

*EAM REM DIVINAM UEL SERVUS UEL LIBER LICEBIT FACIAT.*¹
LA DEPENDANCE RELIGIEUSE A L'EPREUVE DU SACRIFICE
CHEZ LES AGRONOMES LATINS.

ANTONIO GONZALES
Université de Franche-Comté

RESUMEN

Los ritos agrarios, más próximos al ámbito de la superstición y del culto privado que al de la religión pública, permiten un papel especial de los esclavos y dependientes en las prácticas religiosas. A través del estudio de los Agrónomos latinos este artículo muestra cómo este ámbito concreto permite una apertura de ciertos ritos a los esclavos en el ámbito de la *familia*: existe pues una cierta integración al estar asociados esclavos y libertos a las prácticas religiosas de sus amos. Ello es especialmente evidente en la realización de sacrificios, donde el dependiente podía sustituir al amo en ciertas ocasiones. Sin embargo esta integración parcial no supone en modo alguno modificación de los lazos de dependencia, sino una adaptación de éstos que responde al cambio de las pautas de comportamiento de los señores y a su progresivo absentismo de las explotaciones agrarias.

RÉSUMÉ

Les rituels agraires sont plus proches du domaine de la superstition et du culte privé que de la religion publique. A cause de cela, ils offrent aux esclaves et dépendants un rôle spécial dans les pratiques religieuses. En étudiant les auteurs agronomes latins, cet article montre comme ce domaine agraire permet l'ouverture aux esclaves de certains rites au sein de la *familia* : il y a donc une certaine intégration partielle avec l'association d'esclaves et dépendants aux pratiques religieuses de leurs maîtres. C'est au domaine sacrificiel ou on voit mieux cette présence des esclaves, car ceux pouvaient souvent remplacer les maîtres lorsqu'ils étaient absents. Cette intégration partielle n'est pas une assimilation : il n'y a aucune modification des liens de dépendance, mais une adaptation aux nouveaux rapports dérivés du progressif absentéisme des propriétaires dans les domaines agraires.

Dans le cadre du vingtième colloque du GIREA en 1993, la question des liens entre esclavage et religion avait suscité pour la plupart des participants des interrogations relativement identiques. Une des questions portait sur la nature de la religion des esclaves et sur ses manifestations. Il était évident qu'à la question : Quelle était la religion des esclaves ou plutôt quelles étaient les pratiques religieuses des esclaves ? , les réponses

¹ Cat., Agr., 83, 1

étaient la plupart du temps prudentes du fait même qu'en raison de la carence documentaire, on ne pouvait pas répondre de manière certaine. Aujourd'hui, le thème, la «divine dépendance», complexifie un peu plus l'approche du fait religieux, puisqu'il s'agit d'entrevoir à défaut de voir, les liens entre maîtres et esclaves dans une pratique religieuse commune.

Notre propos ne pourra pas apporter une réponse définitive aux questions relatives à la religion des esclaves, mais essaiera d'approcher les liens de dépendance à l'œuvre dans les pratiques religieuses des maîtres, auxquelles pouvaient être associés les esclaves ou les affranchis. Notre étude portera exclusivement sur les *Scriptores Rei Rusticae*, autrement dit sur les Agronomes latins Caton, Varron, Columelle et subsidiairement sur Palladius. Il nous faudra d'ailleurs aborder prudemment les quelques mentions de l'existence d'une vie religieuse des dépendants, car il est impossible d'envisager l'ensemble de ces *scriptores* sur un même mode tant leur production en regard des aspects religieux est variable. Pourtant, il est indéniable que nous ne pouvons pas aborder les questions agricoles sans tenir compte d'une part de l'aspect religieux et, d'autre part du rôle des esclaves qui constituaient la part prépondérante des intervenants dans la production agricole à partir du deuxième siècle avant notre ère.

Dans un article publié en 1988, René Martin soulignait la place essentielle des fêtes dans le calendrier agricole romain. Il soulignait qu'il est inutile d'insister sur la place que tenaient, dans la religion romaine, les rites agraires, et sur la multiplicité des divinités qui, depuis les semailles jusqu'à la récolte, étaient censées présider aux diverses phases du processus de croissance végétale.»² En vérité, un des enseignements que l'on peut tirer du travail de R. Martin, c'est que les rites religieux ne relèvent a priori que du maître auquel les Agronomes et singulièrement Caton donnent la démarche à suivre pour que le celui-ci effectue ses *realia* qui sont *colere agros* et, dans un rapprochement intéressant, *colere deos*.³ Nous verrons plus loin que le maître pouvait être aidé, à certaines occasions, par des esclaves et parfois même remplacé par le *vilicus*.

On sait également que le panthéon auquel font référence les Agronomes est réduit. Chez Caton plusieurs divinités sont invoquées : Mars, Janus, Cérès, Vesta, Junon aux chapitres 83, 132, 134, 141, ainsi que Jupiter, à qui est offert la *porca praecidanea* et Silvanus au chapitre 83 en sa qualité de dieu de la *pastio siluatica*. Si l'on s'intéresse à Varron, dont l'œuvre agronomique est envisagée comme une nouvelle réflexion sur l'agriculture, c'est une immense déception du point de vue religieux. Si les *Res rusticae* I, 1, 4-6 nous donnent la liste des divinités qui

² R. Martin, Agriculture et religion : le témoignage des Agronomes latins, *Res Sacrae. Hommages à Henri Le Bonniec*, Bruxelles, 1988, p. 294.

