

UNE « CUISINE » GUÉRISSEUSE AVEC DES ANIMAUX DANS LE MONDE GRÉCO-ROMAIN : ÉLIMINER, DÉCOUPER, TRANSFÉRER*

« Heads or tails? » – « Let it be your choice », said her guest.
« Head, then, for you, with the luscious eyes and brains, and the crispy-crunchy ears of him.
And I'll have the rump, with nothing but dull meat to nibble ».
N. Gaiman, *Stardust*, 1999.

Dans les pages qui suivent, il sera beaucoup question de parts, de morceaux, de découpes. L'étude que je présente ici n'est elle-même qu'une partie, un morceau d'une recherche plus large sur l'utilisation des animaux dans le monde gréco-romain de l'époque impériale (I^{er}-IV^e siècles de notre ère)¹. Une partie de la problématique s'insère dans le champ des « cuisines » rituelles du monde grec et romain, l'analogie avec la cuisine étant à la fois pertinente du point de vue de l'anthropologie des rituels anciens et un hommage aux travaux de Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant². Il faut certes relativiser la modélisation et le caractère référentiel donnés au sacrifice animal dans la religion grecque, et donc décentraliser le regard qui est porté sur ce rite sans pour autant oublier qu'il s'agit d'une modalité d'offrande courante³. Le sacrifice animal et la cuisine qui l'entoure ont longtemps été une modalité de l'hommage aux dieux partagée par les sociétés de la Méditerranée polythéiste, mais ne sont devenus véritablement la marque des religions « païennes » qu'au moment où celles-ci ont existé en tant que telles, c'est-à-dire lorsque s'est construite la religion chrétienne⁴. En inversant la perspective et en ne partant pas du modèle sacrificiel grec comme d'une configuration rituelle de base, il est possible d'étudier les religions ritualistes anciennes comme un ensemble de procédés rituels qui incluaient des mises à mort, des découpes d'animaux et partages de matières diverses qui, à terme, lorsque cette cuisine devient sacrifice à travers l'offrande, construisent dans un même mouvement la communication et l'altérité entre hommes et dieux. Il reste à comprendre comment se mettent en œuvre des procédés rituels sans relation avec le divin et comment ceux-ci s'articulent aux savoirs des hommes de l'Antiquité.

Pour cela, le détour par des savoirs « médicaux » implique tout de suite une décentralisation et une mise en perspective de catégories que nous employons habituellement, notamment celle de « religion » si on comprend celle-ci comme la relation entre les hommes et des puissances surhumaines⁵ (on a réaffirmé que les dieux des polythéismes anciens ne sont pas des personnes, mais bien des puissances⁶). Lorsqu'on observe certains rites utilisés dans des

* Je tiens à remercier Stella Georgoudi pour sa générosité scientifique et son attention lors d'une relecture de cet article. Toutes les erreurs sont miennes.

¹ GALOPPIN 2015. Une partie de ces travaux est en cours de préparation pour une publication prochaine.

² DETIENNE - VERNANT 1979.

³ GRAF 2012 ; NAIDEN 2013.

⁴ GEORGOUDI ET AL. 2005 ; STROUMSA 2005.

⁵ SPIRO 1966.

⁶ VERNANT 1965 ; BONNET ET AL. 2017.

pratiques médicales, on élargit l'angle de champ et on considère que le ritualisme des Anciens déborde le seul cadre de la religion. Dans la foulée, c'est aussi la notion de « magie » qui est remise sur le métier, puisque ces rites guérisseurs sont envisagés comme une sous-catégorie du ritualisme, laquelle a reçu dans l'historiographie et l'anthropologie le nom de « magie ». Or, cette catégorie ne cesse de poser problème, car elle empêche de voir précisément les négociations qui sont à l'œuvre dans les savoirs anciens – et ce sont précisément de telles négociations que je vais tenter de mettre en lumière. Le parti méthodologique que je prends consiste à observer le fonctionnement même du ritualisme comme un tout – mais analysé bien sûr à partir de ses parties, à savoir les diverses modalités rituelles plutôt que les fonctions – et donc réfléchir sur ce qu'est un rituel et quels sont les enjeux de la ritualisation dans l'univers des Anciens⁷.

Pour cadrer ce travail, j'ai choisi de me concentrer sur le traitement rituel des animaux, précisément parce que la boucherie sacrificielle occupe une position majeure dans le panorama des rituels antiques, mais les animaux sont aussi soumis à d'autres découpes rituelles qui viennent s'insérer dans d'autres champs de la vie ancienne et notamment dans celui de la médecine. Or, l'utilisation d'ingrédients d'origine animale ou d'animaux dans les pratiques guérisseuses est parfois, plus que celle d'autres matières, mise à profit dans la construction littéraire ou anthropologique de la « magie »⁸. Les textes qui transmettent un tel savoir montrent donc comment des énoncés valident ou invalident l'utilisation des animaux, comment ils construisent ou déconstruisent les aspects rituels de cette utilisation, ainsi que le merveilleux qui entoure les pouvoirs attribués aux animaux. Dans cette perspective, Pline l'Ancien offre un bon point de départ, pour deux raisons. D'un part, il a transmis un inventaire très fourni de remèdes utilisant des animaux ou des matières animales et, d'autre part, il a lui-même mis en forme une certaine définition de la « magie » précisément dans l'écriture de cet inventaire. Plusieurs livres de son *Histoire naturelle*, écrite au I^{er} siècle de notre ère et largement influente sur les savoirs médicaux postérieurs en latin, sont consacrés spécifiquement aux remèdes faits à partir d'animaux⁹. Ses sources sont essentiellement grecques, ce qui invite parfois à supposer – avec prudence – un vocabulaire grec à travers le latin de Pline¹⁰. Ce-dernier retranscrit des savoirs antérieurs ou contemporains, issus de différents auteurs (médecins, mais pas seulement), tout en les soumettant à sa propre grille d'interprétation, ce qui pose constamment la question de savoir dans quelle mesure l'énonciation d'un remède est fidèle à la source ou bien dépend de l'opinion de Pline¹¹. Or, le chevalier romain, qui a dédié cette *Histoire naturelle* à Titus et l'a envisagée comme un « inventaire du monde »¹² doté d'une finalité pratique, prend en particulier le parti de désigner plusieurs de ses sources du nom de « mages » et, au milieu de son catalogue des remèdes animaux¹³, s'arrête assez longuement pour expliquer ce qu'est la « magie ». Il ne

⁷ Sur le concept de ritualisation, voir BELL 1992.

⁸ GALOPPIN à paraître (a).

⁹ Plin. *nat.* 28-30 et 32. SERBAT 1986.

¹⁰ Même s'il ne le nomme pas, cet inventaire doit sans doute beaucoup à Xénocrate d'Aphrodise, auteur au I^{er} siècle de notre ère d'un *Peri tes apo tou anthropou kai ton zoon ophelias* (« Sur les choses utiles que l'on tire de l'homme et des animaux »), SCARBOROUGH 1986, pp. 67-69.

¹¹ SERBAT 1973 ; GAIDE 2002 ; MURPHY 2004, pp. 6-11 ; CITRONI MARCHETTI 2009.

¹² NAAS 2002, pp. 7-8, qui reprend la formule de NICOLET 1988.

¹³ GAILLARD-SEUX 1998.

l'appelle pas ainsi mais parle des « mages » (*magi*) et d'un champ de compétence « magique » (*ars magica*), en créant, à partir d'un terme ethnographique (les *magoi* perses) et des représentations développées au cours de l'époque hellénistique sur les merveilles¹⁴, un type d'homme de savoir qui inventerait une médecine où se mêlent astrologie et puissances rituelles dans un goût excessif pour le merveilleux. Les remèdes prescrits par ces « mages » sont, selon lui, à proscrire – et c'est la raison pour laquelle il en fait mention. Toutefois, tout dans cette cuisine médicale à base d'ingrédients animaux n'est pas à rejeter et les remèdes « magiques » voisinent avec les goûts de luxe de la « médecine grecque » et la vertu des remèdes traditionnels, « naturels »¹⁵. Car la Nature a mis dans les animaux des remèdes pour les hommes et ce n'est que l'excès – de luxe ou de merveilleux – qui détermine véritablement une ligne de démarcation. Tout est affaire de degrés dans le découpage des pratiques et c'est la manière dont Pline les met par écrit, la façon dont il les énonce, qui permet de savoir où il les place sur cette grille d'interprétation.

J'ai essayé de comprendre par exemple les tenants et les aboutissants d'un remède que Pline énonce à deux reprises, consistant à appliquer un petit chien sur le ventre d'un malade pour lui « transférer » la maladie¹⁶. Cette notion de transfert est parfois employée aujourd'hui pour décrire des remèdes « rituels » qui consisteraient à faire passer la maladie d'un corps souffrant à un corps sain, qu'il s'agisse d'un animal, d'une plante ou d'un objet. Mais dans le texte de Pline l'idée de « transfert » joue un rôle particulier, celui d'une explication : expliquer le rituel, c'est lui donner un sens explicite qui n'est pas nécessairement à l'origine du rite¹⁷, mais c'est aussi le modifier. Or, un mode de purification connu en Grèce depuis l'époque classique sous le nom de *periskulakismos* consistait également à appliquer un petit chien sur le corps ou autour de ce que l'on purifie ; le petit chien devient par là un *katharsion*, un objet de purification, ce que l'on a expliqué comme étant l'objet auquel l'impureté est « transférée » ou qui « absorbe » l'impureté¹⁸. Il est mis à mort et on sait que des *katharsia* peuvent ensuite être éliminés, c'est-à-dire enterrés ou jetés à la mer par exemple. Le « transfert » de Pline garde des traces de ces différentes procédures d'une opération de purification (*katharmos*) : application du *katharsion*, mise à mort rituelle et élimination. Toutefois, la mise à mort de l'animal est implicite, voire effacée par l'idée de « transfert » qui apparaît chez Pline, puisque celle-ci consiste précisément à montrer que l'animal meurt automatiquement lorsque la maladie passe en lui – on la voit, nous dit Pline, lorsque l'on ouvre l'animal. Les textes parlant du rituel ne parlent pas de transfert, mais chez Pline, celui-ci remplace la mise à mort pour donner à voir un phénomène plus extraordinaire, puisqu'un certain automatisme naturel ou merveilleux remplace le geste rituel.

Pour comprendre la « pertinence »¹⁹ d'une action rituelle même lorsque celle-ci se passe de toute puissance surhumaine ou divine, il est important de repartir de la matérialité, des substances et des temporalités impliquées dans les rites en question. Cette question est à l'ordre

¹⁴ RIVES 2010.

¹⁵ STANNARD 1987.

¹⁶ Plin. *nat.* 30. 42-43 et 64. GALOPPIN 2017.

¹⁷ Comme l'a montré, pour les théories anciennes sur le sacrifice à Rome, PRESCENDI 2007.

¹⁸ PARKER 1983, p. 230.

