

ÊTRE SEMBLABLE AUX DIEUX : QUELQUES RÉFLEXIONS SUR LA « SIMILITUDE » ENTRE DIVINITÉS ET ANIMAUX DANS LA CULTURE ROMAINE¹

On pouvait apercevoir des animaux dans les rues des villes désertées par les humains. Des photographies montraient des oies devant l'Opéra de Paris, des sangliers dans les rues de Barcelone et de Cannes, un loup à Martigny, un puma dans les rues de Santiago du Chili. C'était en 2020 pendant le confinement : les discours des sites web accompagnant ces images soulignaient que la nature se réappropriait un milieu généralement dominé par les humains. C'était l'irruption du « sauvage » dans le « civilisé », ou pour le dire en d'autres termes, le rapprochement inattendu de la « nature » et de la « culture »².

Ce n'est pas seulement la situation exceptionnelle imposée récemment par la pandémie qui est à l'origine de l'étonnement ressenti face à ces présences animales. Les animaux sauvages en ville ont en effet suscité autant de réactions dans le passé. À Rome, certainement : un loup qui s'introduit dans la ville suscite l'effroi tout comme le chant des oiseaux nocturnes, tels que les hiboux entendus depuis la ville³. Ces animaux, perçus dans un espace où ils ne devraient pas être, créent une confusion entre le dehors et le dedans. Mais, tandis que nous justifions ces présences sauvages comme dérivées de circonstances exceptionnelles, les auteurs anciens ne les attribuent jamais à des changements climatiques, ni aux disettes provoquées par les guerres, ni encore aux épidémies⁴. Le comportement des animaux est plutôt un présage funeste : il constitue un signe à travers lequel les dieux expriment leur mécontentement et mettent en garde les humains.

Ces présences sont donc des signes divinatoires parmi d'autres. D'ailleurs, une grande partie de l'art augural consiste en l'interprétation du comportement des oiseaux : il analyse la manière

¹ Je remercie Daniele Morresi et Emmanuelle Palermi pour leur relecture ; Yann Berthelet pour avoir discuté avec moi certains aspects de ce travail.

² En parlant de « nature » et « culture » on pense naturellement au débat renouvelé par DESCOLA 2005 à ce propos.

³ Cf. TRINQUIER 2004, en particulier pp. 104-105.

⁴ Cf. TRINQUIER 2004 p. 103.

selon laquelle les animaux mangent, bougent, volent et chantent⁵. De même, lors du sacrifice, les victimes révèlent la disponibilité des dieux à accepter le rite : leur réaction à la libation préliminaire versée sur leur tête, leur manière de tomber à terre ou encore la disposition ou l'absence de leurs organes internes sont autant de signes qui peuvent révéler les intentions des dieux⁶. Les animaux sont donc des moyens à travers lesquels s'expriment les divinités.

Cependant, le rapport des animaux au monde divin ne se limite pas à la sphère de la divination. Certains animaux, en effet, côtoient les divinités de manière plus étroite et personnalisée : Aphrodite / Vénus, les colombes ; Asklépios / Esculape, le serpent ; Athéna / Minerve, la chouette ; Zeus / Jupiter, l'aigle ; Héra / Junon, des paons, des oies ou des chèvres ; etc. Une image parlante de ce point de vue est celle de la Triade Capitoline dans laquelle trois oiseaux figurent aux pieds des divinités, comme s'il s'agissait de leurs attributs : Minerve et Jupiter posent leur pied gauche en arrière pour laisser la place, l'une à la chouette, l'autre à l'aigle ; tandis que le paon faisant la roue occupe l'espace entre Jupiter et Junon.



Fig. 1 : Triade capitoline, 160-180 ap. J.C., marbre, 60x90x120 cm

Cette image nous incite à nous poser des questions : est-ce que ces animaux sont représentés à côté des dieux parce qu'ils sont leurs messagers ? Est-ce qu'un rapport plus complexe lie ces animaux

⁵ Cf. PRESCENDI 2022, pp. 76-79.

⁶ Cf. Cicéron, *De divinatione*, 2. 36-37. J'ai traité cette problématique in PRESCENDI 2015.

aux divinités ? Sont-ils leurs compagnons fidèles ? Des aides pour accomplir des tâches ? Ou, enfin, des doubles des dieux, c'est-à-dire des représentations divines *in formam animalium* ?

Pour répondre à ces questions de manière exhaustive, il faudrait réaliser une analyse à grande échelle. Je me contenterai ici d'esquisser quelques pistes interprétatives⁷.

1. LES ANIMAUX ET LE SACRIFICE⁸

Certains animaux représentent des offrandes appropriées aux divinités dans le cadre de certains cultes. Les comptes-rendus des Jeux séculaires augustéens expriment clairement ce concept par le terme *proprius* : un animal mâle de la race bovine est approprié et donc sacrifié pour Jupiter (ligne 103 : *bovem marem Iovi O.M. proprium inmolavit*) ; une femelle de la même espèce revient à Junon et est sacrifiée selon le rite grec (ligne 119 : *Ante diem IV nonas Iunias in Capitolio inmolavit Iunoni reginae bovem feminam propriam Achivo ritu*) ; une truie pleine est immolée selon le rite grec à Terra Mater (ligne 134 : *suem plenam propriam prodigivam Terrae matri Argivo ritu inmolavit*), etc. Le terme *proprius*, comme l'indique Bärbel Schnegg-Köhler, signifie « wie es dir, ihm, ihr, euch zukommt »⁹, formule que nous pourrions traduire en français par « comme il convient, comme il revient à toi, à lui, à elle, à vous ». Ces inscriptions conservent donc une preuve évidente du fait que les victimes ne sont pas offertes aux dieux au hasard : leur choix se fait sur des critères bien établis. Un passage de Cicéron affirme l'existence de règles déterminées par les haruspices et les pontifes : « Enfin il ne faudra pas modifier ce qui s'appuie sur les données établies par les pontifes et les haruspices, quant à la nature des victimes qui doivent être immolées à chaque divinité : grandes victimes, victimes non sevrées, victimes mâles et victimes femelles »¹⁰. La relation entre un type de victime et son destinataire était donc réglée par les autorités religieuses, même s'il n'est pas possible de savoir jusqu'à quel point ces dispositions étaient prescriptives et si elles admettaient des dérogations¹¹.

