

HOMBRES DIVINOS: DE LA DEPENDENCIA RELIGIOSA A LA AUTORIDAD POLÍTICA*.

MARÍA JOSÉ HIDALGO DE LA VEGA
Universidad de Salamanca

RESUMEN

En los últimos decenios un tema que ha suscitado el interés de los estudiosos es el de la figura del "hombre divino", tratando de elaborar una tipología de su figura y contrastándola con los hombres divinos de la tradición judeo-cristiana. Mi interés en este trabajo está centrado en analizar las características generales de los hombres divinos a partir del análisis concreto de la documentación literaria y, sobre todo, en indagar la función social, política e ideológica que estos personajes desempeñaban y de qué formas fue utilizada su imagen en el contexto cultural en el que se desarrollaron: el helenismo de los primeros siglos del Imperio. Estos personajes fueron demonizados, casos de Peregrino Proteo y Alejandro Abonoteico, o bien se ejerció sobre ellos un patronazgo oficial, o por último fueron utilizados para legitimar y prestigiar la monarquía, caso emblemático de la figura de Apolonio tal como la describe Filóstrato, y prototipo universal de *theios aner*, síntesis de mago y filósofo, con el que se contrastarán los demás "hombres divinos", y que sobrevivirá al cristianismo.

ABSTRACT

In recent decades a subject which has aroused the interest of scholars is that of the figure of the "holy man", and an attempt has been made to design a typology of his figure and compare it with that of the holy men of Jewish-Christian tradition. In this study my interest focuses on analysing the general characteristics of holy men starting from the specific analysis of literary documents and, above all, inquiring into the social, political and ideological function performed by these figures and into the ways in which their image was used in the cultural context in which they developed: the Hellenism of the first centuries of the Empire. These figures were either demonized, as was the case of Peregrine Proteus and Alexander Abonoteicus, or officially patronized, or else used to give legitimacy and prestige to the monarchy. This was the emblematic case of the figure of Apollonius as described by Philostratus and was the universal prototype of *theios aner*, the synthesis of magician and philosopher, with whom other "holy men" would be compared, and who would survive Christianity.

Han sido muchos los investigadores que se han dedicado a categorizar la figura del hombre divino y estudiar su función en el contexto religioso de las sociedades mediterráneas, desarrollado en la con-

*Esta publicación forma parte del Proyecto de Investigación BHA 200-1349, financiado por la DGYCYT y coordinado por mí misma.

fluencia entre el paganismo, judaísmo y cristianismo¹. Los resultados de estas investigaciones han sido diversos y en ocasiones opuestos. David L. Tiede considera que inicialmente, en época helenística, había dos tipos y dos tradiciones diferentes de *theios aner*: el *sophós* idealizado de la filosofía y el hacedor de milagros de la imaginación popular, y a partir de los ss. II y III se fundieron en el marco del sincretismo religioso existente. Esta idea tiene su explicación en la diferencia que existía en la antigüedad entre la filosofía intelectualizada y culta, y la popular; entre la religión de las clases cultas y la religión sentida y percibida por las clases populares². Sin embargo Sherman Johnson, entre otros estudiosos, considera que esta dualidad pertenece más a nuestro racionalismo actual que a una verdadera distinción percibida de forma consciente por los autores antiguos³. En esta misma línea se pronuncia Patricia Cox⁴, al considerar que no se puede establecer una diferencia original entre el filósofo y el hacedor de milagros, puesto que tanto la filosofía como la magia tenían características comunes y complementarias. No eran, pues, ni concurrentes ni contradictorias.

Esta ambigüedad en la imagen del *theios aner* es más un problema de método con respecto a las fuentes que un problema histórico. En definitiva, a raíz de las referencias existentes se ha intentado elaborar un ideal "tipo", un modelo que pueda servir como base para la comparación de otros personajes-tipos. Esta forma metodológica de actuar genera la contradicción observable de que, obligatoriamente, "tipo" que elijamos tiene que adecuarse a los datos por los que estos personajes se clasifican como tales. Las propias palabras de Graham Anderson⁵ al respecto, son esclarecedoras cuando defiende que estamos en presen-

¹ Para la problemática general y las características del hombre divino, cfr. L. Bieler, *Theios Aner: Das Bild des "Göttlichen Menschen" in Spätantike und Frühchristentum*, Viena 1935-6, reimp. Darmstadt, 1967; David L. Tiede, *The Charismatic Figure as Miracle-Worker*, SBLDS I, Montana, 1972, pp. 5, 22, 29, 49, 60, 242-92; L. Cracco Ruggini, "Imperatori e uomini divini (I-VI ss), en *Governati e Intellettuali. Popolo di Roma e popolo di Dio*, Torino 1982, pp. 9-93; G. Fowden, "The Pagan Holy Man in Late Antique Society", *JHS* CII, 1982, pp. 33-59; H. Clark Kee, *Miracle in the Early Christian World*, Yale University 1983, pp. 297 ss; G. Paterson Carrington, *The Divine Man*, New York 1986, pp. 45ss; B. Blackburn, *The Theios Aner and the Markan Miracle Tradition*, Tübingen 1991, pp. 1-12, 263 ss; Graham Anderson, *Sage, Saint and Sophist*, London-New York, 1994, pp. 1-16, 30-33; J.-J. Flinterman, "The Ubiquitous "Divine Man", *Numen* XLIII, 1996, pp. 82-98; y últimamente María Dzielska, "Il *theios aner*", en *I Greci. Storia, cultura, arte, società*, 2. III, S. Settis (ed.), Torino 1998, pp. 1261-1280.

² R. Macmullen, *Paganism in the Roman Empire*, New Haven 1981, p. 84.

³ "Greek and Jewish Heroes: IV Maccabees and the Gospel of Mark", en *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition*, W.R. Schoedel-R.L. Wilson, eds., Paris 1979, p. 157 s.

⁴ *Biography in Late Antiquity. A Quest for the Holy Man*, Berkeley-London 1983, pp. 30-34

⁵ *op. cit.*, p. 33

cia de una gran diversidad de hombres divinos durante este periodo y encaramos un significativo grado de ambigüedad en sus motivaciones y funciones. No hay, pues, desde su origen un único modelo de hombre divino que influya en los demás y con quién compararlos.

Podemos sintetizar las diversas interpretaciones a la luz de las referencias literarias diciendo que en la antigüedad los hombres divinos eran aquellos filósofos que, habiendo liberado su espíritu de toda atadura carnal y después de romper con su ambiente familiar y social para dedicarse a una vida de ascetismo riguroso (*enkrateia*), y de estar en contacto con lo divino de forma continuada, llegaron a adquirir un tipo de naturaleza divina a través de su *dínamis*. Es como si hubieran sido encarnados por el poder divino, según el pensamiento filosófico antiguo. Hay que entender que la *dínamis* es un concepto preciso que está referido a la capacidad de controlar los poderes del universo y la relación de los hombres con los dioses, consiguiendo el estatuto de intermediario y mediador entre ambos. En su origen esta manipulación de poderes se consideraba un atributo divino y aparecía formalmente en narraciones aretalógicas referidas a los dioses. Posteriormente se asignó a aquellos seres humanos que podían mostrar que poseían ese mismo dominio de los poderes sobre los elementos de la naturaleza y las fuerzas demoníacas, y realizaban milagros con unos propósitos soteriológicos. Con lo que en algunos casos este poder religioso sublime podía ser considerado por algunos como alternativo a la autoridad mundana e incluso como injerencia en el orden social establecido.