¹⁹ SPERBER 1974, p. 125.

du jour pour les historiens qui examinent les pratiques « magiques » de l'Antiquité²⁰. Dans ce contexte, on observe comment la puissance du rite s'articule avec la puissance naturelle de la matière (*dunamis*). Cette dichotomie peut sembler être un découpage artificiel ; elle est présente néanmoins dans quelques textes, en théorie, notamment lorsqu'il s'agit de construire la différence entre médecine et magie puisque la première repose sur la connaissance des puissances naturelles²¹ et la seconde sur l'exercice jugé illusoire d'un pouvoir rituel²². N'oublions pas cependant qu'il s'agit de la manière dont se construisent des catégories à l'intérieur d'une société donnée : pour parler dans un langage anthropologique, il s'agit d'une découpe *emic* à l'intérieur des concepts *emic* qui défie nos perceptions *etic*²³. Dans le langage et la pensée générale qui forment les cultures grecque et romaine dominant l'Empire, le domaine de compétences en question est celui des *pharmaka*, des *medicamenta*, termes ambivalents et confondants qui regroupent des produits de l'activité humaine dotés de puissance, sans distinguer entre le bienfait et le méfait (remèdes ou poisons), le rituel et le non-rituel²⁴. Dans ce même espace conceptuel coexistent les remèdes médicaux et les rites de purification, la pharmacologie construite par l'expérience du médecin et les incantations prononcées ou portées en amulette, ce qui précisément nécessite que des médecins comme l'auteur hippocratique de *La maladie sacrée* au IV^e siècle avant notre ère ou Galien au II^e siècle de notre ère, précisent par leur discours la limite de l'art médical.

Dans la pratique médicale avec « transfert » et dans les rites de purification qui lui font écho, l'espèce animale choisie est invariante et même centrale car elle donne son nom au rite (*periskulakismos* < *skulax*, le petit chien, le chiot). Le chien joue un rôle que ne pourrait pas jouer un autre animal. L'historiographie a longtemps évoqué son ambivalence et son impureté, mais ce n'est plus aujourd'hui défendable : le chien n'était pas impur aux yeux des Grecs²⁵ et sa présence dans des rites de purification ou de guérison tient au contraire d'une certaine vertu positive, bienfaisante. Or, lorsque l'on regarde du côté des savoirs rituels, on retrouve le chien dans les sanctuaires d'Asclépios, parfois comme soignant, et un ouvrage récent de Dominique Charpin donne un coup de projecteur sur la place de cet animal dans les sanctuaires à guérison de la Mésopotamie ancienne²⁶. Le chien a une longue histoire comme membre du personnel soignant de sanctuaires dans l'Antiquité et celle-ci aide à comprendre que le chien était de manière générale « bon à penser » pour construire un savoir rituel relatif aux guérisons/purifications, c'est-à-dire aux *pharmaka*. Dans ce savoir, le divin n'est pas nécessairement présent et pourtant ces pratiques purificatrices ou guérisseuses engagent une pensée ritualiste : l'adage « faire c'est croire » des historiens de la religion romaine (et grecque) s'applique même à ces procédures, aussi décalées soient-elles par rapport au rite sacrificiel paradigmatique²⁷.

²⁰ BREMMER 2015.

²¹ DUMINIL 2008.

²² Gal., *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus* 9. 2. 19-21 [Kühn 12. 207.2-208.10], JOUANNA 2011.

²³ OLIVIER DE SARDAN 1998.

²⁴ DICKIE 2001.

²⁵ FRANCO 2003.

²⁶ CHARPIN 2017, pp. 31-60.

²⁷ SCHEID 2005.

Je vais poursuivre l'enquête sur ce dossier des rites de guérison qui empruntent des modes rituels, en cherchant à comprendre comment l'action rituelle crée de la puissance efficace à partir de matières animales ou d'animaux. Dans la continuité de l'étude du transfert aux petits chiens et du *periskulakismos*, je vais observer des découpes et des modes d'élimination comme le séchage en comparant avec les modalités connues des rites de purification. On a étendu la notion de « transfert » à ces rituels²⁸, mais il me semble plutôt que cette interprétation doit être évitée pour réserver le terme aux moments où des auteurs la créent, car les rites eux-mêmes ne donnent à voir qu'une analogie performative. De fait, on verra que la notion de transfert est un nœud dans le dialogue entre différents registres de savoir, le registre rituel et le registre naturaliste notamment, dialogue qui alimente alors la modification des savoirs et la variation des conceptions autour d'un point central : le merveilleux.

I. ÉLIMINER

Voici un exemple attribué par Pline l'Ancien aux « mages » :

Eadem ex causa emi lienem uituli quanti indicatus sit iubent Magi nulla pretii cunctatione, quoniam hoc quoque religiose pertineat, diuisumque per longitudinem adnecti tunicae utrimque et indumentem pati decidere ad pedes, dein collectum arefacere in umbra. Cum hoc fiat, simul residere lienem aegri uitiatum liberarique eum morbo dicitur.

Pour la même affection (douleurs de la rate) les Mages prescrivent d'acheter une rate de veau au prix indiqué et sans aucun marchandage, car cela a pour eux une importance religieuse (*religiose*), puis l'ayant coupée en long, d'en attacher un morceau de chaque côté de la tunique <du malade> et, en lui mettant cette tunique, de laisser tomber les morceaux à ses pieds ; on les ramasse ensuite et on fait sécher à l'ombre. Pendant cette opération la rate hypertrophiée se dégonfle, dit-on, et le malade est guéri²⁹.

Le remède est également prescrit par Marcellus de Bordeaux au V^e siècle qui n'évoque ni « mages », ni scrupule religieux, mais fait bien allusion à la nécessité de ne pas négocier le prix et de faire passer les deux parties de la rate de veau de part et d'autre (*per mediam*) du patient et de la tête aux pieds³⁰. En outre, il précise que cela doit se faire au bain et que la rate doit être séchée suspendue à la fumée (*in fumo suspendes*). On voit que ni Marcellus, ni Pline ne mentionnent explicitement un « transfert » de la maladie. Quels étaient les mécanismes à l'œuvre dans cette pratique ? En quoi est-elle rituelle ?

²⁸ GAILLARD-SEUX 1999.

²⁹ Plin. *nat.* 28. 201.

³⁰ Marcellus 23. 34 : *A lanio lienem uituli quanti uoluerit emes eumque medium exsecabis seruatis integris eius lateribus, ut undique contineatur, atque eum, qui dolet splenem, in balineum duces et per mediam scissuram illius lienis a capite corpus eius omne summittes, ita ut usque ad pedes lien decidat ; postmodum ipsum lienem in fumo suspendes atque areferi facies ; quo facto cum tumoribus etiam dolores lienis is, cui medeberis, sedari sentiet omnique molestia cito liberabitur*, « achète au boucher une rate de veau au prix qu'il voudra, coupes-en le milieu en gardant les côtés intacts de manière qu'elle soit parfaitement conservée, conduis au bain celui qui souffre de la rate, passe le milieu de cette rate – que tu auras coupée – tout le long de son corps en commençant par la tête, de manière que la rate tombe jusqu'aux pieds, suspends ensuite la rate elle-même à la fumée et fais-la sécher. Cela fait, celui que tu soignes sentira s'apaiser même les douleurs de la rate, en même temps que ses gonflements, et sera vite libéré de tout désagrément. » (trad. GAILLARD-SEUX 1999).

Le remède est composé de deux choses : une matière que l'on se procure et une suite d'actions menées avec celle-ci. Je distingue l'obtention de la matière car c'est elle qui fait explicitement l'objet d'une prescription rituelle selon Pline qui emploie le terme *religiose*³¹. Un scrupule religieux interdit de négocier le prix de la rate de veau. On ne peut faire que des suppositions sur la raison d'une telle règle rituelle. On sait que la vente chez le boucher se fait au poids et ne pas négocier le prix revient peut-être à ne pas faire mettre l'organe plusieurs fois sur la balance, en grec *to zugon* ou *ho zugos*, et donc, symboliquement, remettre l'animal (*pars pro toto*) sous le joug puisque le même terme signifie aussi le joug d'un attelage. Ou bien on peut supposer qu'il ne faudrait pas négocier le prix d'une viande qui pourrait provenir d'un animal sacrifié : en Grèce, la rate est l'un des *splagchna*, les viscères dotés d'une valeur particulière lors de la *thusia*³². À Rome, où la rate ne fait pas partie des *exta* (équivalent romain des *splagchna*), on sait toutefois que la viande d'un animal sacrifié est en quelque sorte « profanée » avant d'être rendue à la consommation humaine³³. Enfin, autre hypothèse, les bouchers pourraient être considérés comme porteurs d'une certaine impureté rituelle du fait de la manipulation de chairs mortes, ce qui expliquerait que l'on prenne des précautions rituelles lorsqu'on leur achète un organe voué à servir dans un rituel³⁴. En partant de l'hypothèse selon laquelle la source de Pline écrivait en grec, on préférera peut-être s'arrêter à l'idée selon laquelle la rate possède, en vertu d'une coutume sacrificielle, une valeur rituelle inhérente, mais quoi qu'il en soit, le texte de Pline témoigne de la valeur rituelle attachée au moment où l'on se procure ce matériau. C'est donc au moment de son obtention que la matière animale est ritualisée, qu'elle se voit attribuer une puissance qui est autre par rapport à une pharmacopée plus « naturelle ». Cela peut faire écho dans le domaine des ingrédients d'origine animale aux rituels de cueillette dans le domaine des plantes, lesquels témoignent également du souci de doter d'une puissance rituelle les ingrédients dès le moment de leur obtention³⁵.

Son utilisation fait ensuite l'objet d'un développement assez complexe, suivant néanmoins une trame qui ressemble à une structure rituelle :

1. on découpe l'organe animal, *diuisum per longitudinem*, et on attache les deux moitiés de chaque côté d'une robe ;
2. le malade passe la robe et, ainsi, passe entre les deux moitiés de l'organe animal, de la tête aux pieds (Marcellus précise que cela a lieu au bain) ;
3. les morceaux de la rate sont récupérés et mis à sécher à l'ombre (ou à la fumée selon Marcellus). Dans le même temps, la rate du malade guérit.

Doit-on en déduire que le but de l'opération était de transférer la maladie à la rate, alors que Pline ne donne à lire qu'une simultanéité entre le séchage de l'une et la guérison de l'autre ? Il semble au contraire que les « mages », quels qu'ils soient, aient misé sur l'efficacité de modalités rituelles connues, si ce n'est courantes. Je vais interroger d'abord le temps du séchage qui

³¹ SCHEID 1998, p. 25 : *religiosus* « désigne les objets ou lieux marqués par la mort : les lieux foudroyés ou les tombes ». *Religiosus* traduit en latin ce qui revient aux dieux Mânes (DE SOUZA 2004, pp. 94-95).

³² BERTHIAUME 1982, pp. 60-61 ; DETIENNE 1979, p. 20.

³³ BELAYCHE 2008.