⁷ Différentes études de cas sont abordées dans les chapitres de ce volume.

⁸ Cette thématique du côté grec a été traitée par Zoé Pitz (PITZ 2019) qui a participé au colloque à l'origine de ce volume avec la communication « Liens 'dieux – animaux' : l'apport de l'étude des sacrifices dans les textes épigraphiques grecs ».

⁹ Schnegg-Köhler 2002.

¹⁰ Cic. *leg. 2. 29* : *Iam illud ex institutis pontificum et haruspicum non mutandum est, quibus hostiis immolandum quoique deo, cui maioribus, cui lactentibus, cui maribus, cui feminis* (trad. Georges de Plinval).

¹¹ Ces règles ont généré des exégèses de la part des érudits de l'Antiquité qui s'interrogent sur le sens à donner à ces énoncés bruts. Elles sont construites sur la base de deux critères : la similitude (*similitudo*) et l'opposition (*contrarietas*). Comme on le voit explicitement dans Serv., *ad Georg. 2. 380* : *victimae numinibus aut per similitudinem aut per contrarietatem immolantur : per similitudinem, ut nigrum pecus Plutoni ; per contrarietatem, ut porca, quae obest frugibus, Cereri, ut caper, qui*

Les critères selon lesquels un animal est rapproché d'une divinité sont en partie rappelés par Cicéron.

Le premier est la correspondance des genres. Si Cicéron l'annonce par un expression concise (*cui maribus, cui feminis*), Arnobe, dans sa critique du sacrifice, affirme que cela dépend d'« une raison cachée, interne et ignorée de la plupart des personnes »¹². Il continue peu après : « Le droit des sacrifices prescrit que des victimes de sexe identique soient immolées aux divinités : aux dieux des mâles, aux déesses des femelles »¹³. Arnobe affirme donc que le principe de similitude dépend d'une raison *abstrusa et interior*, c'est-à-dire « cachée, interne et ignorée » : il s'agit évidemment d'une disposition établie par les autorités religieuses, en particulier par les pontifes qui sont censés connaître les raisons inconnues à tous les autres. Cependant, ce critère n'est pas absolu : des exceptions semblent possibles. Par exemple, comme le dit Servius, si un sacrifice n'était pas agréé par les dieux, on le répétait en immolant une victime femelle, même si le destinataire était un dieu. La raison, explique-t-il, est que les victimes de sexe féminin ont une valeur supérieure¹⁴. Mais, si un animal de ce type n'est pas agréé non plus, il n'est alors plus possible d'en offrir d'autres. On comprend donc que les dieux peuvent recevoir d'abord des victimes mâles, qui correspondent à leur sexe, et ensuite, en deuxième intention, des victimes femelles. La correspondance de sexe

obest vitibus, Libero, item capra Aesculapio, qui est deus salutis, cum capra numquam sine febre sit. [...] quia vites, quae in honore ipsius fuerant, ab eo comestae sunt, iratus Liber pater eum occidi fecit et ei tolli utrem, in quo mitti vinum fecit pro eius vindicta (« les victimes sont immolées aux dieux par similitude (*similitudo*) ou par opposition (*contrarietas*): un exemple d'immolation par similitude est le sacrifice d'un mouton noir à Pluton ; quelques exemples du sacrifice par opposition sont l'immolation à Cérès de la truie, qui endommage les moissons, à Liber du bouc qui endommage les vignobles, à Esculape, dieu de la santé, de la chèvre, qui a toujours la fièvre [...] Liber, en colère contre le bouc qui mange les vignobles plantés en son honneur, le fait tuer et en fait une outre, dans laquelle il met le vin. Ainsi il se venge » (trad. personnelle). Ce passage présente l'exposition concise d'une théorie sacrificielle, selon laquelle ce rite est soit un don, donc un hommage au dieu, soit un acte de vengeance, par lequel on rend justice à la divinité par l'immolation d'un animal qui l'a offensée, cf. PRESCENDI 2007, en particulier pp. 224-227. En ce qui concerne mon propos, l'explication de la culpabilité indique elle aussi, même si par la négative, l'existence d'un rapport particulier – j'oserais presque dire privilégié – entre un animal donné et une divinité donnée : l'animal est haï par une divinité parce qu'il agit dans le domaine d'action de celle-ci. En ce qui concerne le rapport entre animal et destinataire divin, donc, l'opposition ne diffère pas de la similitude, puisque toutes les deux se présentent comme un choix déterminé par des qualités communes aux deux.

¹² Arn. 7. 19 : *Nam dis feminis feminas, mares maribus hostias immolare abstrusa et interior ratio est vulgique a cognitione dimota* (trad. personnelle).

¹³ Arn. 7. 19 : *Sed si sexibus sexus pares, id est feminas feminis, mares autem hostias dis maribus immolari sacrificiorum iura praescribunt.*

¹⁴ Serv., *ad Aen.* 8. 641 : *in omnibus sacris feminini generis plus valent victimae. denique si per marem litare non possent, succidanea dabatur femina; si autem per feminam non litassent, succidanea adhiberi non poterat.*

entre la victime et le destinataire constitue une tendance sacrificielle assez suivie, mais elle ne représente pas un principe absolu.