Por tanto, en la base de esta concepción pagana antigua sobre la santidad personal hay que situar evidentemente la metafísica platónica y la piedad ascética de la tradición pitagórica, pero también la creencia popular griega sobre la deificación de hombres en la forma de héroes y las creencias en los cultos-héroes en torno a sus tumbas. Además hay que resaltar las creencias populares sobre las apariciones de estos semi-dioses después de la muerte en diversos lugares para continuar con su labor benefactora en las ciudades y el *demos*⁶.

Desde esta perspectiva, la gama de hombres divinos se hace muy amplia y ambigua, y abarca tanto a los filósofos y héroes civilizadores paganos: Heracles, Asclepio, Orfeo, Pitágoras, Epicuro, Apolonio de Tiana y Plotino entre otros, como a taumaturgos y profetas paganos: Peregrino Proteo, Demonacte, Alejandro de Abonoteico y Arnufis entre otros, o personajes de ficción como Zatchlas, Calasiris y Sisimitres. Pero también se refiere a sus homónimos cristianos, incluido el modelo de monjes del desierto egipcio y de las aldeas sirio-palestinas. Por otra par-

⁶ Sobre estas cuestiones cfr. Martin P. Nilsson, *Greek Popular Religion*, New York 1940, p. 20; G. Fowden, "The Pagan Holy Man.", pp. 34 ss explica la existencia en la tradición filosófica pagana de una santidad personal.

te, además, pueden entrar a formar parte de esta categorización los soberanos que por su excepcional carisma político y religioso se convierten en *amici dei* y protagonistas de sucesos prodigiosos o de milagros, de los que tenemos amplias referencias en textos literarios y en inscripciones⁷. Frente a éstos y por oposición, los hombres de cultura de la antigüedad tratan inútilmente de distinguir a los magos y charlatanes (*goetai*), que realizaban también predicciones de milagros de gran éxito popular mediante el ejercicio de artes mágicas, práctica perseguida por el poder político de forma contundente. La diferencia entre unos y otros radicaba no tanto en la acción del prodigio en sí mismo como en la diferente función que ambas actividades tenían. Sin embargo, la audiencia que observa estas acciones y sobre la que operan estos personajes no distingue los métodos y las técnicas utilizadas para elaborar los prodigios, ya sean usadas por los magos y charlatanes o por los hombres divinos. La evidencia del poder divino en todos ellos es la misma, por más que los filósofos e intelectuales, en general, pretendan delimitar ambos campos de actuación, demonizando a unos y divinizando a otros⁸. De esta manera, los hombres divinos van alcanzando una gran reputación y un gran carisma como consecuencia de su poder místico-religioso y su estrecha dependencia de la divinidad. Ellos se consideran como un *servus dei*, pero sólo siervo de dios. Con respecto a los demás: individuos, clases sociales y emperadores, se consideran independientes. Por eso están dotados de la *parresía*, libertad de palabra ilimitada que a algunos de ellos le acarreó la persecución y el exilio⁹.

El hecho mismo de que a los profetas, filósofos itinerantes y hacedores de milagros, incluido Jesús y los apóstoles, en todo el mundo helenístico greco-romano, se les acusara de practicar la magia y la *goetia*, significaba que no existía una línea divisoria clara entre el filósofo, el taumaturgo-profeta o el mago, y sus actividades para los sectores cultos ni para las clases populares. La propia ambigüedad y versatilidad de la actividad de estos personajes proveía un campo abonado para ser utilizado por los escritores satíricos y para la crítica popular. Por ello, se explica que Luciano considere a Peregrino Proteo y a Alejandro como charlatanes y farsantes, y en cambio considere al cínico Demonacte como

⁷ Tac. *Hist.* IV, 81; Suet. *Vesp.* 7; Dion Casio, 65. 8, referidos a los milagros de Vespasiano. En las inscripciones el uso de *theios* está reservado a los emperadores: SIG 888. 105: *o theios autokrator*, y a los atributos de los mismos: OGIS 458. 15: *kata the theian boulesin*; OGIS 721.5: *a tas theias suriggas*. En otra inscripción el sacerdote del culto de Adriano le alaba como *theiotaton autokratora* y como *thaumasiotaton emon arxonta* (OGIS 504. 18).

⁸ G. Paterson Carrington, *The Divine Man*, New York 1986, pp. 45ss

⁹ María José Hidalgo, *El intelectual, la realeza y el poder político en el Imperio Romano*, Salamanca 1995, p. 189-90.

hombre divino. Al mismo tiempo ilustra que haya dos tradiciones sobre Peregrino u Apolonio, o que éste fuese atacado por Eusebio de magia y *goetia*, al tiempo que Jesús y otros cristianos fuesen acusados de estos mismos cargos por Celso e Hierocles¹⁰.

Así, pues, la diferenciación entre los hombres divinos y los magos no fue elaborada por los seguidores ni por las audiencias de estos personajes sino por sus detractores; un pequeño grupo de escritores y filósofos que denigraban a aquellos que ostentaban en las ciudades sus enseñanzas y poderes con una función benefactora y por la que ganaban adeptos. Los opositores utilizaban diferentes nombres para los mismos fenómenos, según cada caso concreto.

El ejemplo de Luciano es emblemático. El objetivo de este intelectual es denunciar a través de sus obras la increíble credulidad de sus contemporáneos, que trajo como consecuencia una superstición enfermiza y estúpida que envolvía tanto a la filosofía como a la religión. Desde la perspectiva de su crítico racionalismo, las figuras de los cínicos Peregrino Proteo y Alejandro de Abonoteico se presentan como modelos opuestos al verdadero filósofo y hombre divino que para él lo constituye el también cínico Demonacte. Incluso llega a atacar a Pitágoras (*Subasta de Vidas*, 2) por su venta de *terateia*, *mantike* y *goetia*¹¹. Luciano considera, en general, a los filósofos como unos mentirosos y no establece ninguna distinción entre el filósofo y el mago; ambos utilizan la magia. En su obra sobre el cínico Menipo describe de qué manera desciende al Hades, donde están los sabios, gracia al poder del mago Tiresias. Con gran escepticismo crítico va describiendo las creencias religiosas, los misterios egipcios y los oráculos, considerándolos a todos como algo estúpido, ineficaz e inútil (*Menipo o Necromancia*, 1, 6, 11, 22). Luciano, como expresa J. Annequin¹², se sitúa fuera del mundo de la simpatía, rompe las ligaduras místicas que establecen el encade-

¹⁰ Eusebio, *Contra Hierocles*, 5, *Hierocles, Lógos philalethes*. La polémica entre Eusebio y Hierocles fue continuada posteriormente por los padres de la Iglesia y por escritores paganos y cristianos. Cfr. Hans Dieter Betz, *Paul's Apology: II Cor. 10-13 and the Socratic Tradition*, Berkeley 1975 estudia los cargos de *goetia* y magia que sufrieron los filósofos; E. Gallagher, "Divine man or Magician?", pp. 174 ss discute en profundidad estas acusaciones; M. Smith, *Jesus the Magician*, San Francisco 1978, cree que Jesús fue considerado por sus oponentes como mago en una primera etapa común. M. Dzielska, *Apollonius of Tyana in Legend and History*, Roma 1986, pp. 157-183; Id., "Il theios aner", p. 1275, en donde la autora pone de manifiesto que esta polémica acrecentó la fama y la leyenda de Apolonio, aumentando su importancia tanto en Oriente como en Occidente.

¹¹ En esta obra lo que se subasta son formas o visiones de vida representadas por filósofos determinados de escuelas concretas como Pitágoras, Diógenes, Sócrates, Crisipo y Pirrón. La pseudo-subasta tiene lugar en un original mercado, con Zeus como patrono y Hermes como experto pregonero de las mercancías. Cfr. Carrington, *op. cit.*, p. 96

¹² *Recherches sur l'action magique et ses representations*, París 1973, p. 142.

namiento armonioso con el cosmos, condena la ley fundamental del universo mágico y rechaza las prácticas mágicas.