³ *Ibidem*, p. 297.

interviennent dans la vie des agriculteurs, c'est pour mieux les oublier dans les conseils que Varron donne pour la mise en valeur des exploitations. Quant à Columelle, il poursuit le chemin tracé par Varron et bannit en quelque sorte la religion de son traité, même si au début de son ouvrage on trouve une religiosité profonde dans le refus de croire que la terre serait devenue inféconde. Columelle, par le suite, en XI, 2, 98 et XI, 3, 62, fait une concession aux *religiosores agricolae* qui s'abstiennent de tout travail lors des ides de janvier, mais ces rares mentions ne contreviennent pas au principe général de son œuvre qui semble bien être, comme chez Varron, de faire une place de choix à l'agriculture rationnelle. A cet égard, et par un trait ironique, nous pourrions reprendre la sentence de Pline l'Ancien⁴, pourtant opposé aux conceptions d'ensemble de Columelle, que «leur empirisme n'était pas moins intelligent que nos théories modernes»⁵, faisant ainsi, lui aussi fi de la religion dans le domaine de l'agriculture. Enfin, Palladius ne permet pas plus de penser que les Agronomes de l'Antiquité tardive étaient plus religieux que les grands maîtres de la fin de la République ou du Haut-Empire, même si l'on peut déceler au chapitre 35 du livre I des préoccupations magiques que l'on retrouve dans les *Géoponiques* grecs⁶, mais qui sont déjà à l'œuvre dans les pratiques anciennes pour que Caton dans ses prescriptions avertisse le maître afin que le *vilicus* «ne s'avise pas de consulter ni haruspice, ni augure, ni devin, ni chaldéen.»⁷ Columelle, à son tour, avertira le maître et son *vilicus* dans des termes proches : «il [le *vilicus*] ne recevra dans sa maison ni haruspices, ni sorcières, sorte de gens qui, entretenant de vaines superstitions, poussent les ignorants à la dépense et à l'immoralité.»⁸

⁴ R. Martin, *Recherches sur les Agronomes latins et leurs conceptions économiques et sociales*, Paris, 1971, pp. 287-385 ; F. Javier Lomas, Plinio el viejo versus Columela. Otra vision del campo y la existencia, in *Estudios sobre Columela*, J. M. Maestre Maestre, L. Charlo Brea, A. Serrano Cueto eds., Cadix, 1997, pp. 177-191.

⁵ Plin., *N. H.*, XVIII, 284-289 et particulièrement : *non minus ingeniosam fuisse in illis obseruationem apparebit quam nunc esse rationem.*

⁶ R. Martin, *Agriculture et religion : le témoignage des Agronomes latins*, *loc. cit.*, p. 304.

⁷ Cat., *Agr.*, 5, 4 : *haruspicem, augurem, hariolum, chaldæum nequem consuluisse uelit.* Columelle au livre XI, 1 reprend cette méfiance notamment contre les chaldéens lorsqu'il précise : «je ne disconviens pas que j'ai réfuté longuement ces observations [sur le rôle des astres] dans les livres que j'ai composés contre les astrologues ; mais je m'y proposais de rejeter les fausses pronostications des chaldéens, qui prétendent que les changements de temps répondent à des jours fixes comme à des termes certains - *contra quam obseruationem multis argumentationibus disseruisse me non infitior, in iis libris quos aduersus astrologos composueram. Sed illis disputationibus exigebatur id quod improbissime chaldæi pollicentur, ut certis quasi terminis, ita diebus statis aeris mutationes respondeant...*»

⁸ Col., *Rust.*, I, 8 : *haruspices sagasque, quæ utraque vana superstitione rudes animos ad impensas, ac deinceps ad flagitia compellunt, ne admiserit.* Il répète cette injonction au livre XI, 1 : *haruspicem, sagamque sua sponte non nouerit ; quæ utraque genera uana superstitione rudes animos infestant.*

Cette rationalité fait cependant bon ménage avec des prescriptions aux intentions magiques. Columelle que l'on ne peut pas accuser de charlatanisme agricole n'hésite pas, une fois tous les remèdes «rationnels épuisés», à suggérer une méthode pour le moins étonnante afin d'éradiquer les animaux nuisibles dans une culture : «[...] si aucun de ces moyens [de lutte contre les nuisibles] ne peut garantir de ce fléau, on aura recours à l'art de Dardanus, et l'on conduira trois fois autour des planches du jardin et de la haie qui l'entoure, une femme, les pieds nus, le sein découvert, les cheveux épars en signe de tristesse, dans le temps que, soumise aux lois ordinaires de la jeunesse, elle perdra avec pudeur un sang impur. Lorsqu'elle aura en marchant parcouru cet espace, spectacle étonnant ! alors, comme on voit tomber des arbres qu'on secoue une grêle de pommes arrondies ou de glands recouverts de leur enveloppe, la chenille se tortillant le corps roule à terre. Ainsi jadis Iolcos vit tomber de la toison de Phryxus le dragon endormi par des chants magiques.»⁹ On le voit, de telles prescriptions magiques ne nuisent pas à la perception d'ensemble que pouvaient avoir les *scriptores rusticae* et de l'agriculture moderne et de la conservation des rites archaïques.

Si l'on s'en tient à la définition, et finalement au système d'oppositions que met en place Cicéron¹⁰, les pratiques religieuses des *scriptores rei Rusticae* relèvent bien souvent de la *superstitio* plutôt que de la *religio*. En effet, le *cultus deorum*, c'est-à-dire cet ensemble de rites légués par la tradition, scrupuleusement conservés et pratiqués par l'individu en tant que membre du groupe civique et qui vise la conservation de la *res publica* est peu présent. Les rites agraires dont il est beaucoup question dans nos textes relèvent-ils alors de la simple *superstitio* au sens étroit du terme, si une telle définition est possible ?¹¹ Nous savons que le premier sens de *superstitio* est «connaissance véritable, clairvoyance». Cette façon de définir l'attitude du sujet par rapport à son objet d'étude ou de spéculation revêt, à partir du deuxième siècle avant notre ère, une charge négative, et cela parallèlement au sens péjoratif de *magia*. Dès lors, la *superstitio* relève de la sphère privée en ce qu'elle concerne les