³⁴ Artem. 3. 56. BERTHIAUME 1982, pp. 62-69 ; CORBIER 1989, pp. 122-123. Je remercie Nicole Belayche de m'avoir indiqué cette possibilité. Quant aux souillures qui touchent les métiers en contact avec le sang ou la mort, voir aussi HINARD – DUMOND 2003, p. 112.

³⁵ DELATTE 1961.

correspond explicitement au moment de la guérison progressive du malade, pour montrer qu'il repose sur l'analogie performative. Ensuite, je reviendrai à l'intermédiaire entre l'obtention d'une matière rituelle et cette analogie guérisseuse, c'est-à-dire la découpe et le passage entre les deux moitiés que l'on peut identifier comme une modalité des rites de purification anciens.

Le principal indice d'une analogie rituelle est la simultanéité entre le dessèchement de l'organe animal et la guérison de l'organe humain. On pense à un « transfert » de maladie dans la mesure où le premier est souvent appliqué au second, indice au moins d'une certaine complémentarité des deux actions dans un schéma rituel – c'est-à-dire des actes séquencés qui se répètent. Pline indique ainsi un remède consistant à appliquer une rate de chevreau sur une rate malade, mais lorsque l'on regarde le même remède dans l'ouvrage de Marcellus, ce dernier ajoute qu'il faut faire sécher la rate de l'animal à la fumée³⁶. L'application se distingue toutefois du séchage dans la mesure où la substance appliquée n'est pas toujours celle qui est exposée à la fumée : par exemple, Pline relève qu'on applique, dans le cas d'une maladie de la luette, du suc d'escargot, prélevé à l'animal au moyen d'une aiguille, tandis que c'est l'escargot lui-même qui est mis à sécher³⁷. Dans ce cas encore, il semble moins qu'on ait visé un « transfert » que l'usage d'une propriété particulière de l'animal, mise en acte par l'analogie performative du séchage. Sans fumée, l'analogie s'observe toujours ; je cite Pline : « d'autres attachent autant de vers de terre qu'il y a de scrofules, et celles-ci se dessèchent en même temps que les vers »³⁸. Cela ne dit pas qu'il y a un transfert de substance, mais seulement qu'il y a parallélisme exact entre l'amulette et la pathologie. Le mimétisme quasi-automatique que décrit Pline (*pariter cum iis arescunt*) se superpose à une interprétation ritualiste, c'est-à-dire à un mimétisme symbolique au sens où l'a défini Dan Sperber³⁹ : de même que les vers se dessèchent, il est attendu que les scrofules se dessèchent également.

Le séchage à la fumée, dérivant peut-être de la technique du « fumage » en cuisine, provoque une transformation de la viande ou du corps animal analogue à l'assèchement d'une tumeur ou d'un organe hypertrophié. L'exemple d'une plante est révélateur : une racine de verveine dont on attache une partie au cou du patient, l'autre à la fumée, soigne les écrouelles, mais, selon Marcellus, en cas d'ingratitude du malade, il est possible de lui infliger de nouveau la maladie en plongeant la partie asséchée dans l'eau⁴⁰. Ce traitement analogique de la racine et

³⁶ Plin. *nat.* 28. 201 ; Marcellus 23. 32-33 : *Hircinus splen calidus, id est statim ubi de pecude sublatus fuerit, super lienem hominis inpositus et alligatus mire dolorem intra paucos dies auferet, si postea ad fumum suspendatur, ut illic arescat. Haedinus uero lien similiter ut hircinus super splenem infantis adpositus et tumores et dolorem eius emendabit*, « la rate de bouc chaude – c'est-à-dire aussitôt qu'elle aura été enlevée de l'animal –, posée sur la rate de l'homme et attachée, emporte merveilleusement la douleur en peu de jours, si elle est suspendue ensuite à la fumée, pour se dessécher. Mais la rate de chevreau posée sur la rate d'un enfant de la même manière que la rate de bouc en enlèvera les tumeurs et la douleur » (trad. GAILLARD-SEUX 1999).

³⁷ Plin. *nat.* 30. 31 : *uua suco coleae acu transfossae inlita, ut coclea ipsa in fumo suspendatur*, « on traite la luette par des applications de suc de limaçons obtenu en les perçant avec une aiguille, les limaçons étant suspendus à la fumée » ; Marcellus 19. 49 : « On soigne la luette par l'onction du suc d'un escargot transpercé par une aiguille, de telle sorte que l'escargot lui-même soit ensuite suspendu à la fumée. » (trad. GAILLARD-SEUX 1999).

³⁸ Plin. *nat.* 30. 39 : *Alii uermes terrenos totidem quot sint strumae adalligant, pariterque cum iis arescunt*.

³⁹ SPERBER 1974.

⁴⁰ Marcellus 15. 82 : *Strumae optime medetur radix uerbena, si eam transuersam reseces extremamque eius partem laborantis collo subnectas, priorem autem partem in fumo suspendas. Arescente enim ea strumae quoque siccabuntur et omnis earum umor arescet. Cum sanus fuerit, quem curaris, si tibi ingratus extiterit, utramque partem in aquam coicito, strumae renascuntur*, « On soigne au mieux les écrouelles avec une racine de verveine, si tu la coupes en travers et que tu attaches l'extrémité de chaque morceau au cou douloureux, avant de suspendre ces morceaux à la

vraisemblablement de tous les rites de suspension à la fumée peut s'articuler sur la polarité sec-humide bien connue dans les savoirs anciens⁴¹. Cette cuisine analogique est parfois renforcée – c'est le cas de la rate de veau – par la correspondance entre l'organe malade et l'organe animal choisi pour le guérir : le choix de l'ingrédient animal guérisseur est alors clairement guidé par l'analogie. On a donc une analogie rituelle guidant le choix de la matière animale, une ritualisation de cette matière lors de son obtention, une application au corps du malade de tout ou partie de l'ingrédient (pour laquelle je n'ai pas encore déterminé de fonction ni de sens) et une élimination analogique de l'ingrédient en vue d'éliminer le mal.

Le moment de l'application puis celui de l'élimination peuvent eux-mêmes prendre des caractéristiques rituelles plus fortes lorsque, par exemple, des paroles sont prononcées en accompagnement des gestes :

Pecudis lien recens magicis praeceptis super dolentem lienem extenditur, dicente eo qui medeatur lieni se remedium facere. Post hoc iubent in pariete dormitorii eius tectorio includi et obsignari anulo terque nouies eadem dici.

Les mages ordonnent d'étendre une rate fraîche de mouton sur la rate malade, tandis que celui qui applique ce remède dit que c'est pour la rate qu'il le fait. Il est prescrit d'enfermer ensuite cette rate dans un mur de la chambre à coucher du malade, de la recouvrir de mortier qu'on scelle avec un anneau en redisant, trois fois neuf fois, les mêmes paroles <que ci-dessus>⁴².

La parole en question consiste à dire que l'on guérit la rate avec une rate, c'est-à-dire qu'on explicite verbalement les gestes que l'on fait ; Marcellus de Bordeaux en donne les termes au style direct, ce qui ne rend pas la chose plus claire puisque la syntaxe des deux paroles n'est pas la même, mais joue sur les cas et présente un chiasme dans le vocabulaire, rendant toute traduction presque impossible⁴³. La première fois le guérisseur dit « *Remedio lienis facio* » (« je fais [ceci] en remède d'une rate ») en appliquant la rate d'un agneau nouveau-né sur le malade, puis « *Lieni remedium facio* » (« je fais avec/pour une rate un remède ») lorsqu'il emmure l'organe animal. Les deux formules s'expriment à l'imperfectif présent et n'évoquent ni une

fumée. De même qu'ils se dessèchent les écrouelles sèchent également et toutes leurs humeurs se dessèchent. Lorsque tu auras fait ce traitement, si celui que tu auras soigné se montre ingrat envers toi, replonge chaque morceau ensemble dans de l'eau et les écrouelles renaîtront » (trad. personnelle).

⁴¹ LLOYD 1966.

⁴² Plin. nat. 30. 51.

⁴³ Marcellus 23. 70 : *Si quis agnum recens natum confestim manibus divellat lienemque eius, ubi extraxerit, calidam super lienem dolentis inponat ac fascia liget et dicat adsidue : Remedio lienis facio, postera die sublatum de corpore eius parieti cubiculi, in quo lienosus dormire solitus est, luto prius inlito, ut haerere possit, inponat atque ipsum lutum uiginti septem signaculis signet ad singula dicens : Lieni remedium facio, hoc tale remedium si ter fecerit, in omne tempus lienosum quamuis infirmum et periclitantem sanabit*, « si quelqu'un a arraché un agneau nouveau-né aussitôt, avec les mains, et impose sa rate, qu'il en a extraite, chaude, par-dessus la rate douloureuse, la sangle et dit assidument : "je fais ceci en remède d'une rate", l'enlevant du corps le lendemain, qu'il l'impose au mur de la chambre où le malade de la rate a l'habitude de dormir, ayant fait un enduit d'argile de façon à ce qu'il puisse y demeurer, et qu'il signe sur cet argile de vingt-sept petits signes en disant à chacun : « je fais un remède avec une rate » ; dans la mesure où il fait un tel remède trois fois, il soignera chaque fois un malade de la rate, aussi diminué et faiblissant soit-il » (trad. personnelle).

action accomplie, ni un effet à venir, mais statuent un acte en train de se faire. C'est lors de son application que le remède est fabriqué et lors de son élimination, il est en quelque sorte conforté. On note que le *remedium* ne devient objet direct du « faire » (*facio*) qu'à la fin de l'ensemble des opérations, l'application ne suffisant pas.

Ces paroles à la première personne du singulier qui explicitent l'action en train de se faire accentuent la ritualisation du procédé guérisseur et renforcent dans le même temps la position d'autorité du praticien⁴⁴. L'emploi d'un anneau pour sceller le *remedium* emmuré évoque les *daktulioi pharmakitai* de l'Attique classique, anneaux chargés de puissance, voire l'usage rituel des sceaux (*sphragides*) : l'anneau est lui-même un *pharmakon*⁴⁵. Cette façon d'imposer un sceau sur un remède en train de se faire ressemble à la production de médecines par des sanctuaires grecs, en particulier celui d'Artémis à Lemnos, où était produite la terre lemnienne, une argile locale que la prêtresse d'Artémis imprime d'un sceau à l'image d'une chèvre au cours d'un rituel⁴⁶. L'emmurage et la mise sous scellés du *remedium* montrent toutefois ici le statut qu'acquiert l'organe animal utilisé, qui nécessite un tel traitement d'autorité : le sceau est également un objet de pouvoir⁴⁷ et l'emmurage conduit à une séparation, tout en gardant le *remedium* dans l'enceinte de la maison. En quelque manière, à Rome, cet ensevelissement dans l'enceinte de la maison pouvait faire écho à l'ensevelissement des Vestales fautives dans l'enceinte de l'Urbs, en manière de purification⁴⁸. Plus probablement, l'élimination ritualisée du *remedium* fait écho, en Grèce, aux rites d'élimination des *katharsia* ou *katharmoi*, c'est-à-dire d'objets ayant servi à une purification, modalité rituelle assez courante pour être évoquée par l'auteur du traité hippocratique sur *La maladie sacrée* au IV^e siècle avant notre ère :

Quant aux objets purificateurs (*katharmôn*), tantôt ils [= les mages, purificateurs, prêtres mendiants et charlatans] les cachent dans la terre, tantôt ils les jettent dans la mer, tantôt ils les portent à l'écart dans les montagnes, là où personne ne pourra les toucher ni les fouler⁴⁹.