Del análisis de las críticas satíricas que Luciano desparrama en sus escritos sobre Proteo, Alejandro, Apolonio y otros, se puede llegar a deducir que en su pensamiento racionalista no hay una distinción clara entre filosofía y religión a un nivel popular. Es más en su opúsculo sobre Alejandro, como veremos, no quedan definidos los límites entre filosofía, religión y magia. Para el escritor tanto la religión como la filosofía eran formas de vida y ambas pueden quedar contaminadas por la *goetia* y la *terateia* cuando intentan ponerse por encima de los demás. Según Luciano, el propio deseo de los filósofos de sobresalir como personajes especiales les conduce a la perversión de su función benéfica como tales y les hace comportarse como vulgares impostores. Su papel de literato crítico le lleva al extremo de denigrar como señales de decadencia religiosa alguna expresión religiosa de las teorías filosóficas sobre la magia y los milagros, que evidentemente chocan con su concepto de filosofía pura.

Pero, por otra parte, también de las acusaciones y contradictorias descripciones de Luciano se deducen las mismas ideas que se evidencian en otras fuentes. Es decir, que no había un tipo puro de sabio, ya fuese Sócrates o Demonacte, del que se derivara una división, como piensa David Tiede, o que desembocara en la superstición, como piensa Nilsson. A pesar de todo, como bien considera Paterson Carrington¹³, las leyendas y tradiciones de Pitágoras, Apolonio, Alejandro, Empédocles sugieren que el tipo más común y al que más frecuente se cita no es el héroe filosófico sino el filósofo hacedor de milagros, considerado como divino por sus seguidores y por su audiencia, los *polloi*, que no distinguían entre los poderes del sabio y del mago, aunque como ya hemos observado, la *goetia*, la magia, o la *terateia* fueron en cada caso acusaciones contra el sabio por parte de sus oponentes. Esta misma idea es la que se deriva del punto de vista luciano.

Así desde finales del siglo I d.C. el filósofo, ya fuese un predicador errante, un mago-profeta o un líder conocido de una particular escuela filosófica (sabio, santo o sofista), llegó a ser considerado por sus admiradores y seguidores como un hombre divino, al que podían pedirle peticiones extravagantes por sus habilidades y saberes¹⁴. Las cualidades sobrenaturales del filósofo proyectaban sobre su imagen una apariencia divina, pero además expresaban un cambio en los valores culturales, que conllevaban, a su vez, una diversidad mayor en la actividad

¹³ *op. cit.*, p. 104.

¹⁴ Díon de Prusa, *Orat.* 33.4: "A mi me parece que a menudo uno oye sobre los hombres divinos, *theion anthropon*, que según dicen, conocen todas las cosas y hablan de todo". P. Cox, *op. cit.*, p. 19

de los propios filósofos y en la percepción de la misma por su audiencia o seguidores. En este escenario de una cultura muy plural, diversa y ambigua¹⁵, tenía cabida tanto el hombre divino pagano, judío y cristiano, aunque la función de ellos se realice desde ámbitos distintos. El hombre divino pagano opera y actúa desde y por la ciudad, y para beneficio de los ciudadanos, en cambio el hombre divino cristiano actúa desde fuera del mundo civilizado y contra sus formas de vida, es un verdadero *outsider*¹⁶. Pero también se produce una cierta tendencia hacia la marginalidad entre algunos hombres divinos paganos, que marca de algún modo el camino del *marginado* santo cristiano en el escenario de los cambios sociales que se producen en los siglos III y IV¹⁷.

I. CARACTERÍSTICAS GENERALES DE LOS HOMBRES DIVINOS A PARTIR DEL ANÁLISIS CONCRETO DE LA DOCUMENTACIÓN LITERARIA.

Las características de los hombres divinos se concretan en unos aspectos de gran relevancia para su configuración como personaje-tipo: el primero es la posesión de la sabiduría desde la infancia. Sabemos que la sabiduría es la que acerca al filósofo a la divinidad¹⁸. Al mismo tiempo por su gran sabiduría el hombre divino puede acceder a un extraordinario conocimiento de la naturaleza humana. Filóstrato describe que Apolonio "al llegar a la edad de las letras, mostró gran capacidad de memoria y poder de aplicación... Todos los ojos se volvían hacia él, pues era admirable por la flor de su edad. A los catorce años lo lleva su padre a Tarso, junto a Eutidemo de Fenicia. Eutidemo le enseñaba y él apreciaba a su maestro, pero el ambiente de la ciudad le parecía extravagante y no adecuado para practicar la filosofía...." (*Vita Apol.* I, 7), y pronto superó a su maestro. Desde pequeño se sumergió en el estudio de textos laicos y sagrados que configuraron su completa formación filosófica: "Cambió de maestro, autorizado por su padre, en Egea, donde había una tranquilidad apropiada para el que va a dedicarse a la filosofía...." (I, 7) En otro pasaje manifiesta su conocimiento innato de todas las lenguas sin haber aprendido ninguna (I, 19).

Por su parte, también Porfirio manifiesta la sabiduría portentosa de Plotino al describir la actitud desdeñosa del filósofo Olimpio de Alejandria hacia él, dice que "intentó (Olimpio) fulminarle maleficios

¹⁵ Sobre el mestizaje de culturas cfr. F.G. Millar, "Empire, community and culture in the Roman Near East. Greek, Syrians, Jews and Arabs", *JJS* 38, 1987, pp. 143-67.

¹⁶ P. Brunt, *The World of Late Antiquity*, London 1971, pp. 97-98; Id., "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity", *JRS* 61, 1971, pp. 80-101.

¹⁷ G. Fowden, "The Pagan Holy Man", p. 51.

¹⁸ María José Hidalgo, "La religiosidad en Apuleyo de Madaura", en *Homenaje a José María Blázquez*, J. Mangas-J. Alvar, eds. vol III, Madrid, 1996, pp. 89-90; P. Cox, *op. cit.*, p. 21 s; L. Cracco Ruggini, *op. cit.*, pp. 21-25; G. Fowden, "The Pagan Holy Man", pp. 34 ss.

astrales por arte de magia. Más luego se dio cuenta de que su intento se volvía contra sí mismo,ya que el poder del alma de Plotino era tan grande que podía hacer que los ataques dirigidos contra él rebotaran contra los que intentaban dañarle. Plotino, sin embargo, notaba los intentos de Olimpio y su cuerpo se contraía" (*Vita Plot.* 10). Es evidente que el biógrafo defiende que el poder de Plotino no tiene nada que ver con la magia sino con los poderes de su espíritu que irradiaba señales ocultas, que le hacían peligroso si se practicaba magia contra él. Esto sucedía no porque Plotino practicara magia, aunque su actividad podía ser confundida con la misma, sino porque poseía una superioridad innata sobre los demás, e incluso su clarividente penetración en las conciencias le permitió averiguar el robo de un collar en casa de su vecina por parte de uno de sus sirvientes. De igual forma pudo predecir el suicidio que el propio Porfirio, su biógrafo, estaba tramando (*Vita Plot.* 10-11). Los ecos de una brumosa santidad también se extienden al neoplatonismo tomando como vehículo un gran misticismo, que filósofos como Plotino están dispuestos a fundirlo con la filosofía.