⁹ Col., *Rust.*, X : *At si nulla ualet medicina repellere pestem, Dardaniae ueniant artes, nudataque plantas femina, quae iustus tum demum operata iuentae legibus, obsceno manat pudibunda cruore, sed resoluta sinus, resolto moesta capillo, te circum areolas, et saepem ducitur horti. Quae quum lustrauit gradiens, mirabile uisu ! Non aliter quam decussa pluit arbore nimbus uel teretis mali, uel tectae cortice glandis, uoluitur ad terram distorto corpore campe. Sic quondam magicis sopitum cantibus anguem uellere Phryxio delapsum uidit Iolcos. Idem en XI, 3. Sur le rôle négatif des menstrues, voir Col., XI, « : nisi si mulier, quae in menstruis est, contigerit eum, et ob hoc exaruerit. Plus loin : Sed custodiendum est, ut quam minime ad eum locum, in quo uel cucumis, aut cucurbitae consitae sunt, mulier admitatur : nam fere contactu eius languescunt incrementa uirentium ; si uero etiam in menstruis fuerit, uisu quoque suo nouellos fetus necabit.*

¹⁰ Cic., *Nat.*, II, 28, 78.

¹¹ J. Scheid, *Religion et superstition à l'époque de Tacite. Quelques réflexions*, en *Religion, superstition y magia en el mundo romano*, Cadix, 1985, pp. 19-34.

femmes, les esclaves et les pérégrins : c'est du moins ce que laisse entendre la littérature du Haut-Empire.

La tension entre *religio* et *superstitio*, entre *res publica* et *res priuata*, va désormais marquer l'opposition fondamentale entre l'espace public urbain et l'espace agricole rural. Les pratiques rapportées par nos auteurs constituent ainsi un conservatoire de la vie rurale et des pratiques sociales qui cherchent à préserver l'imbrication étroite entre *religio* et *superstitio* propre à la *familia* traditionnelle où l'esprit grégaire faisait coexister maîtres et esclaves, rites publics et rites privés, au sein d'une même unité organique. La concentration foncière et l'absentéisme des propriétaires vont modifier le rapport entre les différents membres de la *familia* vis-à-vis des rites religieux.

Toutefois, nos auteurs cherchent ici aussi à transmettre un ordre des choses qui se veut immuable¹², mais duquel percent déjà les mutations qui font une place plus grande aux affranchis et aux esclaves. Car, en effet, les pratiques liées à la superstition sont des tentatives pour répondre à des angoisses sur la production des terres ou le comportement des troupeaux. Or, si ces angoisses affaiblissent le citoyen, le mettent dans une situation d'asservissement, elles favorisent aussi sa dégradation¹³. Un tel comportement déréglé permettra d'une part la vision péjorative des pratiques superstitieuses, mais aussi d'autre part l'ouverture à des dépendants qui remplaceront le maître. L'ouverture aux esclaves de certains rites au sein de la *familia* répond ainsi à la nécessité de maintenir le lien permanent avec le religieux, mais un lien qui relève désormais d'une dégradation du statut de libre, puisqu'il repose sur la *superstitio*. Cette évolution n'est strictement possible que dans le domaine de la vie privée. La chronologie de nos textes permet de comprendre l'évolution de cette intégration dans la mesure où la frontière entre le religieux et le superstitieux est mince et que certains rites agricoles vont être perçus par les élites urbaines comme des pratiques superstitieuses donc potentiellement assimilables par des dépendants. Les *sriptores rei Rusticae* enregistrent alors les prémisses de cette mutation. Cependant, l'essentiel du propos religieux des Agronomes s'adresse encore aux libres.

On peut comprendre que les esclaves soient absents des descriptions religieuses et a fortiori des pratiques religieuses à propos desquelles les

¹² Cic., *CM.*, VII, 25 : *Nec uero dubitat agricola, quamuis sit senex, quaerenti cui serat, respondere : « Dis immortalibus, qui me non accipere modo haec a maioribus uoluerunt, sed etiam posteris proderent. »* - De fait, l'agriculteur, si vieux soit-il, à qui l'on demande pour qui il plante, n'hésite pas à répondre : « Pour les dieux immortels, qui veulent que, sans me contenter de recevoir ces biens de mes ancêtres, je les transmette aussi à mes descendants. »

¹³ Varr., *ap.* Augustin, *Civ.*, 6, 9 : (C'est Cotta qui parle) *est enim pietas iustitia aduersum deos ; cum quibus quid potest nobis esse iuris, cum homini nulla cum deo communitas ?* : Plut., *Moralia*, 165 B2 (n. 20) ; 166 D4 ; 167 D6 (n. 21).

Agronomes n'envisagent que le rapport homme libre/religion. On sait qu'être esclave c'est être en quelque sorte mort - *seruitus morti adsimilatur*. Varron définira plus justement peut-être, dans *Res Rusticae*, I, 17, 1, la place des esclaves dans le processus de production agricole en les plaçant à peine au-dessus des bœufs mais en les assimilant néanmoins à des outils, définition aristotélicienne s'il en est¹⁴ : *instrumenti genus uocale et semiuocale et mutum, uocale in quo sunt serui, semiuocale in quo sunt boues, mutum in quo sunt plaustra*. On comprend dès lors que certaines divinités agricoles aient pu avoir les faveurs des esclaves et des affranchis ces derniers devant être peu nombreux dans les milieux rustiques. Une divinité comme Feronia, pour laquelle nous avons des attestations épigraphiques dédicacées par des affranchis¹⁵, devait jouer le rôle d'une déesse tutélaire dans la mesure où elle présidait aux affranchissements¹⁶. Bien des gloses¹⁷ la qualifient de *dea agrorum*¹⁸ et Servius précise qu'à Terracine elle est qualifiée de *libertorum dea*¹⁹ et qu'elle préside, dans son temple, à la remise du *pileum* aux esclaves dont on a pris soin de raser les cheveux. On y trouvait également un siège en pierre portant l'inscription *bene meriti serui sedeant surgant liberi*. Cette bienveillance de la divinité envers le monde servile devait faciliter sinon un culte officiel de la part des esclaves du moins une sollicitation constante. S'il est difficile d'attester avec certitude les divinités auxquelles s'adressaient les invocations serviles, on peut néanmoins déceler dans les pratiques religieuses des maîtres des niveaux d'intégration religieuse qui laissent penser que les esclaves et/ou le *uilicus* participaient sans forcément adhérer d'ailleurs aux pratiques sacrées de leur maître.