Le séchage ou fumage du *pharmakon* après application au malade constitue aussi une manière d'éliminer la souillure/maladie, non pas nécessairement parce que celle-ci lui a été transférée, mais parce qu'il la symbolise.

Le rituel consistant à appliquer une rate de veau en remède et à l'emmurer conforte l'idée que l'on a affaire à des séquences rituelles (obtention de l'ingrédient, application, élimination) qui varient en fonction d'un « bricolage » sans pour autant perdre une trame commune. C'est le cas de ce remède qui consiste, selon Pline, à faire mordre par un lézard vert mâle un enfant frappé de hernie, pendant son sommeil et à travers un tissu précieux (or, argent ou pourpre)⁵⁰.

⁴⁴ GORDON 1995.

⁴⁵ NAGY 2012 ; DASEN 2011.

⁴⁶ Gal., *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus* 9. 2 [Kühn 12. 169-170].

⁴⁷ LABARBE 1984.

⁴⁸ SCHULTZ 2012 ; CORRE 2014, pp. 496-509.

⁴⁹ Hippocr. *Morb. sacr.* 1. 12.

⁵⁰ Plin. *nat.* 30. 135 : *ramex infantium lacertae uiridis admotae dormientibus morsu. Postea harundini inligatam suspendunt in fumo, traduntque pariter cum expirante ea sanari infantem*, « (on guérit) la hernie des enfants en les faisant mordre pendant leur sommeil par un lézard vert. Ensuite, on attache l'animal à un roseau et on le suspend à la fumée, et l'on prétend que, lorsque celui-ci expire, l'enfant est guéri » ; *ibid.*, 138 : *Ramici infantium lacerta mederi*

On expose ensuite l'animal à la fumée, attaché à un roseau ou dans une coupe neuve. Pline cite la même pratique deux fois, avec des variantes qui indiquent des divergences dans le savoir qu'il a pu collecter. On note que la première mention, ne demandant qu'un lézard et un roseau, est moins dispendieuse que la seconde, qui réclame un tissu précieux et une coupe neuve. Toujours sans parler de transfert, Pline indique que le patient est guéri à la mort de l'animal, boucané vivant. Peut-on penser que la morsure par le lézard constitue une mise en scène de la maladie qui sera ensuite éliminée symboliquement ? Une telle considération n'est pas improbable, dans la mesure où la mort du lézard signifie la guérison ; le lézard est plutôt un animal de mauvais augure en Grèce, quand bien même on en rencontre fréquemment, mais c'est aussi un animal guérisseur, dont l'image même aura un grand succès dans les amulettes jusqu'au-delà de l'Antiquité⁵¹. Tout comme le chien, le lézard n'est ni pur ni impur, il est un animal *pharmakon* et peut aussi bien véhiculer ou représenter une atteinte à la santé que son remède, et ce sont les gestes rituels qui permettent aux anciens utilisateurs de ce type de remèdes – mages ou non – de faire s'exprimer cette puissance animale.

II. DECOUPER

Concernant la pratique prise ci-dessus comme point de départ, Marcellus de Bordeaux précise bien que le patient doit passer par le milieu (*per medium*) de la rate de veau. Il ne s'agit pas d'une méthode isolée, surtout si on la rapproche des animaux entiers sectionnés en deux et appliqués, en médecine, aux malades : dans l'*Histoire naturelle* de Pline l'Ancien, on trouve un lézard coupé en deux pour soigner les panus⁵², un rat contre la goutte ou les verrues⁵³ ou encore en cas de flèches ou traits plantés dans la chair⁵⁴. Ce thème a probablement été suffisamment marquant pour que le merveilleux s'en empare : Élien de Préneste évoque la capacité d'un lézard coupé en deux à se reformer⁵⁵. Dans les *Cyranides*, on lit qu'un lézard fendu en deux et appliqué soigne les piqûres de scorpion⁵⁶, que des poussins fendus et appliqués chauds soignent les plaies empoisonnées⁵⁷, de même qu'une anguille sur les morsures d'aspic⁵⁸ et le rouget sur les piqûres de scorpions⁵⁹.

Plutarque fournit des éléments de comparaison dans le savoir rituel :

À Lacédémone, on coupe en morceaux (*entemnousi*) des chiots (*skulakas*) en l'honneur d'Ényalios, le plus sanguinaire des dieux ; en Béotie, il existe une purification publique

iubent ; marem hanc prendi ; ide intellegi eo quod sub cauda unam cauernam habeat. Id agendum ut per aurum uel argentum uel ostrum mordeat uitium ; tum in calice nouo inligatam in fumo poni, « Il est recommandé de traiter les hernies des enfants avec un lézard ; on doit <pour cela> choisir un mâle, ce que l'on reconnaît à ce qu'il n'a qu'un orifice sous la queue. On procédera de telle sorte qu'il morde la hernie à travers une étoffe d'or, d'argent ou de pourpre, on l'exposera ensuite à la fumée, attaché dans une coupe qui n'a pas encore servi ».

⁵¹ Theocr. 2.58 ; HURWITT 2006 ; GALOPPIN, à paraître (b).

⁵² Plin. nat. 30. 75

⁵³ *Ibid.* 76 et 81

⁵⁴ *Ibid.* 122

⁵⁵ Ael. NA 2. 23.

⁵⁶ *Cyranides* 2. 14.

⁵⁷ *Ibid.* 3. 34.

⁵⁸ *Ibid.* 4. 16.

⁵⁹ *Ibid.* 57.

(*dêmosia; katharmos*) qui consiste à passer entre les moitiés d'un chien coupé en deux (*kunos dichotomêthentos <dia> tôn merôn diexelthein*) ; les Romains eux-mêmes, à la fête du Loup, qu'ils appellent Lupercales, lors du mois des purifications (= *Februarius*), sacrifient (*thuousin*) un chien⁶⁰.

Plutarque relève, au nombre de différentes mises à mort rituelles de chiens, la découpe de chiots en l'honneur d'Enyalios, un dieu de la guerre, à Sparte, l'utilisation d'un chien coupé en deux pour purifier en Béotie, ou encore le sacrifice d'un chien à Rome. Il est nécessaire, face à un tel passage, de bien distinguer les termes et donc les pratiques : dans les premiers cas, on « découpe » (*entemnein*), on « divise » (*dichotomein*), mais ce n'est pas la même chose que « sacrifier » (*thuein*). La première mise à mort, à Sparte, est faite en l'honneur d'un dieu, mais la découpe effectuée en Béotie n'implique quant à elle pas de divinité. Selon Pausanias, le rite spartiate serait lié à l'éphébie, période de formation militaire du jeune citoyen, et l'on utiliserait le chiot à cause de sa combattivité qui le rend analogue au dieu⁶¹. Le sacrifice aurait, selon des interprétations modernes, un effet purificateur avant une bataille rituelle, prenant place dans une séquence initiatique, notamment parce qu'il aurait eu lieu de nuit⁶². Si Pausanias parle de « sacrifice », le terme qu'emploie Plutarque est beaucoup plus précis : le chien est « découpé » en plusieurs morceaux.

Dans le rite béotien que Plutarque cite ensuite, un chien (adulte, semble-t-il) est coupé en deux. Ce rite a été mis en relation avec des pratiques extérieures au monde grec. Une série de textes hittites décrivent un rite dans lequel l'armée à purifier doit passer par une porte où sont accrochées les deux moitiés de différents animaux (parfois homme compris), dont un jeune chien :

Si les troupes sont battues par l'ennemi, on organise un rituel en arrière du fleuve de cette façon : on coupe (par) le milieu un homme, un bouc, un chiot (et) un porcelet à l'arrière du fleuve. On dépose les (premières) moitiés de ce côté-ci, on dépose les (secondes) moitiés de ce côté-là. On fait en face un portail d'*aubépine* et on tire par-dessus une corde. Ensuite, on fait brûler un feu en face du portail de ce côté-ci, on fait brûler un feu de ce côté-là. Les troupes passent au milieu. Quand elles arrivent près du fleuve, on les asperge (d')eau. Ensuite, on fait un sacrifice dans un lieu sauvage, comme on fait toujours le sacrifice du lieu sauvage⁶³.

D'après des spécialistes, ce texte emploie un vocabulaire spécifique relatif à la découpe et ces modalités rituelles sont appelées des « *severing rituals* »⁶⁴. Il s'agirait de purifier l'armée en la faisant passer entre deux moitiés d'un être vivant, lesquelles moitiés forment une « zone d'absorption » de l'impureté⁶⁵. On parle également de « *gate rituals* ». Des rites similaires sont

⁶⁰ Plut. *Quaes. Rom.* 111 [290d].

⁶¹ Paus. 3. 14. 9.

⁶² MAINOLDI 1984, p. 55, suivant en cela JEANMAIRE 1939, p. 514.

⁶³ Texte cité et traduit par MOUTON 2014, p. 444. Voir aussi la transcription avec traduction de J. Friedrich communiquées avec commentaire par MASSON 1950.

⁶⁴ COLLINS 1990, p. 218.

⁶⁵ PARKER 1983, p. 22 ; ÈITREM 1947.

attestés encore dans la Bible⁶⁶. Concernant un groupe social, ces passages entre deux moitiés d'animaux ne combattaient pas seulement la souillure, ils assuraient aussi l'unité, la cohésion du groupe⁶⁷. Toutefois, dans la documentation grecque, l'idée d'absorption, variante du « transfert », est peu visible. On peut simplement dire que le rituel purifie en employant des substances qui acquièrent, par leur découpe rituelle, un pouvoir particulier.

Pour ce qui est du monde gréco-romain, Stella Georgoudi a repris récemment le dossier et je me permets de renvoyer à son étude pour une analyse plus détaillée⁶⁸. La littérature gréco-romaine présente divers témoignages de rites consistant à faire couper en deux des animaux – dans certains cas un homme – pour purifier un individu ou un groupe social, souvent dans un contexte guerrier⁶⁹. Mais le même mode opératoire peut avoir différentes applications, car Pausanias témoigne d'un rite semblable consistant à faire le tour d'un vignoble avec, de part et d'autre, les deux moitiés d'un coq, avant de l'enterrer⁷⁰. Il semble qu'il ait vu ce rite en Argolide et s'en dit « émerveillé » ou « étonné » (*ethaumasa*). On pratiquait donc en Grèce ce genre de procédé rituel un siècle encore après l'*Histoire naturelle* de Pline l'Ancien.