El mismo Apolonio replicaba al sacerdote de Asclepio que le interrogaba sobre cuestiones socráticas: "Precisamente en eso es en lo que más superan los dioses a los hombres. En que éstos, por su incapacidad, no saben siquiera lo que les concierne, mientras que a aquéllos les es dado conocer lo que les concierne a éstos y a sí mismos" (*Vita Apol.* I, 11).

Luciano, aunque ataque a Alejandro, reconoce que "en inteligencia, sagacidad, sutileza se diferenciaba muy mucho de los demás". Tenía capacidad de observación, capacidad de captación, capacidad de retención y una innata disposición para aprender, todo eso lo poseía en grado muy superior a los demás" (*Alej.* 4)

Eunapio (*Vitae Soph.* VI 9.1,15-17; VI 10-12), en época muy posterior, se refiere a las cualidades asombrosas de una mujer de gran prestigio, Sosípatra, casi contemporánea suya. Esta mujer de gran formación filosófica y cualidades psíquicas excelentes, en la mitad de una discusión filosófica en su casa gozó de una experiencia telepática durante la cual tuvo la visión real del accidente que sufrió en ese mismo momento su marido Filométor que estaba en el campo. Un hijo de esta mujer, Antonino, heredó las cualidades y dotes de su madre. Se marchó a vivir a Alejandría y "se dedicó completamente a los dioses que eran venerados en el lugar" y "pronto se unió a la divinidad, despreció su cuerpo, se liberó de los placeres del cuerpo, y se aplicó a la sabiduría que es desconocida para la mayoría". Así se convirtió en un hombre divino, al que acudían de todas partes para ser formados en su filosofía y saber de cosas divinas. Predijo la destrucción del gran templo de Serapis en Alejandría, hecho que se produjo realmente al año siguiente de su muerte en el 390 d.C.

Estos personajes no son figuras pasivas sino que desarrollan una permanente actividad de proselitismo para comunicar con lo divino, proteger de lo demoníaco, considerado como negativo por los sectores populares, y cambiar las vidas de sus seguidores. En este sentido consiguen el estatuto de “salvador de alma” y no sólo de cuerpos¹⁹. Así cuenta Porfirio que la persuasión de Plotino como maestro era tan grande que convirtió a varios médicos y miembros del senado a la filosofía (*Vita Plot.* 7). Esta hazaña fue superada por Pitágoras que en una sola sesión de lecturas filosóficas atrajo intelectualmente a dos mil.

Además de la sabiduría que habita en él y transmite a sus seguidores, otros aspectos básicos y fundamentales para categorizar su “divinidad” son el ascetismo, la capacidad de hacer milagros y el don de la ubicuidad²⁰. Su dedicación absoluta a una forma de vida ascética es la que le proporcionará la posibilidad de mantenerse siempre en su propia perfección y sabiduría. Así lo expresa Filóstrato cuando indica que “aún cuando parece difícil conocerse a uno mismo, más difícil considero, al menos yo, que el sabio permanezca igual a sí mismo; pues ni siquiera podría hacer cambiar a mejor a los que poseen una naturaleza malvada, sin haberse ejercitado antes en no cambiar él mismo” (VI, 35). Para conseguir este estado de autocontrol, es de gran ayuda el ascetismo, que en este periodo consiste, no sólo en un adiestramiento concienzudo, sino además en una renuncia de valores mundanos y privación de los deseos corporales. Esta forma de vida ascética, común al hombre divino pagano y cristiano, conseguía un gran impacto y admiración en su visualización entre los sectores populares y una significativa influencia en el sistema de pensamiento de las élites cultas²¹. Apolonio guardó silencio por cinco años y “repudiaba los alimentos animados, como no puros y espesadores de la mente. Tomaba frutos secos y legumbres, afirmando que es puro cuanto da la propia tierra. También decía que el vino es una bebida pura por venirles a los hombres de una planta tan bien cultivada, pero que es contrario a la composición de la mente, por oscurecer el éter que hay en el alma... Hace del ir descalzo su adorno y se cubre con prendas de lino. Se dejó crecer la cabellera y se fue a vivir al templo” (I, 8). Hacía una defensa continua de la forma de vida ascética, de su atuendo de lino y de su pelo largo (VIII, 4-6), como manifestaciones de su participación de lo divino y de su semejanza con la divinidad (VIII,7), frente a la acusación de magia realizada por Domiciano. Como defensa de esta acusación cita una carta de Vespasiano, empera-

¹⁹ Luis Gil, *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, Madrid, 1969, p. 78.

²⁰ Un estudio pormenorizado de estas actividades puede verse en María José Hidalgo de la Vega, “Apolonio de Tiana: ¿Mago u hombre divino?”, en *II Congreso Peninsular de Historia Antigua*, Coimbra 1993, pp., 209-215, y últimamente María Dzielska, “*Il theios aner*”, pp. 1264-1274

²¹ P. Cox, *op. cit.*, p.25; Bieler, *Theios aner*, vol. I, pp. 60-73; E. R. Dodds, *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia*, Firenze 1970, pp.1-36.

dor con quien se había entrevistado en el templo de Serapis en Alejandría para hablar sobre el imperio (V, 27 ss), en la que “aquel hombre noble y divino” le alaba por su pobreza y le dice:

“El emperador Vespasiano al filósofo Apolonio. Saludos. Si todos, Apolonio, quisiéramos practicar la misma filosofía que tú, les iría maravillosamente a la filosofía y a la pobreza. Pues la filosofía sería desinteresada y la pobreza libremente elegida. Adiós” (VIII,3).

El testimonio más extremo de ascetismo y de integridad filosófica fue realizado por el cínico Peregrino Proteo que se auto inmoló en el 165 d.C., arrojándose a las llamas de una hoguera en Olimpia en presencia de un gran público que asistía a los juegos de la ciudad. Este acto que para nosotros puede ser calificado de fanatismo filosófico-religioso, según R.A. Pack²², se basaba en ciertas doctrinas neoplatónicas sobre el alma. De igual manera el cínico Demonacte, modelo de hombre divino para Luciano, terminó con su vida por no poder cumplir con la *autarqueia* cínica hasta sus últimas consecuencias. Sin embargo, Luciano en la biografía de Peregrino da una visión completamente negativa de este, para él, falso filósofo, charlatán, embaucador de ingenuos y agitador, “un hombre que siempre habló y actuó para la fama y el aplauso del vulgo, hasta el punto de tirarse al fuego cuando ya ni siquiera iba a disfrutar de esos aplausos, puesto que no iba a percibirlos” (42). Pero esta contrarréplica del hombre divino en la persona de Peregrino, aunque sea a través de todos los elementos negativos, pone en evidencia las características de lo que está caracterizado como tal en la biografía filostratea sobre Apolonio y en la de Porfirio sobre Plotino.

Es verdad que la versión más desarrollada sobre Peregrino que ha llegado a nosotros es la obra de Luciano, “*Sobre la muerte de Peregrino*”, pero otras referencias literarias vierten un juicio más positivo del personaje²³, incluso el propio Filóstrato destaca que su coherencia filosófica fue la responsable de su suicidio, aunque criticaba las injurias que le lanzaba a Herodes Ático (*Vita Soph.* 563). Existían, pues, dos tradiciones sobre el personaje una favorable y otra descalificadora, al igual que ocurría con Apolonio²⁴. Conocemos además rasgos más serios de Peregrino, como la adopción del nombre de Proteo, que había llegado a ser un dios, imitando así la práctica inaugurada por Apolonio (*Vita Apol.* I, 4); o sus esfuerzos dirigidos a fundar un nuevo culto, que le obliga a

²² “The Volatization of Peregrinus Proteus”, *AJPh* 67, 1946, pp.334-345

²³ Aulo Gelio, XII 11; cfr. VIII 3; Taciano, *Orat.*, 25; Am. Marc., XXIX, I, 3; Atenagoras, *Leg.* 26; Tert. *Ad mart.* IV, 2; Filost., *Vit. Sof.*, 563.