Le deuxième critère est représenté par l'âge de l'animal, qui consiste surtout à faire une distinction entre animaux de lait et animaux adultes, comme le dit Cicéron. Malheureusement, nous n'en savons pas beaucoup plus à ce sujet¹⁵. Servius se limite à affirmer qu'à certains dieux conviennent les animaux d'un certain âge, mais il ne précise pas davantage son propos¹⁶. S'agit-il aussi d'un critère de ressemblance entre la manière d'être d'un dieu (jeune, vieux) et l'âge des animaux ? Ou s'agit-il plutôt d'une similitude entre le prestige de la victime (l'adulte vaut plus que la jeune) et la place que le dieu occupe dans la hiérarchie d'un certain contexte cultuel ? Peut-être que ces deux hypothèses sont tout aussi valables et même complémentaires, mais que d'autres raisons venaient s'y ajouter. Par exemple, une divinité liée à l'allaitement, comme Rumina, reçoit des animaux de lait¹⁷, ce qui renvoie à la fonction propre de cette même divinité. Cette idée de similitude pourrait aussi être confirmée par un autre passage de Servius où il évoque une relation entre l'offrande et le but du rituel : « Dans les questions qu'on voulait finir plus rapidement, on sacrifiait des animaux vieux et étant en train de perdre en puissance, dans les questions, qu'ils voulaient agrandir et confirmer, on sacrifiait des animaux jeunes et étant encore en train de grandir »¹⁸. Malgré le caractère fabriqué de cette explication, ce passage confirme que l'âge est aussi pris en compte, ici, dans le cadre de la similitude entre l'animal et le but du rituel (et non le destinataire du sacrifice, cependant).

À ces deux principes énoncés par Cicéron, au moins deux autres peuvent s'ajouter. Le troisième critère est la couleur : aux dieux d'en haut, on offre des victimes au pelage clair, tandis qu'aux dieux qui vivent dans les ténèbres du monde infernal, on présente des victimes noires. Dans le même passage déjà cité, Arnobe se demande ce qui détermine ce choix¹⁹. La raison qu'il invoque est évidemment celle de la similitude. De plus, une inscription atteste de l'offrande à Vulcain d'un veau roux (*vitulus robius*)²⁰. La couleur est donc choisie soit sur la base de sa valeur symbolique :

¹⁵ Sur l'âge des animaux dans les sacrifices cf. PRESCENDI 2007 ; en contexte italique, DUPRAZ 2017.

¹⁶ Serv. *ad Aen.* 2. 202 : *in victimis enim ista requiruntur, ut certis numinibus certae aetatis mactentur animalia.*

¹⁷ Varro, *rust.* 2. 11. 5 ; cf. PRESCENDI 2021.

¹⁸ Serv., *ad Aen.* 12. 170 : *in rebus, quas volebant finire celerius, senilibus et iam decrescentibus animalibus sacrificabant, in rebus vero, quas augeri et confirmari volebant, de minoribus et adhuc crescentibus inmolabant* (trad. personnelle).

¹⁹ Arn. 7. 19 *quae in coloribus ratio est, ut merito his albas [scil. hostias], illis atras conveniat nigerrimasque mactari ?*

²⁰ Il s'agit de l'inscription CIL VI 826 trouvée à Rome et datée entre 84 et 96 : *Volcanalibus XK(alendas) Septembres / omnibus annis vitulo robio / et verre.*

blanc/en haut, noir/en bas, soit par rapport au domaine de compétence des divinités : les victimes sacrifiées en l'honneur du dieu forgeron sont ainsi rousses comme le feu.

Enfin, le quatrième et dernier critère est celui que j'appellerai, faute de mieux, la forme²¹. Par exemple, des victimes pleines sont offertes à des divinités productrices des semences, comme Cérès et Tellus, qui s'occupent de la croissance des céréales et des récoltes. Examinons de plus près comment cette correspondance est présentée par Ovide, par exemple. En évoquant la fête des Fordicidia, après avoir expliqué que *forda bos* signifie « une vache enceinte », il affirme : « maintenant le bétail est gravide ; gravides les terresensemencées » (4. 633 : *nunc gravidum pecus est, gravaidae quoque semine terrae*). À la fin du récit étiologique, dans lequel il rapporte comment Numa a instauré ce type de sacrifice, le poète reprend sa position initiale (4. 671-2) : « La fressure d'une vache pleine est offerte en sacrifice : l'année retrouve sa fertilité ; terre et bétail portent leur fruits » (*exta bovis gravaidae dantur; fecundior annus / provenit, et fructum terra pecusque ferunt*). Ce passage montre bien que ce type de sacrifice est établi sur la similitude entre la forme de l'offrande et celle des déesses : l'une et les autres sont porteuses des fruits attendus²². À cette catégorie sont aussi à rattacher les dispositions concernant l'intégrité du sexe des victimes. Macrobie fait référence à un passage d'Ateius Capito, un juriste du temps d'Auguste, qui dans son livre sur le *Droit des sacrifices* affirme qu'il n'est pas permis d'immoler un taureau, un verrat, ou un bélier à Jupiter. Il cite aussi un autre juriste de la même époque, Labéon, qui complète cette information : on ne peut immoler un taureau (un animal non castré) qu'à Neptune, Apollon ou Mars. L'absence d'éclaircissement sur les raisons de ces associations par les auteurs anciens ne permet pourtant pas de comprendre ce choix²³. Nous ne pouvons que remarquer que ces textes ne laissent aucun doute sur le fait que la forme de l'animal est censée correspondre à une qualité ou à une fonction de la divinité qui n'est pas explicitée.

Ces quatre aspects (sexe, âge, couleur et forme) montrent que la similitude était une clé fondamentale pour les antiquaires romains désireux d'explorer le rapport entre le destinataire et l'offrande. Cette conception se base sur l'idée que les dieux aiment ce qui est proche d'eux, ce qui leur ressemble : ils agrément une offrande parce ils y retrouvent au moins en partie une qualité qui

²¹ L'offrande des poissons vivants en l'honneur de Vulcain lors des *Ludi piscatorii* (Fest. 274L) à la place des victimes humaines peut constituer un exemple de similitude. Les poissons qui se débattent, une fois sortis de l'eau, peuvent transmettre une idée de vitalité comparable au principe vital des humains.

²² Sur l'offrande des victimes pleines en Grèce cf. GEORGUDI 1986 ; 1994 ; BREMMER 2005.