Il est frappant, si on revient au remède décrit par Pline et Marcellus, et consistant à faire passer les deux moitiés d'une rate de veau autour d'un malade, de voir combien l'insistance sur ce passage *per mediam* fait écho aux rites de passage *dia meson* ou entre les deux moitiés d'un corps animal coupé en deux – que ce soit le patient qui passe entre les deux parts ou bien celles-ci qui sont déployées autour du malade ou du champ à traiter. Que ce traitement soit tantôt une purification, une guérison, ou une protection n'empêche pas d'y voir un même procédé rituel qui signifie que l'animal possède une qualité de *pharmakon* ou de *katharsion* – ce qui n'est pas exclusif. Par conséquent, il faut envisager que les « mages » de Pline ne soient pas nécessairement des « barbares orientaux » mais bien des auteurs grecs, intéressés par le savoir rituel de leur temps et plus particulièrement par celui qui tient de l'exception, voire des *thaumasia* ou *mirabilia* rituels.

Il reste à savoir si ce mode d'application, le passage entre les moitiés d'un animal ou d'un organe animal, en position de *pharmakon*, a pour but de transférer la maladie. Rien n'est moins sûr. Les exemples que je viens d'évoquer montrent qu'il n'y a pas nécessairement une fonction, mais des variantes, et le mode du passage ou de l'encerclement par les moitiés d'un animal mis à mort trahit plutôt une relation avec la séparation et la formation protectrice d'un tout – qu'il s'agisse d'un groupe de guerriers ou d'un vignoble. Peut-être a-t-on là aussi un sens pour les rites de purification du type du *periskulakismos* qui consiste à appliquer un ou plusieurs chiot(s) contre ou en entourant (*peri-*) la personne à purifier. Application contre, encerclement ou

⁶⁶ Genèse 15. 9-10 ; Jérémie 34. 18-20.

⁶⁷ VERSNEL 1975.

⁶⁸ GEORGOUDI (2018). Stella Georgoudi m'avait permis de lire une épreuve de son texte et je lui en suis très reconnaissant.

⁶⁹ L'exemple béotien ci-dessus, mais aussi Hdt. 2. 139, 7. 39, Diod. Sic. 1. 65. 2-8, Liv. 40. 6. 1-5, Curt. 10. 9. 11-12 ; Apollod. 3. 13. 7.

⁷⁰ Paus. 2. 34. 2 : δὲ ἐθαύμασα ἐν τοῖς Μεθάνοις μάλιστα, γράψω καὶ τοῦτο. ἄνεμος ὁ Λιψ βλαστανούσαις ταῖς ἀμπέλοις ἐπιπίπτων ἐκ τοῦ Σαρωνικοῦ κόλπου τὴν βλάστην σφῶν ἀφαναίνει· κατιόντος οὖν ἔτι τοῦ πνεύματος ἀλεκτρούνα τὰ περὶ ἔχοντα διὰ παντός λευκὰ διελόντες ἄνδρες δύο ἐναντίοι περιθέουσι τὰς ἀμπέλους, ἡμισυ ἑκάτερος τοῦ ἀλεκτρούνοιο φέρον· ἀφικόμενοι δ' ἐς τὸ αὐτὸ ὅθεν ὠρμήθησαν, κατορύσσουσιν ἐνταῦθα ; EITREM 1947, p. 40 estimait que le coq « imbibe all the impurity of the place » et parle de « magic circle ». L'anthropologie primitiviste de J.G. Frazer était en arrière-plan de cette interprétation.

passage entre sont des variantes pratiques d'une même mise en scène du *pharmakon*. Car, comme on l'a vu avec la rate de mouton dont l'application est accompagnée d'une parole perfective (*remedio lienis facio*), l'application participe de la fabrique du *remedium/pharmakon*. Sans aller jusqu'à l'idée même d'un transfert, l'application se justifie par la nécessité de faire un remède en mettant en contact deux rates, c'est-à-dire l'ingrédient et le patient. À ce moment, l'ingrédient acquiert son statut de *pharmakon* car il entre dans le processus de guérison, de même que le patient acquiert son statut de personne à guérir lorsqu'on lui applique ou lorsqu'il passe entre les moitiés de l'ingrédient.

Mais qu'implique donc l'idée de transfert ? Pourquoi, parfois, est-elle employée, et qu'est-ce que cela change ?

III. TRANSFERER

Le transfert, en quelque sorte, « naturalise » le rituel. En l'interprétant, en lui donnant une mécanique explicite, elle efface l'analogie symbolique. Or, ce faisant, elle peut rendre la pratique plus acceptable, car elle implique un passage d'un point à un autre et donc une voie de transmission, un contact. Le même argument est à l'œuvre chez ceux qui veulent accorder un crédit physiologique à l'action des amulettes⁷¹. Mais pour autant, le transfert ne supprime pas nécessairement l'aspect extraordinaire que peut avoir un tel remède. Il le conforte car il lui donne une explication. Or, c'est tout l'enjeu des discours anciens autour des merveilles, des *mirabilia* ou *paradoxa*, et notamment des remèdes qui tombent dans la catégorie des « antipathies »⁷². Prise entre un registre de savoir rituel et un registre de savoir plutôt physiologique, propre à être « naturalisé » par des stratégies de discours, cette cuisine un peu particulière entre donc dans la problématique du merveilleux. Il s'agit de négocier la validation ou l'invalidation du savoir lorsque celui-ci touche à des phénomènes qui semblent dépasser la limite du « croyable » – ce qui nécessite pour nous aujourd'hui de prendre en compte une telle limite qui peut osciller même chez un seul auteur⁷³, tout en sachant que précisément leurs discours sur le merveilleux sont un moyen de construire la limite.

Toujours chez Pline l'Ancien, on lit le texte suivant :

Quin etiam si quis asino in aurem percussus a scorpione se dicat, transire malum protinus tradunt.

Bien plus encore, on prétend que si quelqu'un dit à l'oreille d'un âne qu'il a été piqué par un scorpion, le mal passe aussitôt à l'âne⁷⁴.

Le même remède est évoqué dans un traité d'agriculture d'époque byzantine, les *Géoponiques*, qui l'attribuent à Démocrite, un « mage » que cite souvent Pline, bien qu'il s'agisse d'un

⁷¹ Cf. note 22.

⁷² GAILLARD-SEUX 2003 ; ZUCKER 2011.

⁷³ VEYNE 1983.

⁷⁴ Plin. *nat.* 28. 155.

pseudonyme permettant d'attribuer ce type de remèdes à un philosophe et physiologue célèbre de la Grèce classique⁷⁵. Les *Cyranides* signalent également le remède :

Εἰ δέ τις ὑπὸ σκορπίου πληγῆ καὶ εἴπῃ εἰς τὸ οὔς τοῦ ὄνου ὅτι « σκορπίος με ἔπληξεν », ὁ μὲν πληγεὶς ἰαθήσεται, εἰς δὲ τὸν ὄνον ἢ ὀδύνη μεταπεσεῖται.

Si quelqu'un est piqué par un scorpion et dit ceci à l'oreille de l'âne : « Un scorpion m'a piqué », la piqûre est guérie et la douleur tombe sur l'âne⁷⁶.

Pline emploie le verbe *transire* pour expliciter le transfert de la maladie. Plus de quatre siècles plus tard, les *Cyranides* utilisent, pour la même pratique, le verbe *metapiptô* qui signifie un changement avec chute, un passage⁷⁷. Dans un manuscrit qui nous transmet ce texte, à l'élaboration compliquée, l'explicitation du transfert a disparu, ce qui montre qu'au lieu de dire « *eis de ton onon hê odunê metapeseitai* », « et la douleur tombe sur l'âne », on pouvait ne dire que « *ho de onos apothaneitai* », « et l'âne meurt »⁷⁸. Le vocabulaire du transfert ajoute une explication qui, dans l'écriture et la transmission du savoir, n'est pas toujours nécessaire.

La pratique est extraordinaire en ce que le contact indispensable à l'établissement d'une explication physiologique des choses est remplacé par la parole. Une autre pratique béotienne, cette fois attestée par un fragment d'Aristote, repose sur la parole : les Béotiens, confrontés à une épidémie, auraient attrapé les corbeaux qui affluaient, les auraient purifiés puis relâchés en disant « fuis aux corbeaux ! » (*pheug' eis korakas*)⁷⁹. La parole rituelle relève d'une catégorie bien connue, celle des incantations de type « *pheuge* » (φεῦγε) qui intiment l'ordre à une maladie ou une puissance mauvaise de « fuir »⁸⁰. Il n'est dès lors pas nécessaire de faire appel à la notion de transfert, mais encore à la seule analogie rituelle, rendue explicite par l'incantation : les oiseaux s'envolent et la maladie doit faire de même. Les corbeaux « ritualisés » deviennent des *pharmaka*.

On peut dès lors essayer d'inverser le propos relatif à l'âne. Dans ce cas aussi, une parole rituelle intervient, qui énonce le mal à traiter ; si on considère un texte où le transfert n'est pas explicité, la parole est prononcée « et l'âne meurt » (*ho de onos apothaneitai*). Mettre en pratique ce remède peut alors impliquer un acte rituel supplémentaire : la mise à mort. Celle-ci met en scène une élimination analogique, de la même manière que lorsque les oiseaux s'envolent ou lorsque le lézard suffoque à la fumée. Mais lorsque les textes explicitent le transfert, ils suppriment toute ambiguïté et toute analogie rituelle, faisant de la mort de l'animal une conséquence d'un processus mécanique ou naturel⁸¹. Ce choix d'énonciation fait sortir le savoir du registre rituel. Toutefois, l'idée de transfert n'annule pas le merveilleux : il le renforce.

⁷⁵ *Geoponica* 13. 9. 6 : Δεμόκριτος δὲ φησι, τὸν πληγέντα ὑπὸ σκορπίου, καὶ εὐθέως εἰπόντα τῷ ὄνῳ, σκορπίος με ἔπληξεν, οὐκ ἀλγήσειν, τῆς ἀλγηδόνας εἰς τὸν ὄνον μεταβαίνουσας, « Démocrite dit que celui qui a été piqué par un scorpion et dit aussitôt à un âne “un scorpion m'a piqué” ne souffre pas, la souffrance passant à l'âne » ; GAILLARD-SEUX 2009.

⁷⁶ *Cyranides* 2. 31. 27-29.

⁷⁷ Le *LSJ* signale le sens « migrer, être transféré ». J'ai choisi ici de conserver l'idée d'une chute.

⁷⁸ Voir l'apparat critique de KAIMAKIS 1976, p. 164.

⁷⁹ Aristot., fr. 496 [ROSE] = Phot., s.v. « ἐς κόρακας ».

⁸⁰ KOTANSKY 1991, FARAONE 2009.

⁸¹ Cf. GALOPPIN 2017.

J'en viens alors à un oiseau un peu particulier, dont je ne traduirai pas le nom grec : le *charadrios*. Les textes qui mentionnent cet oiseau expliquent qu'il soigne par le regard. Il y a deux problèmes avec cet animal, liés à la façon dont il soigne : d'une part l'identification de l'oiseau, d'autre part la méthode de guérison. Pline encore et toujours, est un bon point de départ :

Auis icterus uocatur a colore ; quae si spectetur, sanari id malum tradunt et auem mori. Hanc puto Latine uocari galgulum.