²⁴ E. L. Bowie, “Apollonius of Tyana: tradition and reality”, en *ANRW*, II, 16, 2, 1978, pp. 1652-99; C. P. Jones, *Culture and Society in Lucian*, Londres 1986, pp. 130 ss; F. Gascó, “Vida y muerte de Peregrino Proteo”, en *Heterodoxos, reformadores y marginados en la Antigüedad clásica*, F. Gascó-J. Alvar (eds.), Sevilla 1991, pp. 91-3 y notas sobre fuentes; María Dzielska, *Apollonius of Tyana*, capp. IV-V; Id., “*Il theios aner*”, pp. 1268 ss

viajar a Palestina y entrar en contacto con los cristianos, y viajar a Egipto para acogerse a las doctrinas del cinismo y ascetismo radical ejercido por Agatóbulo, tan criticado por el de Samosata²⁵. En Roma ejerció una actitud contraria al emperador utilizando su *parresía* comprometida, por lo que fue expulsado, e instó a los griegos a revelarse contra sus conquistadores (18-19). En vida aún, el mismo Peregrino difundió unos oráculos que anunciaban su conversión en un "démon nocturno" tras su muerte (27). Su discípulo Teágenes se encargó de propagar el relato de su muerte, constituyéndose este personaje en símbolo y ejemplo de vida para sus seguidores, a la manera de un Heracles, por su servicio a la humanidad. Sus discípulos organizaron un oráculo y un santuario sobre la pira donde murió, alegando que el famoso Proteo era un adivino (28). El sitio de su muerte se convirtió en lugar de peregrinación al que acudían muchos seguidores para recoger alguna reliquia suya (39) y esperaban que después de muerto y como démon continuara con su práctica sanadora y se ocupara de los oráculos²⁶. Después de muerto se apareció vestido de blanco y "coronado con un ramo de olivo por el pórtico de las siete voces" (40). Los eleos y otros pueblos griegos erigieron muchas estatuas en su honor por los consejos, disposiciones y leyes que les había enviado en cartas (41). Pero Luciano ridiculiza a todos aquellos "necios (*anoetoi*) y a los que se quedaban atónitos" escuchando el relato de este farsante y que deseaban deificarlo sobre la base ilegítima de una espectacular acción ascética (39-40).

Esta misma actitud crítica, transformada en vituperio, es la que vierte Luciano en su texto sobre *Alejandro o el falso profeta*, personaje impostor "cuyas predicciones, audacias y sortilegios" (1) describe el autor y de cuya vida dice que no sería digna de ser leída entre las gentes cultas sino más bien de ser denostada en público (2). Vemos, pues, que al igual que Peregrino, este personaje desata las iras de Luciano por sus acciones milagreras y proféticas, pero a pesar de todo tiene que reconocer que tuvo una gran popularidad por su actividad benefactora, de la que nos ha quedado un importante número de evidencias arqueológicas, literarias y numismáticas²⁷. Alejandro nació en la ciudad de Abonoteico

²⁵ La desnudez y la flagelación como expresión de absoluta independencia y libertad es explicada por R. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen*, Leipzig 1906, p. 69; F. Gascó, "Vida y muerte", p. 101. La áscesis cínica de Peregrino tiene influencia egipcio-oriental según M. Caster, *op. cit.*, p. 244 n. 56

²⁶ Es la propuesta de F. Gascó, "Vida y muerte", p.104 a partir de la interpretación sobre la función de los démones. Sobre la demonología de Plutarco y Apuleyo cfr. F. Gascó, "Devociones demoníacas (ss. II y III)", en *Héroes, semidioses y daimones*, Madrid 1992, pp. 231-245; María José Hidalgo, *El intelectual, la realeza y el poder político*, Salamanca 1995, pp. 153-186; Id, "Los oráculos y los sueños-visiones como vehículos de salvación en la novelas greco-romanas", en *Héroes, semidioses y daimones*, Madrid 1992, pp.175-205.

²⁷ L. Robert, "Lucien et son temps" en *A travers l'Asie Mienure, poètes et prosateurs, monnaies grecques, voyageurs et géographie*, París 1980, cap. XVIII, pp. 393-436 estudia el material arqueológico y epigráfico relacionado con el culto de Glicón.

en el Mar Negro en torno al 105 d. C., se consideraba discípulo del Tianeos y descendiente de Perseo por parte de madre, manifestándose como el profeta que los oráculos indicaban (11).

Tenía una “capacidad de observación, de captación y de retención muy grande y superior a los demás” (4). Admiraba a Pitágoras como maestro, se consideraba una reencarnación del mismo y se proclamó profeta. Iba de ciudad en ciudad, siguiendo una vida asceta y con un atuendo extravagante. Actuaba a favor de las ciudades, protegiéndolas de alguna peste o de cualquier mal, o “invocaba al dios Asclepio para que viniera con buenos augurios sobre la ciudad”, y los habitantes de las ciudades lo consideraban como un hombre divino, “se miraban con asombro, hacían súplicas y se postraban de rodillas ante él” (14). Incluso decía que podía tener en sus manos al dios, convertido en reptil a partir de ser engendrado de una oca y que se transformó en una gran serpiente de nombre Glicón. Esta escenificación prodigiosa la hacía en público, sentado en una litera y “ataviado con aires divinos” (15). El dios-serpiente a través de él daba oráculos y profetizaba a todos los que lo solicitaban (19), actividad que le proporcionaba pingües emolumentos (23). Este personaje, según Luciano, “charlatán, amigo de la fantasía, enemigo de la realidad, se oponía a Epicuro por no considerar sus acciones como verdaderas y era amigo de Platón, Crisipo y Pitágoras” (25). La gran fama de Alejandro y sus oráculos se extendió por todos los territorios orientales del Imperio: Bitinia, Galazia, Tracia y Asia Menor; y pronto se propagó a Italia, llegando a la misma ciudad de Roma, donde los ciudadanos más ricos y dignos, como P. Mummio Sisenna Rutiliano, acudían a él postrándose y pidiendo favores ante una piedra coronada que era lo que veían (31); y aunque les diese oráculos falsos, según la versión luciana, siempre los justificaba (34-35). La fama de Alejandro llegó hasta la casa imperial, cuyos miembros también se apresuraban a escuchar sus profecías (31)²⁸. El vaticinio más notable fue el que dio a todas las ciudades para que se protegieran de la peste. Se trataba de un verso oracular: “Febo, el de incortable cabellera, aleja una nube de peste” (36), que se grababa en las puertas de las casas para rechazar la epidemia. Pero, además, el propio texto luciano informa que “instauró fiestas religiosas de carácter místico, procesiones de antorchas e hierofantías durante tres días”, evidentemente se refieren a los misterios eleusinos (38-43)²⁹. El escritor concluye con un alegato a favor del epicureísmo como doctrina filosófica racional y liberadora

²⁸ El oráculo de Glicón gozó de una gran fama en tiempos de Antonino Pío y Marco Aurelio. Parece ser que incluso Marco Aurelio dirigió personalmente la guerra contra los marcomanos siguiendo un oráculo de Alejandro que resultó contrario a los intereses imperiales. Cfr. L. Cracco Ruggini, *op. cit.*, p. 18 n. 69; Graham Anderson, *op. cit.*, p. 154.