²³ Macr., *Sat.* 3. 10. 1-7. Sur le sacrifice à Jupiter, qui ne reçoit pas d'animaux mâles entiers, cf. aussi Ov., *fast.* 1. 587-588 ; Serv., *ad Aen.* 2. 202 et DUMEZIL 1961 ; CAPDEVILLE 1976 ; DUMEZIL 1979, *Jupiter*. La relation entre Jupiter et les victimes châtrées est actuellement réexaminée par Yann Berthelet.

leur est propre. Ce concept de la similitude a été bien traité par P. Brulé²⁴ à propos du sacrifice grec. Brulé parle d'« accointances » entre dieu et animal sur la base d'un parallélisme : « certains animaux correspondent particulièrement bien à certaines divinités, à d'autres non ». La raison de ce rapport privilégié, ajoute Brulé, s'explique par une « connivence qui imprègne la *phusis* de l'animal, une 'sympathie' qui fait que l'on sacrifie un animal en une circonstance précise et non un autre, sans qu'il soit possible de se tromper ».

2. LES AFFORDANCES ENTRE ANIMAUX ET DIVINITÉS

Les raisons de cette sympathie – pour reprendre le terme de P. Brulé – ne peuvent se comprendre en tenant compte uniquement des qualités d'un animal. En se référant à la « psychologie écologique » de James Gibson qui traite des *affordances* des objets, M. Bettini²⁵ propose une piste interprétative pour comprendre davantage la relation entre animaux et divinités. Les *affordances* ne sont pas des qualités que les objets ont par nature, mais celles que nous, les humains, percevons comme utiles dans notre interaction avec eux. Le choix de l'*affordance* dépend donc du projet humain : elle n'existe pas toute seule, mais uniquement dans la relation entre le sujet et l'objet. En ce qui concerne les animaux, il y a de nombreux contacts possibles, comme l'affirme Bettini : les animaux constituent en effet de la nourriture, une aide pour le travail, un plaisir dans la chasse ou pour la compagnie. Mais ils sont aussi des moyens métaphoriques pour illustrer des valeurs humaines : ils sont « bons à penser » certains caractères, qualités et fonctions²⁶. Le processus, affirme Bettini, est double : « d'un côté, il y a les *affordances* de l'animal, de l'autre le projet culturel de l'homme qui veut transformer en symboles les animaux qui l'entourent. Dans ce sens, le projet métaphorique ne se contente pas seulement de saisir au vol les *affordances* physiques des animaux [...], mais il interprète et construit à son tour l'objet, en projetant sur celui-ci ses propres configurations culturelles »²⁷.

²⁴ Cf. BRULÉ 2007, pp. 295-296.

²⁵ Cf. BETTINI 1998, pp. 202-209 et *passim* qui traite des *affordances* pour expliquer pourquoi la belette est associée à la mère en couches.

²⁶ L'idée que les animaux soient « bons à penser » les humains a été rendue célèbre par l'interprétation du totémisme donnée par LÉVI-STRAUSS 1962.

²⁷ BETTINI 1998, p. 205, trad. pers. En partant de cette approche, C. Franco (FRANCO 2014b) a souligné que l'animal ne doit pas seulement être considéré comme un objet, mais qu'il devient par son comportement un co-acteur de la construction de cet imaginaire. Elle souligne en particulier la détermination due à l'ambiance dans laquelle la rencontre de l'humain et de l'animal a lieu. Elle montre par exemple comment les *venationes* romaines – où seuls les

Pour comprendre l'association entre animaux et divinités, il faut donc passer par les représentations que les humains se font des caractéristiques des uns et des autres dans des contextes spécifiques. Réfléchissons en partant d'un cas assez parlant.

Comme nous l'avons vu, la Junon de la Triade Capitoline a un paon à ses pieds. Cependant, cet animal n'est pas le seul à avoir une « sympathie » avec cette divinité. En effet, Junon change de compagnons selon les appellations qu'elle porte : Junon *Caprotina* et Junon *Sospita* s'accompagnent d'une chèvre, tandis que Junon *Moneta* est entourée d'oies. Ce dernier animal a une histoire particulière²⁸. Les oies se trouvaient dans le sanctuaire de la déesse sur l'Arx au temps de la guerre entre les Romains et les Gaulois en 390 av. J.-C. Pendant la nuit, quand ces derniers essayent de prendre la ville, les Romains se sauvent grâce à l'alerte donnée par ces animaux. En effet, raconte Tite-Live, : « Mais les oies, elles, ne se laissent pas surprendre : elles étaient consacrées à Junon et, malgré la rigueur de la disette, on les épargnait. C'est ce qui sauva la situation : car leurs cris, leurs battements d'ailes éveillèrent M. Manlius »²⁹. Ce dernier donna l'alerte et les Romains repoussèrent les ennemis. Plutarque³⁰ raconte par ailleurs qu'on élevait des oies sacrées (ἱεραὶ) autour du temple de Junon pour le culte de la déesse. Cet animal, craintif par nature, est troublé par le bruit. De plus, à cette époque les oies, tout comme les habitants de Rome, ont faim, à cause du siège qu'elles subissaient, et, par conséquent, leur sommeil, agité par la faim, est encore plus léger que d'habitude. C'est ainsi que les oies se rendent compte de la présence de l'ennemi. La vue des armes augmente leur panique et elles émettent des cris rauques et perçants, qui réveillent les Romains. Et Plutarque conclut ainsi : « De nos jours encore, en souvenir de ce concours de circonstances, on promène en procession un chien en croix et une oie en litière, trônant majestueusement sur un coussin ».

Les passages de Tite-Live et de Plutarque nous permettent de clarifier le statut des oies : elles sont dites sacrées (*sacris Iunonis* ; ἱεραὶ) et sont élevées dans le sanctuaire. Ce statut privilégié leur permet d'être épargnées malgré la famine. L'étrange procession relatée par Plutarque³¹ ne fait que souligner la position de relief de l'animal, surtout par opposition à celle du chien : l'oie est portée

animaux féroces et aptes au combat sont appréciés – peuvent avoir influencer la version de Virgile du mythe de la transformation en bêtes de la part de Circé. Cf. aussi FRANCO 2014a.

²⁸ Sur les oies du Capitole, cf. par exemple BASANOFF 1942 ; BRIQUEL 2003.