Paradoxalement, c'est Caton²⁰, pourtant farouche défenseur des prérogatives du maître, qui a mis en évidence, dans ses prescriptions, le rôle du culte du *lare* familial, que le propriétaire devait saluer lorsque celui-ci pénétrait dans sa *uilla*. Cette dévotion au *lar familiaris* devait être partagée au moins par le *vilicus* dont nous savons, toujours par Caton, qu'il pouvait le cas échéant remplacer le maître lorsque ce dernier

¹⁴ Ed. Levy, La théorie aristotélicienne de l'esclavage et ses contradictions, in *Mélanges Pierre Lévêque* 3, 1989, pp. 197-213, ainsi que la bibliographie que donne l'auteur dans ses notes.

¹⁵ Voir la dédicace d'une ancilla à Rome même dans CIL VI 30702 et surtout R. Bloch et G. Foti, Nouvelles dédicaces archaïques à la déesse Feronia, *RPh.* 27, 1953, pp. 65-77, ainsi que la bibliographie fournie par G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Paris, 1974.

¹⁶ G. Dumézil, *op. cit.*, pp. 416-420.

¹⁷ *Gloss. lat.* IV, 238, 25 ; 342, 18 ; V, 599, 27, etc. Voir G. Dumézil, *op. cit.*, p. 418.

¹⁸ Tit. Liv., I, 30, 5 ; XXVI, 11, 8 ; Virg., *En.*, VII, 800 ; Hor., *S.*, I, 5, 24.

¹⁹ Serv., *Aen.* 8, 564.

²⁰ J. Kolendo, La religion des esclaves dans le *De agricultura* de Caton, in *Religion de l'esclavage et des formes de dépendances. Actes du XXème colloque du GIREA*, J. Annequin et M. Garrido-Hory eds., Besançon/Paris, 1994, pp. 267-274

était absent²¹. On peut néanmoins penser assez sérieusement que les esclaves étaient également associés à cette dévotion toute particulière qui réunissait en janvier les libres et les esclaves dans un rite de *lustratio* au moment des *Compitalia*. C'est, en effet, lors de cette fête que les propriétaires devaient suspendre à leur porte des figurines²² (*effigies*) représentant les libres et des balles (*pilae*) symbolisant les esclaves. Ce recensement frustré permettait la réunion des différentes catégories de la *familia* dans une dévotion commune aux *Lares Compitales* qui faisaient suite aux *Saturnalia*. Il ne faut pas oublier qu'à la campagne un des lieux de prédilection pour la dévotion aux lares est le carrefour, lieu symbolique de la coexistence des différentes parties de la société où elles pouvaient se croiser sans toutefois se confondre et sans qu'il puisse y avoir d'inversion même momentanée comme lors des Saturnales. Cette «convivialité» était renforcée par la place que jouait dans la maisonnée le *Lar familiaris*, lare du maître, mais auquel rendaient hommage également les esclaves, le *uilicus* et la *uilica*, cette dernière ayant plus spécialement en charge les prérogatives de la *domina*, cultes du foyer et du lare, en l'absence de cette dernière.

Lors des fêtes publiques ou privées, ainsi qu'à l'occasion de la consécration d'un espace agricole, le maître et ses dépendants convoquent un foisonnant panthéon agreste et apotropaïque. Mars, Janus, Faunus, Silvanus et bien sûr Jupiter sont autant de divinités qui sont invoquées par le paysan et par le maître. On peut ici aussi et décemment penser que ces divinités étaient l'objet de toute l'attention des esclaves et du *uilicus* qui, en présence du maître ou en son absence, par délégation, devaient leur rendre hommage. L'absentéisme de plus en plus fréquent du maître obligeait ce dernier à choisir un esclave et souvent le *uilicus*, parfois esclave, parfois affranchi comme pourrait le laisser supposer l'utilisation du terme *uxor* pour sa compagne, afin de pouvoir lui déléguer ses fonctions religieuses en le considérant ainsi momentanément comme un libre s'il ne l'était déjà dans le cas d'un *uilicus* affranchi. Caton représente ici encore la base de notre réflexion et va nous permettre d'envisager la place des esclaves et des dépendants dans la sphère de la pratique religieuse romaine.

On a pu penser que les esclaves étaient exclus des sacrifices, en raison même de l'absence de leur évocation dans les conseils que Caton prodigue aux maîtres. En 134, 2-3, alors qu'il donne la démarche pour la

²¹ Cat., *Agr.*, 5, 3 : «qu'il ne fasse pas de sacrifice, sinon lors de la fête des carrefours, au carrefour ou au foyer, sans ordre du maître[...]» - *Rem diuinam nisi Compitalibus in compito aut in foco ne faciat iniussu domini*.

