue, les funérailles butent à séparer nettement les morts des vivants et à permettre la réintégration des deuilés dans la société ; tandis que la magie utilise à ses fins les morts en instance ou les morts mal enterrés, quitte à court-circuiter le processus rituel canonique, produisant ainsi l'effet strictement inverse. Elle appartient au même système mais en use de façon pervers (toujours aux yeux des autochtones, bien sûr) car elle utilise les interstices, les défauts de la cuirasse... Ces détournements ne prennent sens, il est vrai, que par rapport aux procédures régulières et aux représentations qui les sous-tendent ; ils relèvent du même réseau symbolique, mais dès lors qu'ils en contredisent la signification et la fonction cardinales telles que l'auteur les a admirablement dégagées, ne faut-il pas malgré tout se demander jusqu'à quel point il s'agit encore de « la même conduite rituelle » ?

- 11 Les interprétations philosophiques des rites posent, à l'autre extrémité du spectre parcouru par John Scheid, un problème analogue. Pages 278-279, il note en effet : « De toute façon, répétons-le, pour les Romains ce sens-là [celui qui est implicite dans le rituel] ne l'emportait pas sur toutes les interprétations possibles qu'ils pouvaient donner du culte dans la vie extra-religieuse. Rappelons-nous qu'il n'existait ni catéchisme ni sermon dans le culte romain. La question du sens des rites était posée dans la vie intellectuelle extra-religieuse. Mais à côté de cette signification fondamentale du système rituel et de toutes les autres que les Romains pouvaient en donner il y avait tout le détail de la pratique, dont la seule donnée constante était l'obligation et la règle, qui faisaient l'objet d'une réflexion et d'une attention permanentes. Plutôt que l'énoncé fondamental que l'on peut déceler derrière les rites, c'est sans doute le travail de réflexion mené sur ces règles qui pourrait être considéré comme la forme typiquement romaine de la "spiritualité"... » La question se pose de savoir jusqu'à quel point les productions extra-religieuses relevaient d'une sphère autonome par rapport au rituel lui-même et au « travail de réflexion sur les règles » que constituait leur adaptation casuistique aux événements nouveaux. Ces interprétations n'étaient, il est vrai, pas bridées par un dogme qui eût imposé une signification unique et *ne varietur*. Mais la non-formulation explicite d'interdits n'empêche pas un système symbolique d'imposer à ceux qui en dépendent ses sillons de pensée et ses réseaux imaginaires. Or les philosophes et poètes latins baignaient dans la même culture que les ritualistes, quand il ne s'agissait pas des mêmes personnes, et la coupure est d'autant plus délicate à instaurer entre réflexion religieuse et extra-religieuse que dans la culture romaine l'existence d'un secteur profane n'avait pas l'évidence qu'elle a prise dans nos sociétés laïques. On peut dès lors penser qu'en tant que productions autochtones, ces discours participent aussi de l'univers religieux global dont relèvent les rituels et ne peuvent en être totalement dissociés, comme on écarterait la théorie d'un savant d'aujourd'hui ; et l'on peut se demander corrélativement si toute cette spéculation relativement libre autour des pratiques cultuelles ne rejaillissait pas à son tour sur les inflexions données aux rituels à l'occasion des inévitables actualisations... Si donc, entre spéculations « extra » et « intra »-religieuses, on ne pourrait pas supposer, plutôt que l'évolution relativement parallèle et indépendante que semble postuler l'auteur, des échanges dialectiques ; c'est là un nouveau champ à explorer, mais il est évident que la question ne peut se poser en ces termes que parce que nous disposons désormais des analyses de John Scheid...
- 12 Car le plus extraordinaire est qu'on ferme ce livre avec l'impression que le sacrifice et les rites romains sont des sujets neufs, un chantier presque inexploré dans lequel une

première tranchée, qui servira de point de repère, vient d'être creusée. John Scheid leur confère une véritable dimension d'objet anthropologique. Ce n'est pas un hasard si l'ouvrage est dédié à Yvonne Verdier.

NOTES

1. John Scheid, *Romulus et ses frères : le collège des frères arvales, modèle du culte public dans la Rome des empereurs*, Rome, École française de Rome, 1990 (« Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome » 275).
 2. Sur la manière souvent cavalière d'en user avec leurs dieux et avec les morts des magicien(ne)s, voir, par exemple, Anne-Marie Tupet, *La Magie dans la poésie latine*, Paris, Les Belles Lettres, 1976 : notamment 16-17 (avec les références).
-

AUTEUR

BERNARD MEZZADRI

UFR de Lettres et de Sciences humaines, Université d'Avignon et des Pays du Vaucluse, Avignon.

bernard.mezzadri@univ-avignon.fr