Il existe un oiseau appelé *icterus* en raison de sa couleur ; on dit que si un malade <atteint de la jaunisse> le regarde, il est aussitôt guéri et que l'oiseau meurt. Je pense que c'est celui qu'en latin on appelle *galgulus*⁸².

En fait, Pline fait une erreur d'identification, en partant du principe que le nom de l'oiseau correspond à sa fonction de remède, par homéopathie verbale⁸³. Le nom grec *ikteros* (ἰκτερος) peut être un nom signifiant dont le radical aurait un rapport avec la couleur jaune et dont le suffixe -εγο- est propre aux verbes de maladie⁸⁴ ; le vocabulaire médical n'hésite pas à faire coïncider noms d'animaux et noms de maladies⁸⁵. Or, Pline, en partant du principe que cet animal soignerait la jaunisse parce qu'il est jaune, l'identifie au *galgulus* ou *galbula* (du latin *galbus*, « jaune ») qui est le loriot (*Oriolus galbula* L.), alors même que dans d'autres passages de son encyclopédie, il identifie le loriot à l'oiseau connu en grec sous le nom de *chlôrion*, littéralement le « petit jaune », ou « jaunâtre »⁸⁶. De fait, le *chlôrion* est bien le loriot, petit oiseau noir et jaune vif, et *ikteros* pourrait avoir été un autre nom grec pour le même oiseau. Cependant, lorsque des textes grecs évoquent un oiseau qui soigne par le regard, ils l'appellent *charadrios*, qu'une description d'Aristote permet d'identifier à l'œdicnème criard (*Burhinus oedicnemus* L.)⁸⁷. Morphologiquement, les deux espèces ne peuvent être confondues. L'œdicnème est un petit échassier certes doté d'un gros œil jaune fascinant et de longues pattes jaunes, mais dont la couleur frappe moins le regard que celle du loriot. Selon Aristote, il est « laid de couleur et sa voix est vilaine ; il se montre la nuit, mais fuit dans la journée ». Or, Pline (ou sa source) a été influencé par le principe même d'homéopathie verbale. Le nom de la couleur était central, car cette dernière s'identifiait à la maladie – et de fait, la médecine grecque accorde une importance fondamentale aux couleurs, qui sont des substances à part entière, au point d'être très inventive en matière de dénomination⁸⁸ : les maladies ont des couleurs, de même que les *pharmaka* s'identifient par leur couleur⁸⁹. Mieux encore, les couleurs sont elles-mêmes des

⁸² Plin. *nat.* 30.94.

⁸³ McCARTNEY 1927 ; WAEGEMAN 1995.

⁸⁴ CHANTRAINE 1999, s.v. « ἰκτερος », p. 461 : le radical pourrait avoir un rapport avec la couleur jaune, mais il est plus sûr que le suffixe en -εγο- est propre aux verbes de maladies.

⁸⁵ SKODA 1988.

⁸⁶ Plin. *nat.* 10.87 : *Chlorion quoque, qui totus est luteus, hieme non uisus, circa solstitia procedit*, « De même le loriot, qui est entièrement jaune, invisible en hiver, se montre vers le solstice (d'été) ».

⁸⁷ Aristot. *HA* 8. 3 [593b] et 9. 11 [614b-615a].

⁸⁸ VILLARD 2002.

⁸⁹ BARRA 2009.

*pharmaka*⁹⁰. Chez Pline, la jaunisse s'identifie bien à la couleur dont elle porte le nom et qui permet de la soigner ; il parle ailleurs d'une volaille (*gallina*) dont on trempe les pattes jaunes dans du vin pour faire un remède contre la jaunisse⁹¹. Dans le cas du *charadrios*, que la source de Pline connaissait sous le nom d'*ikteros*, cela a entraîné une confusion des espèces, parce que le jaune devait « sauter aux yeux »⁹².

Selon Hippocrate, au V^e-IV^e siècle avant notre ère, le *charadrios* était recommandé en bouillon pour soigner la jaunisse⁹³. On peut donc imaginer cet oiseau sur les étalages des marchands de remèdes, les *pharmakopôlai*⁹⁴. Ont-ils développé l'histoire selon laquelle l'oiseau, vivant, avait le pouvoir merveilleux d'absorber la maladie par le regard ? On trouve cette information non chez des médecins, mais chez des auteurs comme Élien de Préneste, qui favorisent des histoires merveilleuses de ce type⁹⁵. Richard Gordon a émis l'hypothèse intéressante selon laquelle le merveilleux propre au savoir que l'on qualifie, abusivement, de « magique », a pu se développer comme une sorte de *marketing*⁹⁶. Du reste, le savoir a dépassé le seul domaine médical et la compétence des apothicaires : il est devenu assez commun, par le biais vraisemblablement des paradoxographies écrites au cours de l'époque hellénistique puis de l'époque romaine, pour qu'à la table du philosophe Plutarque il intervienne dans une discussion savante sur le mauvais œil et, plus généralement, la capacité d'un œil à agir à distance⁹⁷. Nous ne sommes pas loin des préoccupations sur la sorcellerie et le *charadrios* est un *exemplum* pour une configuration inverse : l'œil de l'oiseau absorbe la maladie. Or, si le mauvais œil ou l'œil guérisseur paraissent merveilleux (*thaumaston*) c'est tant qu'il ne leur a pas été donné d'explication physiologique, c'est-à-dire une lecture du merveilleux qui est autre que le « pouvoir rituel »⁹⁸. Pour cela, les penseurs antiques comme Plutarque peuvent faire appel à différentes théories selon lesquelles l'œil émet des substances responsables de la vue, comme le *pneuma* pour les stoïciens ou les *eidôla* selon la théorie atomiste démocritéenne, lesquels forment un contact physiologique. De même, l'explication épicurienne de Lucrèce quant à la peur qu'éprouve le lion à la vue du coq constitue une alternative pour ce qui est connu par ailleurs comme une antipathie : « sans doute la nature du coq renferme-t-elle certains éléments qui, lorsqu'ils atteignent les yeux du lion, en crèvent les pupilles et y provoquent une douleur si aiguë que, malgré toute sa fierté, l'animal n'y peut tenir »⁹⁹. En outre, comme je l'ai dit, la médecine grecque considère les couleurs comme des principes physiologiques. Ainsi, par

⁹⁰ SKARSOULI 2009.

⁹¹ Plin. *nat.* 30. 93.

⁹² ARNOTT 2007, s.v. « Ikteros », p. 76.

⁹³ Hippocr. *Int.*, 37.

⁹⁴ SAMAMA 2006.

⁹⁵ Ael. *NA* 17. 13 : « Le gravelot a, semble-t-il, reçu le don suivant qu'il n'y a franchement pas lieu de mépriser. En effet, si quelqu'un dont le corps est atteint de jaunisse regarde fixement cet oiseau dans les yeux et que le gravelot affronte son regard et le fixe de manière très insistante, comme s'il voulait lui faire baisser les yeux, le regard qu'il lui renvoie guérit l'homme de l'affection en question ». Cf. à l'inverse, *Ibid.* 12 : « si quelqu'un aperçoit le crapaud et le regarde en le fixant dans les yeux, tandis que l'animal, de son côté, fidèle à sa nature, affronte son regard d'un œil décidé, tout en exhalant son haleine naturelle qui est nocive pour le teint de l'homme, le crapaud rend le teint de l'homme jaune pâle, au point de faire dire à une personne qui ne l'a jamais vu et le rencontre pour la première fois qu'il a vu un homme malade. Cette teinte jaune persiste quelques jours avant de disparaître » (trad. A. Zucker)

⁹⁶ GORDON 2015.

⁹⁷ Plut. *Propos de table* 5. 7 [680b-682b].

⁹⁸ VEYNE 2005 ; DICKIE 1990 ; BUXTON 2000 ; GARCIA TEJJEIRO - MOLINOS TEJADA 2013 ; ALVAR NUÑO 2012.

⁹⁹ Lucr. 4. 710-717.

l'intermédiaire de la notion de « transfert » qui s'appuie ici sur un véritable contact, le discours mené à partir de cas jugés « merveilleux » pour tenter de les valider selon des critères naturalistes dépasse la seule analogie ou homéopathie – que l'on a considéré comme des principes plus ou moins « rituels » –, et empêchent également de ranger ces cas dans la « magie ». Le fait que le regard soit un contact et que les couleurs soient des substances signifient que ce transfert est possible et, surtout, que celui-ci naturalise le savoir en remplaçant le discours ritualiste – lequel discours n'est *a priori* pas soucieux d'explicitier.

Toutefois, cette notion de transfert ne supprime pas le merveilleux ; au contraire, il le conforte, lui apporte une validation supplémentaire, si bien que, dans les *Cyranides*, le *charadrios* n'a plus aucun rapport avec la couleur mais, devenu un animal absolument fantastique, il enlève la maladie et la rejette vers le soleil :

Χαραδριός ὄρνειον βασιλικόν προγνωστικόν. ἐὰν γάρ τις ἀρρωσθῆ καὶ εἰσάξουν ἔμπροσθεν αὐτοῦ τὸ ὄρνειον καὶ ἀποστρέψῃ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ νοσοῦντος, ἀποθνήσκει. εἰ δὲ ἀτενίσῃ τῷ νοσοῦντι, αἴρει ἅπασαν τὴν νόσον καὶ ἀνίπταται εἰς τὸν ἥλιον καὶ ἀπορρίπτει τὴν νόσον, καὶ σώζεται καὶ ὁ ἀσθενῶν καὶ τὸ πτηνόν. τούτου ἡ καρδία καὶ ἡ κεφαλὴ φορουμένη, ἄνοσον καὶ ἀβλαβὴ ἀπὸ παντὸς πάθους ποιεῖ τὸν φοροῦντα ἐπὶ παντὸς βίου αὐτοῦ.

Le *charadrios* est un oiseau royal capable de prescience. Si quelqu'un est malade, qu'on l'introduit devant cet oiseau et qu'il détourne sa face du malade, il mourra. S'il fixe des yeux le malade, il enlève toute la maladie, s'envole vers le soleil et rejette la maladie, et sont sauvés tant le malade que l'oiseau. Son cœur et sa tête portés en amulette font que le porteur ne subit aucune maladie, nul dommage dû à aucune affection le reste de sa vie¹⁰⁰.

Éminent, royal et doté de prescience, le *charadrios* ne se contente pas de soigner la maladie en la téléchargeant, mais encore sait par avance si le malade doit ou non guérir. Aucune maladie n'est spécifiée et l'oiseau devient une véritable panacée. Le thème de l'ascension vers le soleil pourrait être un développement chrétien¹⁰¹, en tout cas, l'histoire du *charadrios* fait l'objet d'un emploi allégorique dans le *Physiologos* chrétien, où il est un oiseau d'un blanc absolu, une figure du Sauveur¹⁰².