²⁹ Liv. 5. 47. 3-4 : *anseris non fefellere quibus sacris Iunonis in summa inopia cibi tamen abstinebatur. quae res saluti fuit; namque clangore eorum alarumque crepitu excitus M. Manlius*, (trad. J. Bayet 1989).

³⁰ Plutarque *Fort. Rom.* 12. 325 C.

³¹ Cf. aussi Plin. *nat.* 10. 51 ; 29. 57

sur un coussin, tandis que le chien est crucifié. Mais ce qui nous intéresse davantage est la relation entre l'animal et la fonction de la divinité. La Junon en question porte l'attribut onomastique *Moneta*, issu du verbe *monere* et signifiant « l'avertisseuse ». Le rôle de cette divinité, installée sur un point élevé et stratégique de la ville, était de protéger les habitants et de les avertir de l'arrivée d'éventuels dangers, mais pas seulement. Cicéron affirme en effet qu'après un tremblement de terre, une voix sortie du temple de Junon *Moneta* avait conseillé aux Romains de faire une expiation à la terre avec une truie pleine³². La fonction de Junon ne se limite donc pas à celle d'avertir des dangers imminents, mais consiste aussi à indiquer les rites les plus adaptés pour résoudre des situations. Ce qui est mis en avant ici, c'est qu'elle exerce son pouvoir de divination par l'intermédiaire de la voix³³.

Dans l'épisode qui nous intéresse, les oies jouent le rôle qui est normalement celui de la déesse en se servant du même instrument, c'est-à-dire de la voix. Les oies constituent donc un double de la divinité. Le mythe est construit sur une *affordance* de l'animal : sa garrulité³⁴. Cette caractéristique était bien connue, mais aussi méprisée, à cause de sa sonorité rauque et perçante, comme le dit Plutarque. C'est probablement pour cela que la voix des oies était considérée comme apte à annoncer des malheurs. À part l'attaque des Gaulois, qui représentent le danger par antonomase, les oies pouvaient en effet aussi annoncer par leurs cris des maux mineurs, comme l'arrivée d'un orage³⁵. L'*affordance* des oies semble donc se superposer aux qualités fondamentales de Junon lorsqu'elle exerce sa fonction de *Moneta*.

Cette correspondance entre une qualité du corps de l'animal et la fonction de la divinité n'est pas une exception. Un autre exemple intéressant se trouve dans un texte de Varron expliquant

³² Cic., div. 1, 101 : *Atque etiam scriptum a multis est, cum terrae motus factus esset, ut suae plena procuratio fieret, uocem ab aede Iunonis ex arce exstitisse ; quocirca Iunonem illam appellatam Monetam* (« Beaucoup d'auteurs ont également écrit qu'après un tremblement de terre une voix provenant du temple de Junon situé sur le Capitole conseilla de faire une expiation en sacrifiant une truie pleine et que c'est la raison pour laquelle cette Junon fut appelée Moneta, l'Avertisseuse », trad. J. Kany-Turpin, 2004), Sur Junon *Moneta* cf. HAURDY 2002, auquel je me réfère exclusivement pour les indications et commentaires de l'explication ancienne, selon laquelle la déesse est une avertisseuse.

³³ Junon donne également une prémonition pour résoudre la stérilité des femmes, épisode qui se conclura avec la fondation d'un temple en l'honneur de cette déesse saisi sous son aspect de Lucina (cf. Ov. *Fast.* 2. 439-442). La voix comme instrument de prévention est présente aussi dans une autre histoire contemporaine à celle des oies du Capitole, c'est-à-dire l'alerte lancée par l'alors nouveau dieu Aius Locutus, qui se manifeste seulement dans cette circonstance et dont le nom signifie « celui qui parle et celui qui dit ».

³⁴ Varro, *ling.* 5. 75 affirme que l'oie tire son nom de sa voix.

³⁵ Ps.-Theophr. *De sign.* 39 ; Arat. 1021 ; Plin. *nat.* 18. 363.

l'étymologie du nom de Proserpine³⁶ : la déesse aurait reçu ce nom parce qu'elle réside sous terre et que les termes *serpere* et *proserpere* décrivent le mouvement du serpent. L'association entre Proserpine et le serpent, qui n'est d'ailleurs pas un animal lié exclusivement à cette divinité, est établie sur la base du rapport que les deux ont avec la terre, et plus précisément sur leur capacité à traverser la couche terrestre. Proserpine, en tant que divinité des morts, permet leur passage sous terre au moment des funérailles. En outre, elle-même traverse cette couche quand elle passe de son séjour infernal, où elle est avec son époux, à celui céleste, où elle est avec sa mère. Cette qualité de la divinité est incarnée par le serpent, qui est l'animal qui peut se déplacer au-dessous et au-dessus de la terre grâce à l'*affordance* de son corps qui lui permet de glisser d'un côté et de l'autre.

Prenons enfin un dernier exemple qui nous permette de comprendre comment les animaux sont censés remplacer la divinité dans sa fonction grâce aux *affordances* communes. Il s'agit d'un autre récit bien connu, le conte d'Amour et Psyché³⁷. Quand la jeune fille doit passer les épreuves imposées par Vénus, elle se trouve confrontée à une tâche impossible : puiser l'eau du Styx au moyen d'une cruche. C'est alors qu'un aigle, l'« oiseau royal de suprême Jupiter » (*supremi Iovis regalis ales*), propose d'aider la jeune femme et d'aller lui-même remplir la cruche à sa place. À nouveau, c'est l'*affordance* de l'animal qui lui permet d'accomplir ce qui aurait été impossible pour une humaine. L'oiseau est en effet défini comme *rapax aquila* (6. 15. 1 : aigle ravisseur), en mettant ainsi en avant non seulement la rapidité de son vol, mais aussi sa capacité à emporter des objets. Or cette intervention de l'oiseau dans l'histoire de Psyché est d'autant plus justifiée, selon Apulée, au vu d'un épisode précédent au cours duquel Cupidon avait rendu service à Jupiter. Il s'agit du rapt de Ganymède, dont Jupiter était amoureux. C'est en raison de son assistance dans ce rapt que le roi des dieux désire récompenser le dieu de l'amour en aidant à son tour l'amante de ce dernier, Psyché. La présence de l'aigle dans cette histoire est due en partie à ses qualités propres (son aptitude à saisir un objet au vol), mais aussi à l'échange de faveurs entre les deux dieux. L'animal agit en collaborateur, intervenant quand le dessein de la divinité le nécessite. On peut aller plus loin si on prend en compte la version du rapt de Ganymède relatée dans les *Métamorphoses* d'Ovide.