²⁹ J. Annequin, *op. cit.*, p. 103 explica estos rituales místicos que duraban tres días y terminaban con el *ierós gámos* entre Alejandro y la Luna: Luciano, *Alej.* 32.

frente a la irracionalidad de Alejandro, -que quemó los libros de Epicuro en el ágora” (47)- y de toda una época definida por nuestro querido F. Gascó como “el asalto a la razón”, parafraseando a Luckás. Por último, Alejandro solicitó del emperador Marco Aurelio “cambiar el nombre de su ciudad Abonoteico por Ionópolis y acuñar nueva moneda con la efigie, por un lado, de Glicón y, por el otro, la de Alejandro, con las cintas sagradas del abuelo Asclepio y la hoz aquella del antepasado materno, Perseo” (58)³⁰

A pesar del intento de Luciano de desprestigiar la figura de Alejandro y, en general, la de los filósofos itinerantes y hacedores de prodigios desde una visión racionalista, se pone de manifiesto que el propio literato no entiende o desea soslayar conscientemente las relaciones existentes entre las ideas y acciones de estos personajes con cultos místicos, formas de piedad oculta y un misticismo religioso que formaba parte del bagaje cultural de estos siglos. Así, se observa que la actividad de Alejandro está relacionada con el culto de Asclepio y los cultos místicos. Asclepio es un dios sanador y benevolente (γλύκος) término que pudo inspirar el nombre de la serpiente Glicón, reptil asociado desde siempre con el dios. Se sabe que en Éfeso en los templos de Asclepio había una serpiente sagrada, incluso en la ciudad de Abonoteico pudo existir un viejo culto a este animal, que explicaría el hecho de que hubiera dos serpientes en las monedas de la ciudad; e incluso, como sabemos, la imagen de la serpiente extendiéndose a lo largo del regazo del iniciado fue un hecho del culto tracio de Sebazio³¹. Por otra parte, la cabeza humana con forma de serpiente era una representación de Serapis o Isis y aparece en monedas, gemas, y otros objetos. Una esmeralda esculpida representa una serpiente con un halo en la cabeza y coronada con las palabras “Chnoumis, Glycon, Iao”, que MacMullen relaciona con el dios serpiente egipcio Chnumis, con la serpiente Glicón de Alejandro y con Iao, uno de los siete ángeles de la secta herética gnóstica, los ofitas. Sabemos con seguridad que el ofitismo se extendió por la *pars orientis* del Imperio a lo largo del siglo II. De todo esto se deduce que el gran éxito que tuvo la figura y actividad de Alejandro no podía quedar al margen de la existencia en estos territorios de cultos diversos de serpientes, con los que quedaba asimilada la figura del profeta. Por

³⁰ Efectivamente hasta el s. III se constatan monedas con la representación de una serpiente con cabeza humana (Glicón). Cfr. F. Cumont, *Alexandre d'Abonotichos. Un épisode de l'histoire du paganisme au II siècle de notre ère*, Bruxelles 1887, p. 42; D. Potter, *Prophets and Emperors. Human and Divine Authority from Augustus to Theodosius*, Cambridge Mass. 1994, pp. 17, 45 ss, 169, 224. Sobre la historia del oráculo de Glicón posteriormente cfr. María Dzielska, “Il theios aner”, pp. 1270 s.

³¹ R. MacMullen, *Enemies*, p. 118, siguiendo a E. Babelon, “Le faux prophète Alexandre d'Abonotychos”, *RN* 4 serie IV, 1900, pp.1-3; M. Caster, *op. cit.*, pp. 14-15; R. Lane Fox, *Pagani e Cristiani*, Bari, p. 257s; G. Anderson, *op. cit.*, p.121s.

otra parte, los misterios que estableció en su ciudad reproducirían los de Eleusis, pero también se pueden relacionar con los cultos astrales y con el de Apolo en un intento de sincretismo religioso propio también de la época. Representaban el camino místico del iniciado hacia su dios y era la prueba viviente de todo el poder de la iniciación que le permitía estar en contacto permanente con la divinidad³².

Por último, es interesante considerar el origen social de los seguidores de Alejandro en Roma, que Luciano cita con nombres y apellidos. Son miembros de la aristocracia imperial e identificados históricamente³³, pertenecían a la clase social que tradicionalmente había rechazado las creencias, oráculos y cultos procedentes de Oriente, sin embargo ahora no sólo admiran a este personaje sino que se hacen seguidores suyo y, en el caso de Rutiliano, se convirtió en su sucesor como profeta después de su muerte (60). Elio Aristides hace una descripción de muchos personajes ricos e importantes que merodeaban en torno a los altares de estos personajes con la esperanza de obtener un oráculo a favor de su salud, de sus negocios, etc., algo realmente impensable en épocas anteriores. Por eso, la crítica despiadada de Luciano a estos personajes considerados por él como farsantes y charlatanes hay que entenderla como una expresión del debate ideológico-religioso que en su época se desarrollaba entre las diversas escuelas filosóficas paganas y el cristianismo³⁴, que a su vez son manifestaciones de los cambios que a lo largo de los siglos II y III se dieron en las actitudes, hábitos, usos y creencias religiosas de la aristocracia, constatándose que filosofía, religión y magia nadaban en un mar extenso sin límites precisos y en una ambigüedad necesaria, pero en la que algo mágico y prodigioso era necesario para que fueran eficaces y útiles en su función de control ideológico.

II. FUNCIÓN SOCIAL, POLÍTICA E IDEOLÓGICA DEL HOMBRE DIVINO: DE *SERVUS DEI* A LEGITIMADOR DE LA MONARQUÍA.

Ante estas representaciones reseñadas en estas obras donde la dependencia religiosa de estos filósofos itinerantes era un instrumento o vehículo para la proyección de su imagen como hombres divinos, podemos preguntarnos ¿Qué funciones sociales, políticas e ideológicas cumplían estos personajes o de qué manera era utilizada su imagen en el contexto cultural en el que se desarrollaron?

³² J. Annequin, *op. cit.*, p. 103; R. Lane Fox, *op. cit.*, pp. 260ss, analiza el culto de Apolo en la ciudad de Abonoteico y otras ciudades de Paflagonia.

³³ Rutiliano llegó a ser cónsul sufecto, gobernador de Moesia Superior y procónsul de Asia hacia el 170. Cfr. CIL XIV, 3601; CIL XIV, 4244. Cfr. M. Caster, *Alexandre ou le faux prophète de Lucien*, París, 1938, pp. 52-53

³⁴ R. Lane Fox, *op. cit.*, p. 274, trata de ellas.

Estos sabios itinerantes, identificados por su pelo largo, su altanería, su ostentosa vida ascética, su enfado desmedido contra todos los hombres y clases sociales, su dependencia divina y su milagrería, que aparecieron y viajaron por todas las provincias del Imperio desde oriente hasta Roma con su impudicia, vulgaridad y burlas, mendicando o no dinero y atención, actuando en los templos o en las calles de las ciudades eran de hecho personajes que desde una perspectiva de "radicalidad y alteridad" originaban una actitud de oposición al orden imperial romano. Ya hemos analizado cómo Peregrino nada más desembarcar en Italia desde Egipto se puso a insultar al emperador Antonino Pio, con lo que a partir de ahí comenzó a crecer su fama, hasta que el prefecto de la ciudad de Roma le expulsó porque se sobrepasaba en sus críticas, acción que incluso le hizo más famoso como filósofo por utilizar su libertad de expresión como instrumento de oposición, y fue perseguido (18). También durante su estancia en Grecia comenzó a provocar con sus insultos a los eleos y trataba de convencer a los griegos para que se levantaran contra el dominio romano³⁵, y por su osado comportamiento estuvo a punto de ser lapidado (19). De forma que la crítica de Luciano a este personaje no sólo está realizada desde una perspectiva exclusivamente filosófico-religiosa sobre la excesiva credulidad ante prácticas mágico-religiosas que se desarrollaban en su época, sino desde la visión de un hombre ilustrado que en el marco de su "racionalismo" atacaba lo irracional, por lo que de transgresión tenía con respecto al orden social e ideológico establecido. Estos personajes descritos en la versión luciana como contrapunto de los hombres divinos podían, pues, ser considerados como enemigos del poder político y se les podía perseguir, utilizando precisamente la ambigüedad de sus poderes entre la magia y la religión, pero también se podía ejercer sobre ellos un patronazgo oficial suavizando los aspectos más conflictivos y rechazables de su actividad.