²² *Maniae* chez Macr. I, 7, 34 : Albinus Cecina intervint alors : - Un sacrifice de substitution comparable à celui que tu viens de mentionner, Prétextatus, je le retrouve plus tard dans les *Compitalia*, quand dans tous les carrefours de Rome on célébrait les jeux rétablis par Tarquin le Superbe en l'honneur des Lares et de Mania d'après un oracle d'Apollon prescrivant de demander la faveur des dieux pour des têtes en offrant des têtes.

réussite d'un sacrifice, il s'adresse à son lecteur en lui disant : «Faites ainsi l'offrande d'une strues à Janus : «Janus père, en t'offrant cette strues, je te prie, par de bonnes prières, d'être bienveillant et favorable à moi et à mes enfants, à ma maison et à mes esclaves.» Faites l'offrande d'un *fertum* à Jupiter, et honorez-le ainsi : «Jupiter, en t'offrant ce *fertum*, je te prie, par de bonnes prières, d'être bienveillant et favorable à moi et à mes enfants, à ma maison et à mes esclaves, honoré que tu es par ce *fertum*. Après cela donnez ainsi le vin à Janus : «Janus père, comme, en t'offrant une strues, je t'ai bien prié par de bonnes prières, pour la même raison, sois honoré par le vin inférial». Après cela, à Jupiter, ainsi : «Jupiter, sois honoré par ce *fertum*, sois honoré par le vin inférial.» Après cela, immoler la truie précidanée.»²³

Ces préconisations qui sont reprises en 141, 2-3 sont désormais l'occasion d'évoquer l'existence de la *familia* : «Invoquez d'abord, avec du vin, Janus et Jupiter ; employez cette formule : «Mars père, je te prie et te demande d'être bienveillant et favorable à moi-même, à notre maison, à nos esclaves ; en raison de quoi j'ai fait mener autour de mes champs, de ma terre et de mon fonds, des *suouitaurilia*, pour que tu écarter, repousses et détournes les maladies visibles et invisibles, la stérilité, la dévastation, les calamités agricoles et les intempéries, et que tu permettes aux récoltes, aux céréales, aux vignes, aux jeunes pousses de grandir et d'arriver à bonne fin. Que tu assures la sauvegarde des bergers et des troupeaux, que tu procures sauvegarde et santé à moi-même, à notre maison, à nos esclaves ; en raison de ces demandes, en raison de la lustration de mon fonds, de ma terre et de mes champs et de l'accomplissement de la lustration, comme je l'ai dit, sois honoré par l'immolation de ces *suouitaurilia lactentia*-ci ; Mars père, pour la même raison, sois honoré par ces *suouitaurilia lactentia*.»²⁴

L'éviction du monde servile est invalidée par la mention désormais claire de la *familia*, en 132, 1 : «Le sacrifice doit se faire de cette façon :

²³ Cat., Agr., 134, 2-3 : *Iano struem ommoueto sic* : «*iane pater, te hac strue ommouenda bonas preces precor uti sies uolens propitius mihi liberisque meis, domo familiaeque meae. «Fertum Ioui ommoueto et mactato sic* : «*Iupiter, te hoc fertu ommouendo bonas preces precor uti sies uolens propitius mihi liberisque meis, domo familiaeque meae mactus hoc fertu*». *Postea Iano uinum dato sic* : «*Iane pater, uti te strue ommouenda bonas preces bene precatus sum, eiusdem rei ergo macte uino inferio esto.*» *Postea Ioui sic* : «*Iupiter, macte isto fertu esto, macte uino inferio esto.*» *Postea porcam praecidaneam immolato.*

²⁴ Cat., Agr., 141, 2-3 : *Ianum Iouemque uino praefamino, sic dicito* : «*Mars pater, te precor quaesoque uti sies uolens propitius mihi, domo familiaeque nostrae : quouis rei ergo agrum, terram fundumque meum suouitaurilia circumagi iussi, uti tu morbos uisos inuisosque, uiduertatem uastitudinemque, calamitates intemperiasque prohibessis, defendas auerruncesque, utique tu fruges, frumenta uineta uirgultaque grandire beneque euenire siris. Pastores pecuaque salua seruassis duisque bonam salutem ualetudinemque mihi, domo familiaeque nostrae ; harumce rerum ergo, fundi, terrae agrique mei lustrandi lustrique faciendi ergo, sicuti dixi, macte hisce suouitaurilibus lactentibus immolandis esto ; Mars pater, eiusdem rei ergo macte hisce suouitaurilibus.*

faites à Jupiter *dapalis* l'offrande d'une coupe de vin de la grandeur que vous voulez ; ce jour est férié pour les boeufs, les bouviers et ceux qui feront le sacrifice. Quand il faudra présenter l'offrande, vous procéderez ainsi : «Jupiter *dapalis*, eu égard à ce que doit t'être offerte dans ma maison, en présence de mes esclaves, une coupe de vin pour le sacrifice, eu égard à cette obligation, sois honoré par l'oblation de mon sacrifice que voilà.»²⁵

Ces trois passages tendent à montrer que la présence du moins à défaut d'une intervention directe des dépendants dans la vie religieuse liée au domaine agricole est une réalité. Le principe est toujours, en apparence, le même : les conseils s'adresse au maître qui doit respecter les règles du sacrifice, mais la transcription par écrit d'un savoir en principe oral, doit nous interroger. N'aurions-nous ici que des conseils adressés aux maîtres où déjà les traces d'un possible transfert de savoir religieux au *vilicus*, dont nous allons apprendre qu'il est potentiellement le substitut du maître absentéiste. C'est que Caton laisse entrevoir, en de rares occasions, la possibilité d'un transfert des techniques sacrificielles dans les mains des dépendants qu'il s'agisse du *vilicus* ou de l'esclave qui peut être associé au sacrifice. En 83, 1, après avoir repris les conseils traditionnels, il ouvre la possibilité de l'introduction d'un esclave dans l'exercice du sacrifice. «Faites ainsi l'offrande pour les boeufs, afin qu'ils se portent bien : à Mars, à Silvanus, dans la forêt, de jour, pour chaque boeuf, faites une offrande : trois livres de blé amidonnier, quatre livres et demie de lard, quatre livres et demie de viande, trois setiers de vin ; qu'il soit permis de mettre ces ingrédients dans un seul récipient, et qu'il soit permis aussi de verser le vin dans un seul récipient. Il sera permis que ce sacrifice soit fait par un esclave ou par un homme libre.»²⁶ La mention de l'esclave est ici explicite et ce dernier est bien dans la position du sacrificateur : il remplace le maître et, de ce point de vue, a la possibilité d'effectuer les rites sacrés ce qui est une forme, même temporaire, d'assimilation. L'absentéisme du maître, phénomène déjà patent à l'époque de Caton, contraint donc bien ce dernier à déléguer ses pouvoirs religieux, mais il faut préciser qu'il s'agit seulement d'une délégation et non d'un transfert pur et simple : le retour du maître remet dans l'ordre social et religieux la place de chacun.