Finalement, au fil de ces textes, le caractère merveilleux du *pharmakon* animal s'accroît tout en entraînant avec lui des développements variés sur la manière dont il fonctionne. D'une certaine manière, il est possible de penser que ce sont ces développements sur le merveilleux, ces négociations dans l'énonciation et la validation du savoir qui conduit à une *bestiarizzazione*, une fabrique de l'animal fantastique¹⁰³.

¹⁰⁰ *Cyranides* 3. 49. 2-8.

¹⁰¹ ZUCKER 2008, p. 67.

¹⁰² *Physiologos*, 3 : « Il existe un oiseau appelé "charadrios", comme il est écrit dans le *Deutéronome*. Le Physiologue a dit que le charadrios est un oiseau intégralement blanc, ne présentant absolument aucune noirceur, que les excréments qu'il rejette guérissent les yeux qui ne voient plus clair, et qu'on le trouve dans les cours des rois. Lorsqu'un homme est malade on peut savoir, grâce au charadrios, s'il vivra ou s'il mourra : si la maladie de l'homme doit déboucher sur la mort, le charadrios détourne sa face du malade et tous savent alors qu'il va mourir ; mais si la maladie de l'homme doit déboucher sur la vie, le charadrios fixe le malade dans les yeux, et le malade le regarde de son côté fixement, et le charadrios boit la maladie du malade et s'envole vers l'éther du soleil où il brûle la maladie du malade. Et le charadrios et l'homme malade sont guéris simultanément » (trad. A. Zucker).

¹⁰³ BETTINI 1998 ; LI CAUSI 2003.

CONCLUSIONS

La distance entre médecine et ritualisme est réduite ; les rites de guérison ne sont pas loin des rites de purification, ce qui suppose que maladie et impureté voisinent dans une même configuration de pensée et que les *pharmaka* incluent les *katharmoi*. On retrouve là toute la problématique de l'auteur de *La maladie sacrée*. Dans les procédés guérisseurs que l'on a examinés ici, on retrouve une même structure rituelle, c'est-à-dire un schéma qui comporte différentes séquences rituelles pouvant s'agencer différemment au gré du « bricolage » rituel, mais qui n'en gardent pas moins une certaine régularité. Ce ritualisme n'a pas nécessairement affaire au divin, mais possède sa propre puissance qui consiste en la *ritualisation* du corps animal. Celle-ci n'implique pas que l'animal soit « impur » *per se*, mais qu'il possède en propre la capacité, la « puissance » que seul le rite « met en acte ».

En revanche, à ce bricolage rituel s'ajoute un bricolage textuel qui impose sa marque au savoir, lequel s'en trouve modifié, c'est-à-dire que la perception et les concepts liés par les auteurs aux pratiques qu'ils exposent changent. La notion de transfert est un cas particulier plutôt que la règle : il s'agit de construire une catégorie d'action entre le rite et le naturel, propre à redimensionner le merveilleux ; le cas du *charadrios* est à cet égard révélateur, car il montre comment une figure animale évolue du fait de cette notion de transfert, qui participe de la fabrique du merveilleux et donne donc lieu à des approches diversifiées. Celles-ci nous éloignent du rituel pour donner à l'animal plus d'efficacité car cette dernière est soit justifiée d'un point de vue physiologique (les discussions chez Plutarque), soit magnifiée par le fantastique (les *Cyranides*) ou l'allégorie religieuse (le *Physiologos*).

Thomas Galoppin

ERC Mapping Ancient Polytheisms (MAP - 741182)

PLH-ERASME (EA 4601)

Université de Toulouse - Jean Jaurès

thomas.galoppin@univ-tlse2.fr

BIBLIOGRAPHIE

ALVAR NUÑO 2012 : A. Alvar Nuño, *Ocular Pathologies and the Evil Eye in the Early Roman Principate*, « Numen » 59. 4 (2012), pp. 298-321.

ARNOTT 2007 : W. G. Arnott, *Birds in the Ancient World from A to Z*, Londres-New York 2007.

BARRA 2009 : E. Barra, *Des humeurs, des couleurs et des remèdes dans le Corpus Hippocraticum*, dans CARASTRO 2009, pp. 153-162.

BELAYCHE 2008 : N. Belayche, *Religion et consommation de la viande dans le monde romain : des réalités voilées*, dans W. Van Andringa (éd.), *Sacrifices, marché de la viande et pratiques alimentaires dans les cités*

- du monde romain – *Meat : Sacrifice, Trade and Food Preparation in the Roman World* (Food & History 5/1, 2007) Turnhout 2008, pp. 29-43.
- BELL 1992 : C. Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford-New York 1992.
- BERTHIAUME 1982 : G. Berthiaume, *Les rôles du mâgeiros. Étude sur la boucherie, la cuisine et le sacrifice dans la Grèce ancienne*, Leyde 1982.
- BETTINI 1998 : M. Bettini, *Nascere. Storie di donne, donnole, madri ed eroi*, Torino 1998.
- BONNET ET AL. 2017 : C. Bonnet, N. Belayche, M. Albert Llorca (dir.), *Puissances divines à l'épreuve du comparatisme : constructions, variations et réseaux relationnels*, Turnhout 2017.
- BOSCHUNG – BREMMER 2015 : D. Boschung, J.N. Bremmer (éds.), *The Materiality of Magic*, Paderborn 2015.
- BREMMER 2015 : J.N. Bremmer, *Preface: The Materiality of Magic*, dans BOSCHUNG – BREMMER 2015, pp. 7-19.
- BUXTON 2000 : R. Buxton, *Les yeux de Médée : le regard et la magie dans les Argonautiques d'Apollonios de Rhodes*, dans A. Moreau, J.-C. Turpin (éds.), *La Magie*, t. 2, *Les mythes*, Montpellier 2000, pp. 265-275.
- CARASTRO 2009 : C. M. Carastro (éd.), *L'Antiquité en couleurs. Catégories, pratiques, représentations*, Grenoble 2009.
- CHANTRAINE 1999 : P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque : histoire des mots*, Paris 1999.
- CHARPIN 2017 : D. Charpin, *La vie méconnue des temples mésopotamiens*, Paris 2017.
- CITRONI MARCHETTI 2009 : S. Citroni Marchetti, *L'auteur en tant que personnage : Pline l'Ancien dans la Naturalis Historia*, dans D. van Mal-Maeder, A. Burnier, L. Núñez (éds.), collaboration de F. Bertholet, *Jeux de voix. Énonciation, intertextualité et intentionnalité dans la littérature antique*, Berne, Berlin, Bruxelles et al. 2009, pp. 175-199.
- COLLINS 1990 : B.J. Collin, *The Puppy in Hittite Ritual*, « Journal of Classical Studies » 42.2 (1990), pp. 211-226.
- CORBIER 1989, pp. 122-123 : M. Corbier, *Le statut ambigu de la viande à Rome*, « Dialogues d'Histoire Ancienne » 15.2 (1989), pp. 107-158.
- CORRE 2014 : N. Corre, *Les rites « paradoxaux » dans la religion publique romaine*, thèse de doctorat préparée sous la direction de Nicole Belayche et soutenue à l'EPHE, Paris, en 2014.
- DASEN 2011 : V. Dasen, *Magic and Medicine. Gems and the Power of Seals*, dans N. Adams, C. Entwistle (éds.), *"Gems of Heaven." Recent Research on Engraved Gemstones in Late Antiquity c. AD 200-600*, Londres 2011, pp. 69-74.
- DE SOUZA 2004 : M. de Souza, *La question de la tripartition des catégories du droit divin dans l'Antiquité romaine*, Saint-Étienne 2004.
- DELATTE 1961 : A. Delatte, *Herbarius. Recherches sur le cérémonial usité chez les Anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques*, Bruxelles 1961.
- DETIENNE – VERNANT 1979 : M. Detienne, J.-P. Vernant (éds.), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1979.
- DETIENNE 1979 : M. Detienne, *Patiques culinaires et esprit de sacrifice*, dans DETIENNE – VERNANT 1979, pp. 7-35.
- DICKIE 1990 : M. Dickie, *Talos Bewitched. Magic, Atomic Theory and Paradoxography in Apollonius Argonautica 4.1638-88*, « Papers for the Leeds International Latin Seminar » 6 (1990), pp. 267-296.
- DICKIE 2001 : M. Dickie, *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, Londres, New York 2001.
- DUMINIL 2008 : M.-P. Duminil, *Les emplois de dynamis dans le Corpus hippocratique*, dans M. Crudellier, A. Jaulin, D. Lefevre, P.-M. Morel (éds.), *Dynamis. Autour de la puissance chez Aristote*, Louvain-la-Neuve, Paris, Dudley 2008, pp. 15-25.