En este sentido podemos recordar la actuación del emperador Marco Aurelio con respecto al "mago" egipcio Arnufis (*hierogrammateos* de Isis) que con su milagro de la lluvia consiguió que el ejército romano venciera a los quados en una batalla en Moravia (172-174 d. C.) (Dion Casio LXXII, 8, 3-4)³⁶. El emperador se ve en la obligación de subsumir en la religión tradicional romana actos y figuras que están relacionados

³⁵ Sobre los conflictos aludidos en el pasaje cfr. SHA, *Vita Antonini Pii* V, 5; C. P. Jones, *op. cit.*, p. 125, n. 36; F. Gascó, "Vida y muerte", p. 95.

³⁶ De este episodio documentado en fuentes paganas, cristianas, numismáticas y monumentales existen varias tradiciones, adjudicando cada una de ellas a personajes y divinidades diversas la acción del prodigio, incluido el propio emperador Marco Aurelio que en la versión senatorial romana aparece como un hombre divino, hacedor del milagro. Cfr. Cracco Ruggini, *op. cit.*, pp. 18 ss; G. Fowden, "Pagan versions of the rain miracle of AD 172", *Historia*, 36.1, pp. 83-95.

con la actividad mágica, en un claro ejemplo de relación entre magia y religión oficial, por medio de un sincretismo religioso en el que Hermes *Aerios* (adaptación del dios *Thot* egipcio) asume los atributos de la divinidad oriental para mayor eficacia de su culto y sin tener que romper con las tradiciones clásicas³⁷. Pero, a su vez, toda la acción del milagro legitima política y militarmente la victoria romana por la vía del apoyo divino dado al emperador, a través de un *sacerdos* egipcio que ofrece sus poderes a Roma. El mago Arnufis por el patronazgo de Marco Aurelio y como instrumento del dios Hermes queda incorporado a la categoría de hombre divino al poner sus poderes al servicio de la monarquía romana y, una vez muerto, sería objeto de un culto popular.

En el mismo escenario tradicional de Egipto, patria de teurgos y hombres divinos, tenemos la figura de Zatchlas, personaje de ficción de la novela de Apuleyo "*El Asno de oro*", que actúa a la manera de un hombre divino con una función social benefactora, dando testimonio de sus poderes divinos y de su superior sabiduría. Zatchlas, profeta egipcio³⁸, opera un "milagro" en la ciudad de Larisa, resucitando a un cadáver en el transcurso de sus honras fúnebres, para que desvelara en público quién le había quitado la vida, con la finalidad de ofrecer a toda la ciudad la verdad de lo ocurrido y que se hiciera justicia³⁹. Este personaje pertenece al tipo de sacerdotes egipcios itinerantes, que invocando a Anubis actuaban fuera de los templos, en las ciudades, y recuerda evidentemente al *sacerdos* Arnufis ya citado.

Papel semejante desempeña en la novela de Heliodoro *Las Etiópicas*, Calasiris, sacerdote egipcio de Menfis⁴⁰. Este sacerdote es enviado por la reina de Etiopía, Persina, para que encuentre a su hija Cariclea, que había sido expuesta al nacer y alejada de su país. Calasiris se convierte así en el narrador de la historia y en un personaje fundamental en la novela. Será él el que le ayude a regresar a Etiopía, pues recibe oráculos favorables y será un instrumento de la divinidad. Calasiris conoce por la mántica teúrgica que la joven pareja de enamorados, Cariclea y Teágenes, ha sido elegida por la divinidad para ser consagrada en el

³⁷ H. Z. Rubin, "Weather miracles under Marcus Aurelis", *Athenaeum*, 37, 1979, pp. 357-80; D. Plácido, "Materiales para el estudio de la magia y la superstición en la *Pars Orientis* del Imperio romano", *Religión, superstición y magia en el mundo romano*, Cádiz 1985, p. 134; María José Hidalgo, "La función de los milagros en la sociedad romana imperial", en *Homenaje al Profesor Abilio Barbero*, Madrid 1997, p. 331-2.

³⁸ *Met.*, 2, 28: *Zatchlas adest Aegyptius propheta primarius*. También es denominado *sacerdos* que es equivalente a *magus* en la lengua de los persas y así aparece en Apuleyo (*Apol.* 25,9).

³⁹ María José Hidalgo, "La función de los milagros...", pp. 336 s.

⁴⁰ María José Hidalgo, "Los misterios y la magia en las *Etiópicas* de Heliodoro", *Studia Historica. Historia Antigua. Homenaje al Prof. Marcelo Vigil*, Vol. VI, 1988, pp. 175-188; G. Anderson, *Sage, Saint and Sophist.*, pp. 185-87.

culto de Helios-Selene. En la novela el sacerdote egipcio hace una distinción clara entre la sabiduría verdadera y la vulgar (III, 16.4). La "verdadera sabiduría" está vinculada a la filosofía y a la religión estableciendo una comunicación con las potencias divinas y puede pronosticar los límites inmutables del destino (II, 24.6), aunque no puede evitarlos. Sabemos, sin embargo, que la evocación de los elementos cósmicos es utilizada también en las prácticas de magia vulgar, dirigidas a la coacción de fuerzas naturales para conseguir unos fines prácticos, según las expectativas de los creyentes en esta actividad, que normalmente pertenecen a los sectores sociales más bajos. Para estos grupos marginados socialmente era una manera de sustraerse a la ideología dominante y producir valores propios alternativos⁴¹. Esto significa que frente a la distinción clara que expresa Heliodoro, por boca de Calasiris, como también Apuleyo y Filóstrato, la realidad era más compleja y ambigua. Los límites entre ambos conocimientos se desdibujan en la propia práctica literaria como en la realidad, creando tensiones entre ellas, ya que si bien es verdad que la brujería es rechazada totalmente a nivel teórico, en la práctica concreta se reconoce la eficacia de su acción. Incluso Calasiris para conseguir que Cariclea se enamore de Teágenes, "dándoselas de mago" (III, 17.1) practica ritos mágicos para lograr su curación de un supuesto mal de ojo, y que "aparezca" que él ha conseguido que Cariclea se enamore de Teágenes. Aunque toda la escena está narrada en tono burlesco y parodiando la actividad de la magia, sin embargo la propia práctica literaria evidencia la eficacia de la misma⁴².

La imagen descalificadora que Luciano hace de estos personajes, en general, y, en concreto, de Peregrino y Alejandro, es la misma que la imagen de Apolonio acusado por Domiciano de magia y brujería, y contrario al poder del tirano; versión que llegó hasta la época de Filóstrato a través de los *Apomnémata* de Merágenes⁴³, exégesis que coincide con la de Orígenes (*Contra Celsum*, 6. 41). En cambio, aquél en su biografía se basa en la versión de Damis y ciertas tradiciones ciudadanas en las que presentaban a Apolonio como un hombre divino, cuya memoria fue venerada por muchos (Porf. *De Abst.* 3.3.6; Lact. *Inst.*, 5. 3; Dión Casio, LXVI. 18, 1s). Pero, además, este personaje que se entrevista y

⁴¹ P. Liviabella, "L'astrologia nelle 'Etiopiche' di Eliodoro", *G.I.F.*, XXXI, 19179, p. 323; J.J. Winkler, "The mendacity of Kalasiris and the narrative strategy of Heliodoros' *Aethiopica*", *YCS*, XVII, 1982, pp. 152ss; María José Hidalgo, "Los misterios", pp. 185ss.