²⁵ Cat., Agr., 132, 1 : *Dapem hoc modo fieri oportet : Ioui dapali culignam uini quantam uis polluceto ; eo die feriae bubus et bubulcis et qui dapem facient. Cum pollucere oportebit, sic facies : «Iupiter dapalis, quod tibi fieri oportet in domo, familia mea culignam uini dapi, eius rei ergo macte hac illace dape pollucenda esto. «Manus interluito, postea uinum sumito».*

²⁶ Cat., Agr., 83, 1 : *Votum pro bubus uti ualeant sic facito : Marti, Siluano in silua interdus in capita singula bouum uotum facito : farris L. III et lardi p. III S et pulpae p. III S, uini s. III ; id in unum uas liceto coicere et uinum item in unum uas liceto coicere. Eam rem diuinam uel seruus uel liber licebit faciat.*

D'une manière moins nette, à l'occasion d'une opération de défrichage, Caton conseille ici aussi de respecter un certain nombre de pratiques prophylactiques ou apotropaïques en offrant une victime propitiatoire. La démarche reste très didactique : «Il faut ouvrir ainsi une clairière dans un bois sacré selon le rite romain : sacrifiez un porc en expiation ; formulez ainsi l'invocation : «Qui que tu sois, dieu ou déesse, à qui ce bois est consacré, comme tu as droit que l'on te sacrifie un porc en expiation, en raison de l'amputation de ce bois sacré et en raison de ce travail, que ce soit moi ou quelqu'un d'autre sur mon ordre qui le fasse, que cela soit fait justement ; en raison de cela ; en t'immolant ce porc en expiation, je te prie, par de bonnes prières, d'être bienveillant et favorable à moi-même, à ma maison, à mes esclaves et à mes enfants; en raison de cela, sois honoré par l'immolation de ce porc en expiation.»²⁷ Il n'est pas expressément dit que c'est à un esclave d'accomplir cette tâche, mais l'affirmation de l'autorité du maître accompagnée d'une formulation injonctive incite à penser que pour le moins l'individu qui devra accomplir le sacrifice en lieu et place du maître pourrait être le *vilicus*. Toutefois, si nous nous référons aux conseils évoqués en 83, 1, et si nous supposons que les manuscrits ont conservé un ordre originel²⁸, nous pouvons penser que Caton, pour éviter des répétitions qu'il ne souhaite conserver que pour les formules invocatoires, évoque le substitut du maître par ellipse.

Par ailleurs, la lecture de ces deux passages nous conduit à relever un contexte sacré similaire. Nous sommes en présence d'un sacrifice à Silvanus, en forêt, où il semble bien que l'on offre des pièces de porc - lard, viande - pour la prospérité des boeufs. Enfin, ce sacrifice qui doit être effectué par le maître peut le cas échéant - *licebit faciat* - être effectué par un esclave. Le rapprochement de ces deux passages permet donc la formulation de l'hypothèse suivante : Les syntagmes *siue ego siue quis iussu meo fecerit* et *domo familiaeque meae* renvoient avec de fortes probabilités à l'évocation des esclaves.

L'intégration des dépendants, qu'ils soient *serui* ou *uilici*, dans les pratiques sacrificielles est désormais une certitude. Cependant, la lecture du *De agricultura* de Caton permet un certain nombre de précisions quant à la place de chacun dans ses pratiques religieuses. Contrairement

²⁷ Cat., Agr., 139, 1 : *Lucum concludare romano more sic oportet : porco piaculo facito, sic uerba concipito : «Si deus, si dea es quouim illud sacrum est, uti tibi ius est preo piaculo facere illiusque sacri coercendi ergo harumque rerum ergo, siue ego siue quis iussu meo fecerit, uti id recte factum siet, eius rei ergo te hoc porco piaculo immolando bonas preces precor uti sies uolens propitius mihi, domo familiaeque meae liberisque meis ; harumce rerum ergo macte hoc porco piaculo immolando esto.*

²⁸ Voir les hypothèses de R. Goujard dans son *Introduction* à la traduction du *De agricultura* de Caton aux Belles Lettres en 1975, pp. XXXIV-XXXV et Varr., R. I, 2, 28 : *in...libro qui de agricultura est editus.*

à ce qui a été souvent avancé, il ne semble pas que nous puissions tirer des enseignements fiables sur la religion des esclaves²⁹. Tout au plus pouvons-nous apercevoir l'intégration d'un certain nombre d'entre eux dans les pratiques religieuses du maître, intégration que nous pouvons déceler au travers de deux formes qui peuvent être à l'occasion liées : l'esclave ou le *uilicus* assiste le maître, le dépendant remplace le maître. Par exemple en 132, 1 Caton préconise qu'à la suite du sacrifice à Jupiter *dapalis*, la journée soit fériée pour les bouviers mais aussi pour «ceux qui feront le sacrifice».