³⁶ Varro, *ling.* 5. 68 : *hinc Epicharmus Enni[i] Proserpinam quoque appellat, quod solet esse sub terris. dicta Proserpina, quod haecut serpens modo in dexteram modo in sinisteram partem late movetur. serpere et proserpere idem dicebant, ut Plautus quod scribit: 'quasi proserpens bestia'* (« Ennius, dans son Épicharme, l'appelle aussi Proserpine, parce qu'elle est d'habitude sous la terre. Le nom de Proserpine exprime le mouvement comme celui du serpent qui bouge à droite et à gauche ; car *serpere* et *proserpere* étaient autrefois synonymes, comme on le voit dans Plaute : *quasi proserpens bestia* »).

³⁷ Apul., *met.* 6. 15.

Dans ce contexte c'est Jupiter lui-même qui se change en aigle pour ravir son bien-aimé³⁸. À ce propos, Ovide affirme que le dieu prend une forme qui lui est plus agréable que la sienne propre : « et il se trouva quelque chose que Jupiter préfère être à ce qu'il était »³⁹. Non seulement le dieu se transforme en aigle pour mettre au service de son projet les qualités de l'oiseau (le rapt par le vol), mais il découvre aussi une forme qui lui convient mieux que son aspect habituel⁴⁰.

Observons pour finir le rapport entre le loup et Mars. Grâce à ses *affordances* telles que la rapidité et la férocité, cet animal est rapproché du dieu protégeant par sa fureur guerrière peuples, territoires et récoltes. Quand Virgile⁴¹ veut décrire la valeur guerrière de Turnus, il se sert de deux animaux, d'un côté l'aigle, qui porte les armes de Jupiter (564 : *Iouis armiger*), de l'autre justement le loup de Mars (566 : *lupus Martius*). Sa description est construite comme une comparaison. Le valeureux Turnus est comme l'oiseau qui prend par ses griffes un lièvre ou un cygne, puis l'emporte au ciel, ou comme le loup de Mars, qui ravit un agneau de l'étable. L'aigle et le loup, qui servent au poète à mettre en valeur les qualités de Turnus ainsi que l'impossibilité pour son adversaire de se sauver, sont des éléments qui caractérisent la manière d'agir des dieux : ils empêchent l'adversaire de réagir, ils l'emportent vers le haut, ils établissent une suprématie.

Ce rapprochement du loup avec Mars émerge aussi d'un passage de Tite-Live. Lors de la bataille de Sentinum, les armées des Romains et des Gaulois assistent à une scène insolite : une biche pourchassée et un loup chasseur font irruption sur le champ de bataille entre les deux armées. Les deux bêtes tournent en sens opposé l'une de l'autre : la biche dirige sa course vers les Gaulois, le loup vers les Romains. Ces derniers laissent passer le loup, tandis que les Gaulois tuent la biche. Alors un soldat des premiers rangs s'exclame : « la fuite et le massacre tournent du côté où vous voyez gésir l'animal consacré à Diane ; de notre côté, le loup de Mars, vainqueur, sans atteinte et sans blessure, nous a rappelé que notre peuple et notre fondateur viennent de Mars »⁴².

³⁸ Les versions divergent sur le rôle de l'aigle dans le rapt de Ganymède : dans les récits les plus anciens les dieux ou Zeus volent le jeune ; ensuite dans la poésie hellénistique, c'est Jupiter en forme d'aigle ; dans d'autres versions encore c'est l'aigle qui accomplit ce rapt pour Jupiter (per ex. chez Hor., *Car.* 4. 3-4 ; Virg., *Aen.* 5. 254-255), cf. KENNEY 2004. La longue série des transformations que les dieux utilisent pour séduire leurs amant(e)s était représentée dans la toile tissée par Arachné (*Ov., Met.* 6, 103-126).

³⁹ *Ov. met.* 10. 156-157 : *et inuentum est aliquid quod Iuppiter esse, / quam quod erat, mallet.*

⁴⁰ Cf. sur le rapt de Ganymède, l'analyse de VIDEAU 2008 ; sur l'aspect des dieux et leur métamorphose, voir les précieuses considérations de PIRONTI 2013 (à la suite de N. Loraux), que je remercie d'avoir attiré mon attention sur l'importance de l'aspect « théomorphe » des dieux.

⁴¹ Verg. *Aen.* 9. 559-566.

⁴² Liv. 10. 27. 9 : *Tum ex antesignanis Romanus miles "illac fuga" inquit "et caedes uertit, ubi sacram Dianae feram iacentem uidetis; hinc uictor Martius lupus, integer et intactus, gentis nos Martiae et conditoris nostri admonuit."*, trad. Lassèrre 1937, modifiée).

Le loup présentifie donc le dieu de la guerre, qui exercera sa faveur envers l'endroit et le peuple vers lequel il se dirige. À la différence des Romains, les Gaulois n'ont pas su reconnaître la biche comme un signe de Diane, et ne peuvent par conséquent pas profiter de son aide. Dans cet épisode, le loup ne remplace pas le dieu, mais il annonce ses intentions. On pourrait presque considérer que les deux animaux dans ce passage sont des épiphanies des dieux dont seuls les humains capables de les reconnaître peuvent tirer bénéfice⁴³.

Dans l'analyse du rapport entre Mars et le loup, on ne peut négliger la louve nourrice de Romulus et Rémus, qui agit en étroite association avec le dieu et père des jumeaux. Elle est une sorte de collaboratrice qui aide le dieu à réaliser son dessein, comme l'aigle de Jupiter dans les récits de Ganymède ou de Psyché que nous avons évoqués auparavant⁴⁴. Dans ce cas, les *affordances* du loup, c'est-à-dire sa sauvagerie et sa férocité, qui le rapprochent de la divinité guerrière, passent par le prisme nourricier et maternel de la femelle. Grâce à l'allaitement, ces qualités deviennent aussi des traits des Romains⁴⁵.