- EITREM 1947 : S. Eitrem, *A purificatory rite and some allied rites de passage*, « *Symbolae Osloenses* » 25.1 (1947), pp. 36-53.
- FARAONE 2009 : C. A. Faraone, *Stopping Evil, Pain, Anger and Blood: The Ancient Greek Tradition of Protective Iambic Incantations*, « *Greek, Roman and Byzantine Studies* » 49 (2009), pp. 227-255.
- FRANCO 2003 : C. Franco, *Senza ritegno : il cane e la donna nell'immaginario della Grecia antica*, Bologna 2003.
- GAIDE 2002 : F. Gaide, *Quelques réflexions à propos des modalités épistémiques, appréciatives et injonctives dans les textes médicaux latins*, dans M. Fruyt, C. Moussy (éds.), *Les modalités en latin*. Colloque du Centre Alfred Ernout, Université de Paris IV, 3, 4 et 5 juin 1998, Paris 2002, pp. 67-75.
- GAILLARD-SEUX 1998 : P. Gaillard-Seux, *À propos des livres XXVIII-XXIX-XXX de l'Histoire naturelle de Pline l'Ancien*, « *Latomus* » 57.3 (1998), pp. 625-633.
- GAILLARD-SEUX 1999 : P. Gaillard-Seux, *Une thérapeutique magique : l'action mimétique*, dans C. M. Ternes (éd.), « *La thérapeutique dans l'Antiquité* » : pourquoi ? jusqu'où ?, Luxembourg 1999, pp. 22-39.
- GAILLARD-SEUX 2003 : P. Gaillard-Seux, *Sympathie et antipathie dans l'« Histoire Naturelle » de Pline l'Ancien*, dans N. Palmieri (éd.), *Rationnel et irrationnel dans la médecine antique et médiévale, aspects historiques, scientifiques et culturels*. Colloque de Saint-Étienne, 14-15 novembre 2002, Saint-Étienne 2003, pp. 113-128.
- GAILLARD-SEUX 2009 : P. Gaillard-Seux, *Un pseudo-Démocrite énigmatique : Bolos de Mendès*, dans F. Leblay (dir.), *Transmettre les savoirs dans les mondes hellénistique et romain*, Rennes 2009, pp. 223-243.
- GALOPPIN 2015 : T. Galoppin, *Animaux et pouvoir rituel dans les pratiques « magiques » du monde romain*, Thèse de doctorat préparée sous la direction de Nicole Belayche et soutenue à l'EPHE, Paris, en novembre 2015.
- GALOPPIN, 2017 : T. Galoppin, *Des petits chiens guérisseurs : le soin par contact ?*, « *Métis* » N.S. 15 (2017), pp. 157-179.
- GALOPPIN à paraître (a) : T. Galoppin, *Le merveilleux animal : "magie" entre nature et rituels à l'époque romaine*, dans J.-C. Coulon, K. Dosoo, M. de Haro Sanchez (éds.), *Magikon zôon*, Paris, à paraître.
- GALOPPIN, à paraître (b) : T. Galoppin, *Un lézard au coin de l'œil : la puissance guérisseuse d'un animal ou de son image à l'époque romaine*, dans C. Chapelain de Séville-Niel, D. Jeanne (éds.), *Actes du colloque « Purifier, soigner ou guérir ? Maladies et lieux religieux de la Méditerranée antique à la Normandie médiévale. Regards croisés »*, en hommage à Pierre Sineux, à paraître.
- GARCIA TEJJEIRO - MOLINOS TEJADA 2013 : Manuel García Teijeiro, Maria T. Molinos Tejada, *Medea y Talo*, dans E. Suárez de la Torre, A. Pérez Jiménez (éds.), *Mito y magia en Grecia y Roma*, Saragosse 2013, pp. 55-66.
- GEORGOUDI 2018 : S. Georgoudi, *Couper pour purifier ? Le chien et autres animaux, entre pratiques sacrificielles et récits*, dans J.-M. Carbon, S. Peels-Matthey (éds.), *Purity and Purification in the Ancient Greek World. Texts, Rituals and Norms*, Liège 2018, p. 173-205.
- GEORGOUDI ET AL. 2005 : S. Georgoudi, R. Koch Piettre, F. Schmidt (dir.), *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout 2005.
- GORDON 1995 : R. Gordon, "The healing event in Graeco-Roman folk-medicine", dans P. Van der Eijk, H. E. J. Horstmanshoff, P. H. Schrijvers (éds.), *Ancient Medicine in its Socio-Cultural Context*, vol. II, Amsterdam – Atlanta, 1995, pp. 363-373.
- GORDON 2015 : R. Gordon, *From Substances to Texts: Three Materialities of "Magic" in the Roman Imperial Period*, dans BOSCHUNG – BREMMER 2015, pp. 133-176.
- GRAF, 2012 : F. Graf, *One generation after Burkert and Girard: where are the great theories?*, dans C. A. Faraone, F. S. Naiden (éds.), *Greek and Roman Animal Sacrifice. Ancient Victims, Modern Observers*, Cambridge, New York 2012, pp. 32-51.

- HINARD - DUMOND 2003 : F. Hinard, J.-C. Dumond (éds.), *Libitina. Pompes funèbres et supplices en Campanie à l'époque d'Auguste*, Paris 2003.
- HURWITT 2006 : J. M. Hurwitt, *Lizards, Lions, and the Uncanny in Early Greek Art*, « *Hesperia* » 75.1 (2006), pp. 121-136.
- JEANMAIRE 1939 : H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Lille 1939.
- JOUANNA 2011 : J. Jouanna, *Médecine rationnelle et magie : le statut des amulettes et des incantations chez Galien*, « *Revue des Études Grecques* » 124.1 (2011), pp. 47-77.
- KAIMAKIS 1976 : D. Kaimakis, *Die Kyraniden*, Meisenhem am Glan 1976.
- KOTANSKY 1991 : R. Kotansky, *The Incantations and Prayers for Salvation on Inscribed Greek Amulets*, dans C. A. Faraone, D. Obbink (éds.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford, New York 1991, pp. 107-137.
- LABARBE 1984 : J. Labarbe, *Polycrate, Amasis et l'anneau*, « *L'Antiquité Classique* » 53 (1984), pp. 15-34.
- LI CAUSI 2003 : P. Li Causi, *Sulle tracce del mantichora. La zoologia dei confini del mondo in Grecia e a Roma*, Palerme 2003.
- LLOYD 1966 : G.E.R. Lloyd, *Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge 1966.
- MAINOLDI 1984 : C. Mainoldi, *L'image du loup et du chien dans la Grèce ancienne d'Homère à Platon*, Paris 1984.
- MASSON 1950 : O. Masson, *À propos d'un rituel hittite pour la lustration d'une armée : le rite de purification par le passage entre les deux parties d'une victime*, « *Revue d'histoire des religions* » 37 (1950), pp. 5-6.
- MCCARTNEY 1927 : E. S. McCartney, *Verbal Homeopathy and the Etymological Story*, « *American Journal of Philology* » 48.4 (1927), pp. 326-343.
- MOUTON 2014 : A. Mouton, *Liminarité, impureté et franchissements rituels en Anatolie hittite*, dans A. Mouton, J. Patrier (éds.), *Life, Death, and Coming of Age in Antiquity: Individual Rites of Passage in the Ancient Near East and Adjacent Regions*, Leyde 2014, pp. 441-452.
- MURPHY 2004 : T. M. Murphy, *Pliny the Elder's "Natural History": The Empire in the Encyclopedia*, Oxford 2004.
- NAAS 2002 : V. Naas, *Le projet encyclopédique de Pline l'Ancien*, Rome 2002.
- NAGY 2012 : Á. Nagy, *Daktylios pharmakites. Magical healing gems and rings in the Graeco-Roman world*, dans I. Csepregi, C. Burnett (éds.), *Ritual Healing. Magic, Ritual and Medical Therapy from Antiquity until the Early Modern Period*, Florence 2012, pp. 71-106.
- NAIDEN 2013 : F. S. Naiden, *Smoke Signals for the Gods. Ancient Greek Sacrifice from the Archaic through Roman Periods*, Oxford, New York 2013.
- NICOLET 1988 : C. Nicolet, *L'inventaire du monde. Géographie et politique aux origines de l'empire romain*, Paris 1988.
- OLIVIER DE SARDAN 1998 : J.-P. Olivier de Sardan, *Émique*, « *L'Homme* » 38.147 (1998), pp. 151-166.
- PARKER 1983 : R. Parker, *Miasma. Pollution and Purification in early Greek Religion*, Oxford 1983.
- PRESCENDI 2007 : F. Prescendi, *Décrire et comprendre le sacrifice : les réflexions des Romains sur leur propre religion à partir de la littérature antiquaire*, Stuttgart 2007.
- RIVES 2010 : J. Rives, *Magus and its cognates in Classical Latin*, dans R. Gordon, F. Marco Simón (éds.), *Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30 sept.-1 Oct. 2005*, Leyde, Boston 2010, pp. 53-77.

- SAMAMA 2006 : E. Samama, *Thaumatopoiôi pharmakopôlai. La singulière image des préparateurs et vendeurs de remèdes dans les textes grecs*, dans F. Collard, E. Samama (dir.), *Pharmacopoles et apothicaires. Les « pharmaciens » de l'Antiquité au Grand Siècle*, Paris 2006, pp. 7-27.
- SCARBOROUGH 1986 : J. Scarborough, *Pharmacy in Pliny's Natural History: some observations on substances and sources*, dans R. French, F. Greenaway (éds.), *Science in the Early Roman Empire: Pliny the Elder, his Sources and Influence*, Londres, New York 1986, pp. 59-85.
- SCHEID 1998 : John Scheid, *La religion des Romains*, Paris 1998.
- SCHEID 2005 : J. Scheid, *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris 2005.
- SCHULTZ 2012 : C. Schultz, *On the burial of unchaste Vestal Virgins*, dans M. Bradley (éd.) avec K. Stow, *Rome, Pollution and Propriety: Dirt, Disease and Hygiene in the Eternal City from Antiquity to Modernity*, Cambridge 2012, pp. 122-135.
- SERBAT 1973 : G. Serbat, *La référence comme indice de distance dans l'énoncé de Pline l'Ancien*, « Revue de philologie, de littérature et d'histoire ancienne » 47.1 (1973), pp. 38-49.
- SERBAT 1986 : G. Serbat, *Pline l'Ancien. État présent des études sur sa vie, son œuvre et son influence*, « Aufstieg und Niedergang in den Römischen Welt » II, 32.4 (1986), pp. 2069-2200.
- SKARSOULI 2009 : P. Skarsouli, *S'interroger sur la relation entre couleurs et mots. Le terme phármakon chez Empédocle*, dans CARASTRO 2009, pp. 165-177.
- SKODA 1988 : F. Skoda, *Les métaphores zoomorphiques dans le vocabulaire médical, en grec ancien*, dans Ἡδίστον λογόδειπνον. *Logopédies : Mélanges de philologie et de linguistique grecques offerts à Jean Taillardat*, Paris 1988, pp. 221-234.
- SPERBER 1974 : D. Sperber, *Le symbolisme en général*, Paris 1974.
- SPIRO 1966 : M. E. Spiro, *La religion : problèmes de définition et d'explication*, dans R. E. Bradbury et al., *Essais d'anthropologie religieuse* (éd. or. *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Londres 1966), Paris 1972, pp. 109-152.
- STANNARD 1987 : J. Stannard, *Herbal medicine and herbal magic in Pliny's time*, dans J. Pigeaud, J. Oroz Reta (éds.), *Pline l'Ancien, témoin de son temps*, Actes du colloque de 1985, Salamanque, Nantes 1987, pp. 95-106.
- STROUMSA 2005 : G. Stroumsa, *La fin du sacrifice : les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*, Paris 2005.
- VERNANT 1965 : J.-P. Vernant, *Aspects de la personne dans la religion grecque*, dans J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris 1993, réédition 1965, pp. 354-370.
- VERSNEL 1975 : H. Versnel, *Sacrificium Lustrale: The Death of Mettius Fufetius (Livy I, 28)*, « Medelingen van het Nederlands Instituut te Rome » 37 N.S. 2 (1975), pp. 97-115.
- VEYNE 1983 : P. Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, Paris 1983.
- VEYNE 2005 : P. Veyne, *Les problèmes religieux d'un païen intelligent, Plutarque*, dans P. Veyne, *L'Empire gréco-romain*, Paris 2005, pp. 769-770.
- VILLARD 2002 : L. Villard, *Couleurs et maladies dans la Collection hippocratique : les faits et les mots*, dans L. Villard (dir.), *Couleurs et vision dans l'Antiquité classique*, Rouen 2002, pp. 45-64.
- WAEGEMAN 1995 : M. Waegeman, *Metaphor and Verbal Homoeopathy*, « Scholia » N.S. 4 (1995), pp. 24-33.
- ZUCKER 2008 : A. Zucker, *Physiologos. Le bestiaire des bestiaires*, Grenoble 2008.
- ZUCKER 2011 : A. Zucker, *Sympathies et antipathies naturelles : au-delà du principe*, dans A. Balansard, G. Dorival, M. Loubet (éd.), *Prolongements et renouvellements de la tradition classique, en hommage à Didier Pralon*, Aix-en-Provence 2011, pp. 93-108.