Nous pourrions penser que ce sont des dépendants qui effectuent le sacrifice et qu'ils acquièrent le temps de celui-ci un semblant d'égalité avec leur maître, car Caton utilise un vocabulaire précis dont le verbe *pollucere*, faire une offrande qui devient une *res sacra*. Or *pollucere* est à rapprocher, dans notre contexte, où le maître transfère ses pouvoirs religieux au *uilicus* ou à l'esclave, de *profanare*, libérer du sacré un objet consacré. Dans le cadre religieux civique, les deux actes sont accomplis par le prêtre, mais comme toute offrande exige le concours de celui qui offre et de celui qui représente la divinité, il est évident que le *dominus*, en tant que *pater familias*, dans ces pratiques du culte domestique, ou son représentant joue le rôle du prêtre. Cette double action du prêtre permet sans doute dans le transfert qu'opère le maître au profit de son représentant de désacraliser en partie les pouvoirs religieux liés à l'acte sacrificiel. Car, en effet, il ne s'agit pas, et Caton, nous semble-t-il, est très clair à ce sujet de l'assimilation religieuse des esclaves ou du *uilicus* par délégation des rites sacrificiels du maître, mais bien d'une substitution ponctuelle en raison de l'absence du *dominus*. L'absence du maître permet de saisir également toute la hiérarchie interne à la *familia*, puisque celle-ci participe aux rites fondamentaux de la cohésion domestique.

Le *uilicus*, substitut du maître, dirige le sacrifice. Un esclave doit donc présenter l'offrande à l'officiant qui n'est autre que le *uilicus*. Ce dernier, à son tour, dépose sur l'autel de la divinité l'offrande et permet ainsi le contact avec le divin. Si cette situation montre bien le système hiérarchique de la *familia*, il pose beaucoup de questions et l'une d'elles est essentielle. Comment des esclaves pouvaient-ils officier en place et lieu du maître? A considérer que le *uilicus* puisse être un affranchi, on minorerait un des aspects du contact, mais même si ce *uilicus* est authentiquement affranchi, l'esclave qui lui transmet l'offrande ne souille-t-il pas la consécration? La double action *pollucere/profanare* est peut-être une des pistes pour comprendre que le maître puisse se décharger de son rôle sur un officiant qui en respectant les rites rend le

²⁹ J. Kolendo, La religion des esclaves dans le *De agricultura* de Caton, *loc. cit.*, pp. 267-268.

sacrifice opératoire sans le désacraliser par son statut social puisqu'il l'inscrit dans le profane. Ce dédoublement de la sacralisation/désacralisation serait à rapprocher du dédoublement maître/substitut. Ainsi, le sacrificateur en touchant un aliment sacré le rendait profane et propre à la consommation. Dès lors, l'intervention du *uilicus* n'est plus sacrilège. Dans tous les cas, on aurait une confirmation de l'autorité du maître, car seul son sacrifice relève du *mos*. Il est de ce point de vue, l'image de l'Etat dans son domaine. Et de même que l'Etat peut défaire ce que des particuliers ont fait de manière informelle, le *dominus* peut défaire ce que ses esclaves auraient fait sans son approbation explicite. Enfin, il est évident que la religion romaine reposait sur la liberté des citoyens. «Les relations avec les dieux se faisaient sous le signe de la raison et non de l'irrationnel, elles s'effectuaient de citoyen à citoyen, ou plutôt de client à patron, jamais d'esclave à maître»³⁰

Cette intervention en l'absence du maître et en son nom ne nous permet pas de dire que les dépendants adhéraient à la religion du maître, même si nous pouvons croire qu'il y avait là un moyen, du moins pour le *uilicus*, d'espérer une amélioration de son quotidien, y compris lors de la consommation de la viande sacrifiée³¹, qui pouvait le conduire éventuellement à l'affranchissement s'il était encore esclave. Pour les esclaves, il y avait là, de toute évidence, un moyen de pouvoir manger à leur faim de la viande. Nous avons vu plus haut que les quelques inscriptions dédicacées à une divinité agraire, Feronia en l'occurrence, l'étaient la plupart du temps par des affranchis qui ont dû ainsi s'emparer d'une divinité à laquelle s'adressaient leurs sacrifices en nom et place du maître et qu'ils ont transformée en quelque sorte en divinité tutélaire.

L'impression d'une intégration partielle et non d'une assimilation est renforcée, nous semble-t-il, par les contraintes rigoureuses auxquelles est soumise l'intervention du *uilicus* ou de l'esclave dans l'espace ou la pratique religieuse. Dans un premier temps, en toute logique dirions-nous, l'esclave et le *uilicus*, ne sont autorisés à pratiquer des sacrifices que dans un contexte agraire³². Caton signale bien que ces sacrifices s'effectuent dans un cadre spatial précis, puisqu'il ne s'agit pas d'effectuer le sacrifice n'importe où, mais dans une forêt et après défrichage³³. Enfin, l'intervention de l'esclave ou du *uilicus* ne peut se faire que sur l'ordre du maître, ce qui tend à prouver qu'ils ne sont que des substituts contraints. D'ailleurs le maître précise qu'en aucun cas il ne peut y avoir d'initiative de ceux qui sont sous son autorité.

³⁰ J. Scheid, *La religion des Romains*, Paris, 1998, p. 27.

³¹ Cat., *Agr.*, 83, 1 précise : «dès que l'offrande sera faite, consommez les mets sur place» - *ubi res diuina facta erit, statim ibidem consumito*.

³² Cat., *Agr.*, 132, 1 ; 134, 2-4 ; 141, 2-3.

³³ Cat., *Agr.*, 88, 1 ; 139, 1.