CONCLUSION

Pour expliquer la relation privilégiée entre un animal et une divinité, nous avons exploré l'idée de « sympathie » ainsi que le concept d'*affordance*, qui permet d'envisager cette relation sur la base des qualités reconnues comme communes. Le critère déterminant de ces rapprochements est celui de la similitude : l'animal est considéré comme étant par certains aspects semblable au dieu. Cela est valable aussi pour d'autres éléments considérés comme particulièrement appréciés par les

⁴³ Pour l'adjectif *Martius* cf. le passage ci-dessus ; *Martialis* cf. Hor., *carm.* 1. 17. 8-9. Si le loup *martius* ou *martialis* est étroitement associé au dieu homonyme, on peut supposer que des représentations de cet animal étaient présentes dans ses sanctuaires, de la même manière que les images des autres animaux se trouvent au pied des divinités avec lesquelles ils ont une « sympathie ». Malheureusement, nous ne connaissons aucune statue de loup associée à Mars, à part une mention littéraire qui pourrait suggérer cette idée. Quand Tite-Live (22, 1, 12) décrit les prodiges de l'année 217 av. J.-C., parmi les divers signes qui avaient affecté le temple de Mars *in Clivo*, il indique une statue du dieu et des « effigies des loups » qui suaient (*signum Martis Appia uia ac simulacra luporum sudasse*). On peut imaginer que ces *simulacra* se trouvaient à côté de la statue de Mars comme d'autres animaux étaient par exemple aux pieds des dieux de la Triade Capitoline.

⁴⁴ Cf. FOEHR-JANSSENS *et al.* 2023.

⁴⁵ Dans un passage très critique sur les fondateurs des Romains, Justin, *Abregé de Trogue Pompée Histories Philippiques* 38. 6. 8, affirme « et comme ils le rapportent eux-mêmes, les fondateurs ont été nourris à la mamelle d'une louve ; de même ce peuple tout entier, comme des loups, possède une âme assoiffée de sang, avide et affamée de domination et de richesses ». En général, sur la transmission des qualités par le lait, cf. DANESE 1997.

divinités, en premier lieu les plantes et leurs dérivés⁴⁶. M. Detienne dans les *Jardins d'Adonis*⁴⁷ montre le rôle de la similitude en partant d'une affirmation du scholiaste de l'orateur Eschine, selon lequel « en appelant les dieux par des fumigations, le héraut attirait le semblable par le semblable »⁴⁸. Les humains agissent donc sur les dieux par les aromates sur la base du principe de l'attraction des semblables (*homoioi*).

Cependant, ce qui rend unique le rapport entre animaux et divinités est le fait que la similitude soit établie sur une manière d'agir, de se comporter. Ce qui détermine le rapprochement entre un certain animal et une certaine divinité est le fait que les *affordances* renvoient aux fonctions propres des divinités, c'est-à-dire aux tâches auxquelles elles sont préposées : la garrulité des oies, par exemple, indique le pouvoir divinatoire de Junon Moneta ; le vol et la force de l'aigle, la souveraineté de Jupiter ; la férocité du loup, la fougue guerrière de Mars, etc. L'agentivité animale fait allusion au mode d'action divinité, ou, autrement dit, elle est une manière « autre » de figurer la divinité en action.

Francesca Prescendi

École Pratique des Hautes Études

francesca.prescendi-morresi@ephe.psl.eu

BIBLIOGRAPHIE

BASANOFF 1942 : V. Basanoff, « L'oie de Juno Moneta », in V. Basanoff, *Les dieux des Romains*, Paris 1942, pp. 151-156.

BETTINI 1998 : M. Bettini, *Nascere: storie di donne, donnole, madri ed eroi*, Torino 1998.

⁴⁶ Cf. par exemple BUCCHERI 2012 à propos de la comparaison entre les plantes et les humains dans les tragédies grecques et le concept de métaphore cognitive appliquée à ce contexte.

⁴⁷ DETIENNE 1972, p. 73.

⁴⁸ *Schol. in Aeschinem*, I, *Contre Timarque*, 23, éd. Dindorf, 1852, réimpr. Gerstenberg, Hildesheim 1970. – XII, p. 13, 9-11, trad. pers.

- BREMMER 2005 : J. N. Bremmer, "The Sacrifice of Pregnant Animals", in: R. Hägg et B. Alroth (éd), *Greek sacrificial ritual, olympian and chthonian* (Proceedings of the Sixth International Seminar on Ancient Greek Cult, Göteborg University, 25-27 April 1997), Stockholm 2005, pp. 155-165.
- BRIQUEL 2003 : D. Briquel, « Les oies du Capitole et le corbeau de Valerius Corvus », in P. Defosse (éd.), *Hommages à Carl Deroux : III - Histoire et épigraphie, droit*, Bruxelles 2003, pp. 80-93.
- BRULE 2007 : P. Brulé, *La Grèce d'à côté. Réel et imaginaire en miroir en Grèce antique*, Rennes 2007.
- BUCCHERI 2012 : A. Buccheri, "Costruire l'umano in termini vegetali: φύω e φύσις nella tragedia greca", *Quaderni del Ramo d'Oro on line* 5 (2012), pp. 137-165.
- CAPDEVILLE 1976 : G. Capdeville, « Taurus et bos mas », in G. Dumézil, P.-M. Duval, J. Gagé, C. Goudineau, *L'Italie préromaine et la Rome républicaine, Mélanges offerts à Jacques Heurgon*, I, Rome 1976, pp.115-123.
- DANESE 1997 : R. Danese, "Lac humanum fellare. La trasmissione del latte e la linea della generazione", in R. Raffaelli, R. Danese, S. Lanciotti (éds), *Pietas e allattamento filiale. La vicenda, l'exemplum, l'iconografia*, colloquio di Urbino, 2-3 maggio 1996, Urbino 1997, pp. 39-72.
- DETIENNE 2007 : M. Detienne, *Les jardins d'Adonis : la mythologie des parfums et des aromates en Grèce*, Paris 2007 [1972].
- DESCOLA 2005 : Ph. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris.
- DUMEZIL 1961 : G. Dumézil, « Quaestiunculae indo-italicae, 11-16 », *Revue des Études Latines* 39 (1961), pp. 242-274.
- DUMEZIL 1979 : G. Dumézil, « Jupiter et les victimes mâles », in G. Dumézil, *Mariages indo-européens, suivi de quinze Questions Romaines*, Paris 1979, pp. 245-258.