⁴² J. J. Winkler, *op. cit.*, pp. 130s; María José Hidalgo, "Los misterios", p. 187; G. Anderson, *Sage, Saint and Sophist.*, pp. 186.

⁴³ E.L. Bowie, "Apollonius of Tyana", pp. 1675-79 explica que Merágenes presentaba a Apolonio como *goés* y magos; D. H. Raynor, "Moeragenes and Philostratus two views of Apollonius of Tyana", *CQ* 34, 1984, pp. 222-227; M. Dzielska, *Apollonius of Tyana*, pp. 44 ss trata sobre las tradiciones ciudadanas; F. Gascó, "Vida y muerte," p. 93.

polemiza con reyes y emperadores romanos, manifiesta una clara superioridad filosófica y política frente a aquéllos, con lo que por su *auctoritas* religiosa este hombre divino es utilizado políticamente para legitimar la monarquía severiana, que presentaba un modelo de *bonus princeps* contrapuesto al modelo nefasto del tirano, ejemplificado en Domiciano. Así, el hombre divino en el s. III, lo mismo que por su dependencia y relación con los dioses es el vehículo de comunicación entre los hombres y la divinidad, también se convierte en el mediador de los sectores urbanos y populares de las ciudades y el poder real, y entre éste y la divinidad. De esta forma la figura de Apolonio, popular y carismática, será el vehículo que utilice Filóstrato para defender un programa político en torno a un monarca justo y no tirano, identificado con Vespasiano pero referido evidentemente a la figura de Septimio Severo⁴⁴. Además será el instrumento de propaganda de un modelo de vida pitagórico, cuyos valores religiosos se adecuaban mejor a los valores culturales de su época, consiguiendo así su figura más fama y veneración en el s. III que en su propia época (s. I); e incluso se creó en Efeso un culto a su persona con carácter soteriológico, después de muerto, bajo la advocación de Heracles Tutelar, que incluso quedó asimilado por el poder monárquico⁴⁵. En estos usos político-religiosos de la figura del Tianeos no hay que olvidar el papel que desempeñó la lengua y cultura griega como señas de identidad y como principio necesario de autoridad en la relación entre filósofos y monarcas⁴⁶. En definitiva, en las continuas alusiones al pasado griego clásico y en el uso de un griego correctísimo que el autor y el protagonista del texto prodigan, se está sugiriendo la estrecha relación entre lengua y literatura, y entre identidad cultural y política. La superioridad de la cultura griega se hace evidente y, por medio de ella, se articula la relación entre cultura y poder. El poder lo tiene y lo ejerce el monarca romano, pero la legitimidad en nuestro

⁴⁴ S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, Vol. 3, Roma Laterza, 1997(1a ed. 1965-66), pp. 288-90; María José Hidalgo, "Apolonio de Tiana", p. 216; Id., *El intelectual y la Realeza*, pp.192-220 de forma más detallada.

⁴⁵ Alejandro Severo fue devoto de este culto (*SHA, V. Sev. Alex.* 29, 2). Sobre el culto de Apolonio en la corte de los Severos, cfr. S. Settis, "Severo Alessandro e i suoi lari (*SHA, S.A.* 29. 2-3)", *Athenaeum*, L (1972), pp. 237-51; Cl. Moreschini, "La Vita di Apolonio di Tiana di Filostrato e la cultura filosofica e religiosa dell' età severiana", en *Biografia e agiografia nella letteratura cristiana antica e medievale*, a cura di Aldo Ceresa-Gastaldo, Bolnia 1990, pp. 43-63; María José Hidalgo, "Apolonio...", p. 215 y n.79; María Dzielska, "Il *theios aner*", p. 1271.

⁴⁶ J-J. Flinterman, *Power, Paideia and Pythagoreanism*, Amsterdam 1995, pp. 136-45; 169-76; 189-93, este estudioso critica el carácter de programa político a favor de la dinastía severiana que podría tener el texto de Filóstrato. Tesis esbozada ya por S. Mazzarino y seguida por otros investigadores entre los que me incluyo. No creo que sean interpretaciones excluyentes sino que ambas se ilustran y se complementan entre sí. La interpretación del helenismo por Filóstrato tiene una clave política además de defensa de la identidad griega. En la misma línea S. Swain, *Hellenism and Empire*, Clarendon Press-Oxford, 1996, pp. 386ss.

ejemplo la establece un filósofo pitagórico a través de su sabiduría y su santidad.

La memoria de Apolonio y la difusión de su culto fue tan extenso también en occidente, que en la segunda mitad del s. V, cuando la cultura clásica tan sólo era cultivada por una élite restringida de la aristocracia romana, un personaje como Sidonio Apolinar, obispo de Clermont-Ferrand, se deleitaba leyendo a Filóstrato y su Apolonio⁴⁷. La propia Iglesia tuvo que aceptar la fuerza del culto de este santo pagano, considerado durante mucho tiempo como el anticristo, pero que competía con Cristo en la eficacia de sus talismanes, en cuanto que ayudaban a la gente, por su acción milagrosa, en sus inquietudes vitales⁴⁸.

Como explica M. Dzielska⁴⁹, incluso en el s. XIII los historiadores árabes describen la acción benéfica de los talismanes de Apolonio e incluso éste aparece con el apelativo de “hombre de los talismanes” y maestro de recetas mágicas. Su saber fue asociado a la alquimia, la filosofía y la cosmogonía. Por todo ello, Apolonio, tanto en su vida real como en la leyenda, quedó fijado como prototipo perfecto y universal de *theios aner*, síntesis de mago y filósofo, con el que se contrastarán los demás “hombres divinos”, y que sobrevivirá al cristianismo.

Por último, lo que quiero resaltar con estas interpretaciones sobre los hombres divinos y sus funciones, es que a lo largo de los ss. II y III junto a las creencias más racionales propias de un clasicismo ortodoxo y tradicional se van desarrollando creencias y prácticas de origen popular en las que los elementos de irracionalidad hasta entonces marginales van tomando carta de naturaleza en el acervo cultural de los sectores populares, y pueden crear conflictos sociales y generar rechazos en las élites cultas y dominantes. Pero, también, se observa, que las clases dominantes ante la necesidad de renovar sus armas ideológicas, para no perder su preponderancia y dominio, no tienen más remedio que asimilar y adaptar esas corrientes populares de pensamiento, despojándolas de sus aspectos más radicales para que puedan ser utilizadas en ese proceso de renovación ideológica como instrumento de cohesión y de control ideológico en el marco de las relaciones ciudadanas.

⁴⁷M. Rodríguez Gervás-D. Pérez Sánchez, “Cultura clásica y sociedad tardoantigua en la Galia”, en *XXV Congreso Internacional GIREA-VII ARYS. Divinas dependencias. Individuos, santuarios y comunidades*, Huelva, Dic. 1998 (en prensa).

⁴⁸M. Dzielska, “*Il theios aner*”, p. 1276

⁴⁹*Apollonius of Thyana*, pp. 112-177; “*Il theios aner*”, p. 127

*EAM REM DIVINAM UEL SERUUS 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 régler 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.