C'est en rapport direct avec l'affirmation de son autorité que le maître peut réglementer l'intervention de la compagne du *uilicus*. En rappelant que la *uilica* se trouve exclue des sacrifices, Caton suivi en cela par Columelle³⁴, fixe les limites de l'intégration des dépendants, afin qu'aucun n'outrepasse les cadres de son intervention. C'est pourquoi, Caton conseille : «qu'aucune femme ne soit présente à ce sacrifice ni ne voie comment il est fait.»³⁵ Une telle injonction vise de toute évidence à l'exclusion des femmes de la sphère religieuse agraire. Toutefois, Caton assigne à la *uilica* des tâches certes limitées mais précises : elle doit aux calendes, aux ides, aux nones et tous les jours de fête, suspendre une couronne de fleurs au-dessus du foyer et adresser des prières fréquentes au *lar familiaris*. Columelle confirme le rôle joué par la *uilica* et sera plus précis dans la description de cette intervention. Il constate que l'épouse du maître ne veut plus, en général, passer du temps sur le domaine, la *uilica* doit donc se substituer au rôle normalement dévolu à la *mater familiae*³⁶. On voit ici aussi qu'il ne s'agit nullement d'une volonté propre du maître, mais d'une substitution imposée par l'évolution des mentalités et par la renoncement de la maîtresse à assumer ses responsabilités.

Le dépit de Columelle montre d'une certaine façon que depuis Caton la place respective des esclaves et des maîtres s'était sensiblement modifiée. Quel décalage avec les injonctions catoniennes à propos de la *uilica* : «qu'elle ne fasse pas de sacrifice et ne charge personne d'en faire pour elle sans ordre du maître ou de la maîtresse : qu'elle sache que c'est le maître qui fait les sacrifices pour tous les esclaves.»³⁷ Mais Caton, comme Columelle s'adresse autant au *uilicus* qu'à la *uilica*, lorsqu'ils pratiquent ces injonctions. De ce point de vue, Columelle reprend presque systématiquement les conseils de Caton quand il affirme que le *uilicus* ne pourra accepter de sacrifice sans que l'ordre en ait été donné par le maître. Il ne devra pas plus consulter les haruspices et les sorcières³⁸. Similitude des préconisations, similitude des contraintes. Le *uilicus* est le relais du maître et dans cette perspective il n'a aucune autonomie.

En réalité, les quelques mentions d'une éventuelle participation des esclaves ou du *uilicus* au sacrifice, ne doivent pas faire oublier que Caton

³⁴ Col., *Rust.*, I, 8 : *sacrificia, nisi ex praecepto domini, ne fecerit* ; René Martin, «*Familia rustica* : les esclaves chez les Agronomes latins», in *Actes du Colloque 1972 sur l'esclavage*, Besançon/Paris, 1974, pp. 276-277.

³⁵ Cat., *Agr.*, 88, 1 ; *mulier ad eam rem diuinam ne adsit neue uideat quomodo fiat*.

³⁶ Col., *Rust.*, XII, *Praef.* : *quam ob causam, quum in totum non solum exoleuerit, sed etiam occiderit uetus ille matrum familiarum mos Sabinarum atque Romanarum, necessaria irrepsit uillicae cura, quae tueretur officia matronae*.

³⁷ Cat., *Agr.*, 143, 1 : *rem diuinam ni faciat neue mandet qui pro ea faciat iniussu domini aut dominae : scito dominum pro tota familia rem diuinam facere*.

³⁸ Col., XI : *sacrificia nisi ex praecepto domini facere nesciat : haruspicem, sagamque sua sponte non nouerit*.

comme Columelle d'ailleurs envisagent la place des dépendants d'abord sous la forme d'une tutelle. Le maître, en pratiquant le sacrifice, invoque la prospérité pour ses propres affaires et la bienveillance pour sa famille, dans laquelle il inclut les esclaves et le *uilicus*, mais à leur place, c'est-à-dire à la fin de l'invocation. Les formules reprennent toutes cet ordre presque immuable : « Mars père, je te prie et te demande d'être bienveillant et favorable à moi-même, à notre maison, à nos esclaves [...] que tu assures la sauvegarde des bergers et des troupeaux, que tu procures sauvegarde et santé à moi-même, à notre maison, à nos esclaves [...] »³⁹ Il précise même à quels membres de sa famille doivent s'adresser les bienfaits divins lorsqu'il prie Jupiter « d'être bienveillant et favorable à moi et à mes enfants, à ma maison et à mes esclaves »⁴⁰

Si les Agronomes ont bien conscience que les réalités sociales tardo-républicaines et du Haut-Empire ont modifié les rapports au divin dans la *familia*, ils ne sont pas moins convaincus qu'il est nécessaire de donner un cadre à cette évolution. Si les esclaves ne sont plus systématiquement écartés des rites domestiques, ils ne peuvent pas pour autant remplacer totalement leurs maîtres. L'absentéisme des propriétaires fonciers, qui passent désormais une bonne partie de l'année au sein de leur *familia urbana*, entraîne des bouleversements importants au sein de la *familia rustica*. Le *uilicus* devient donc l'interface entre les esclaves et le maître, mais bien souvent, il n'a pas dû quitter son statut servile et en tout cas, il n'a pas pu confondre ses nouvelles attributions avec les pouvoirs de son *dominus*. Lorsqu'il intervient dans les sacrifices c'est toujours dans un cadre délimité par le maître. En définitive, c'est l'évolution des modes de vie des maîtres qui entraîne une évolution du rapport des dépendants vis-à-vis de la sphère religieuse de leurs maîtres. L'apparente intégration des esclaves ou des affranchis dans la célébration des cultes du maître ne signifie pas une assimilation au monde des ingénus. Tout au plus, s'agit-il d'une forme renouvelée des liens de sujétion entre le maître et son esclave, entre le patron et ses clients.

³⁹ Cat., Agr., 141, 2-3 : *Mars pater, te precor quaesoque uti sis uolens propitius mihi, domo familiaeque nostrae [...] pastores pecuaeque salus seruassis duisque bonam salutem ualetudinemque mihi, domo familiaeque nostrae[...]*

⁴⁰ Cat., Agr., 134, 2 : *uti sis uolens propitius mihi liberisque meis, domo familiaeque meas...* Voir également 139, 1.