DUPRAZ 2017 : E. Dupraz, « Les correspondants de *sacer* dans les Tables Eugubines », in Th. Lanfranchi, *Autour de la notion de sacer*, Rome 2017, pp. 61-91.

FOEHR-JANSSENS ET AL. 2023 : Y. Foehr-Janssens, F. Prescendi, C. Venturi, « Animaux nourriciers – nourrices animales : mythes et récits d'enfance des héros (antiquité/moyen âge) », in F. Arena, V. Dasen, Y. Foehr-Janssens, I. Maffi, D. Solfaroli Camillocci (sous la direction de), *Allaiter de l'Antiquité à nos jours : Histoire et pratiques d'une culture en Europe*, Turnhout 2023, pp. 751-768.

FRANCO 2014a : C. Franco, "Animali", in M. Bettini, W. M. Short (dir.), *Con i Romani. Un'antropologia della cultura antica*, Bologna 2014, pp. 249-267.

FRANCO 2014b : C. Franco, *Shameless. The Canine and the Feminine in Ancient Greece*, Oakland 2014.

GEORGOUDI 1988 : S. Georgoudi, « Γαλαθηνά. Sacrifice et consommation des jeunes animaux en Grèce ancienne », in L. Bodson (éd.), *L'animal dans l'alimentation humaine. Les critères de choix : actes du colloque international de Liège, 26-29 novembre 1986*, *Anthropozoologica* 2è n° sp (1988), Paris 1988, pp. 75-82.

GEORGOUDI 1994 : S. Georgoudi, "Divinità greche e vittime animali/ Demetra, Kore, Hera e il sacrificio di femmine gravide", in S. Castagnone e G. Lanata (éds.), *Filosofi e animali nel mondo antico*, Pise 1994, pp. 171-186.

HAUDRY 2002 : J. Haudry, *Juno Moneta. Aux sources de la monnaie*, Milano 2002.

KENNEY 2005 : E. Kenney (éd.), *Ovidio, Metamorfosi. VI, Libri XIII-XV / trad. G. Chiarini*, Mondadori, Roma-Milano 2005.

KRAUSE 1894 : C. Krause, *De romanorum hostiis quaestiones selectae*, Marburg 1894.

LEVI-STRAUSS 1962 : C. Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris 1962.

LORAUX 1991 : N. Loraux, « Qu'est-ce qu'une déesse ? », in G. Duby, M. Perrot (éd.), *Histoire des femmes. L'Antiquité*, vol. I (éd. P. Schmitt Pantel), Paris 1991, pp. 31-62.

PIRONTI 2013 : G. Pironti, « Des dieux et des déesses : le genre en question dans la représentation du divin en Grèce ancienne », in S. Boehringer, V. Sebillotte Cuchet (dir.) *Des femmes en action : L'individu et la fonction en Grèce antique*, Paris-Athènes 2013, pp. 155-167.

PITZ 2019 : Z. Pitz, *À chacun le sien : associations entre animaux sacrificiels et destinataires divins dans les normes rituelles grecques*, thèse de doctorat sous la direction de Vinciane Pirenne-Delforge et Jan-Mathieu Carbon, soutenue à l'université de Liège en 2019.

PRESCENDI 2007 : F. Prescendi, *Décrire et comprendre le sacrifice. Les réflexions des Romains sur leur propre religion à partir de la littérature antique*, Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge, Stuttgart 2007.

PRESCENDI 2015 : F. Prescendi, *Rois éphémères. Enquête sur le sacrifice humain*, Genève 2015.

PRESCENDI 2021 : F. Prescendi, « Réflexions sur le polythéisme romain au prisme d'une petite divinité : Rumina, la déesse de la mamelle allaitante », in Y. Berthelet, F. Van Haepere (éd.), *Dieux de Rome et du monde romain en réseaux : identités, modes et champs d'action*, Bordeaux 2021, pp. 151-162.

PRESCENDI 2022 : F. Prescendi, « Trois pas vers les dieux. Le *tripudium* entre danse et divination », in K. Schlapbach, *Aspects of Roman Dance Culture*, Stuttgart 2022, pp. 65-84.

SCHNEGG-KÖHLER 2002 : B. Schnegg-Köhler, *Die augusteischen Säkularspiele. Archiv für Religionsgeschichte*, 4, München-Leipzig 2002.

TRINQUIER 2004 : J. Trinquier, « Les loups sont entrés dans la ville : de la peur du loup à la hantise de la cité ensauvagée », in: M.-C. Charpentier (ed.), *Les espaces du sauvage dans le monde antique : approches et définitions. Actes du colloque (Besançon, 4-5 mai 2000)*, Besançon 2004, pp. 85-118.

VIDEAU 2008 : A. Videau, « L'enlèvement de Ganymède dans les Métamorphoses d'Ovide : mythe érotique, mythe politique », in : V. Gély, *Ganymède ou l'échanson : Rapt, ravissement et ivresse poétique*, Nanterre 2008, pp. 69-83.

WACHTER 1910 : T. Wachter, *Reinheitsvorschriften im griechischen Kult*, Giessen 1910.

FIGURES

Fig. 1 :

Triade capoline, 160-180 ap. J.C., marbre, 60x90x120 cm, découvert dans la Villa dell'Inviolata, Musée Archéologique Rodolfo Lanciani, Guidonia.

Photo wikipedia : https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Triade_capitolina.jpg