

EXESTO
L'INCAPACITÉ SACRIFICIELLE DES FEMMES À ROME
(À PROPOS DE PLUTARQUE *QUAEST. ROM.* 85)

O. DE CAZANOVE

Exesto, extra esto. Sic enim lictor in quibusdam sacris clamitabat: hostis, uinctus, mulier, uirgo exesto. (P.-Feste p. 72 Lindsay)

DE TOUS LES INTERDITS qui pesaient sur les femmes à Rome, il en est un qui a été particulièrement étudié: la défense qui leur était faite de boire du vin. D'abord interprétée comme un tabou d'ordre génétique et sexuel,¹ cette prohibition s'est vue reconnaître un sens beaucoup plus riche et nuancé grâce aux travaux de G. Piccaluga et récemment de M. Gras:² les femmes ont bien accès à certains vins (les vins doux, *dulcia*), mais à condition qu'ils soient dénaturés; inversement, elles n'ont pas accès au vin pur (*temetum*), dont la vertu originelle est intacte. C'est dire que l'interdit porte sur le vin sacrificiel et sur lui seul, puisque sont exclus de la libation tous les vins trafiqués (*uina spurca*). La prohibition du *temetum* manifeste l'infériorité politique et religieuse des femmes dans la cité, leur éloignement de ce par quoi hommes et dieux entrent en contact: le sacrifice. La présente étude voudrait montrer qu'une autre série d'interdits—ici encore de nature alimentaire—dont étaient frappées les romaines va exactement dans le même sens. Mais, pour la bien comprendre, il faut d'abord s'attarder un peu sur le "tabou" du vin, de manière à en dégager une caractéristique supplémentaire.

À Rome et dans le Latium, la production et la consommation du vin font l'objet d'un ensemble de lois et de règlements, d'ordre technique et religieux, dont la tradition crédite généralement le légendaire Numa.³ À cela deux raisons, l'une institutionnelle, l'autre historique. Numa est réputé avoir été le fondateur des *sacra*, des cadres culturels du jeune état romain.⁴ Et d'autre part, il est le premier roi à connaître le vin: son prédécesseur, Romulus,

¹P. Noailles, *Fas et Jus* (Paris 1948) 1–27: les tabous du mariage dans le droit primitif des Romains; M. Durry, "Les femmes et le vin," *REL* 33 (1955) 108–113.

²G. Piccaluga, "Bona Dea. Due contributi all'interpretazione del suo culto," *SMSR* 35 (1964) 195–237; M. Gras, "Vin et société à Rome et dans le Latium à l'époque archaïque," *Modes de contacts et processus de transformation dans les sociétés anciennes* (Pise et Rome 1983) 1067–1075; cf. O. de Cazanove, "Jupiter, Liber et le vin latin," *RHR* (1988, sous presse).

³G. Piccaluga, "Numa e il vino," *SMSR* 33 (1962) 99–103.

⁴*Cic. Nat. deorum* 3,2,5; Tite-Live 1,19 et 20; Ov. *M.* 15,483; Plut. *Numa*, *passim*; DH 2,63 et suiv.; Ps.-Acr. *ad Horat. carm.* 1,12,35 (*Numa... sacrorum inuentor*); schol. *Perse Sat.* 2,59.

“faisait des libations de lait, non de vin” au dire de Pline.⁵ La documentation archéologique confirme pleinement, en l’occurrence, les données de la tradition: on s’accorde maintenant à faire remonter les débuts de la viticulture dans le Latium à la première moitié du VII^e s. av. J.-C. Dès la fin du VIII^e s., toutefois, des importations de vin avaient déjà donné aux élites locales un avant-goût du précieux breuvage.⁶ Numa, introducteur du sacrifice et du vin de sacrifice, est donc logiquement celui aussi qui fixe les limites de son emploi: “Numa apprit aux femmes . . . à être sobres, les habitua à garder le silence et à s’abstenir absolument de vin.”⁷

Mais voilà qu’on se heurte, semble-t-il, à un anachronisme flagrant. Plusieurs sources antiques qui dérivent peut-être de Varron⁸ font en effet état d’un certain Egnatius Maetennius, meurtrier de sa femme qu’il avait découverte se désaltérant au tonneau (ou plus exactement au *dolium*), et cependant absous par Romulus. L’anecdote n’est d’ailleurs pas isolée. Dans l’exposé détaillé de la législation qu’il prête à Romulus, Denys d’Halicarnasse signale qu’on punissait de mort les femmes surprises à boire du vin, tout comme celles coupables d’adultère.⁹ Comment le premier roi de Rome peut-il légiférer sur un produit qu’il semble par ailleurs ne pas connaître?

Il faut ici rappeler que ce que l’on nomme les “lois royales,” attribuées à Romulus, à Numa etc., ont été réécrites et réorganisées aux deux derniers siècles de la République, à partir de souvenirs plus ou moins précis du droit romain primitif. Des antiquaires et des juristes comme L. Cassius Hemina ou l’auteur du *Ius Papirianum* les ont attribuées aux différents rois en tenant compte des préoccupations qu’on leur prêtait traditionnellement et des caractéristiques supposées de leurs règnes.¹⁰ Cela n’empêche pas, bien sûr,

⁵Pline *N.H.* 15,88: *Romulum lacte, non uino libasse indicio sunt sacra ab eo instituta, quae hodie custodiunt morem.*

⁶C. Ampolo, “La formazione della città nel Lazio,” *Dial. Arch.* ns 2 (1980) 1–231, 31 et suiv.

⁷Plut. *Numa-Lycurgue* 3,10: ‘Ο δὲ Νομάς ταῖς γαμεταῖς . . . νήφειν ἐδίδαξε, καὶ σιωπᾶν εἰθισεν, οἶνον μὲν ἀπεχομένους τὸ πάμπαν . . .

⁸Pline *N.H.* 14,89; Val.-Max. 6,3,9.; Tert. *Apol.* 6,4; Serv. *ad Aen.* 1,737; cf. F. Münzer, *Beiträge zur Quellenkritik der Naturgeschichte des Plinius* (Berlin 1897) 189 et suiv.

⁹DH 2,25,6: ταῦτα δὲ οἱ συγγενεῖς μετὰ τοῦ ἀνδρὸς ἐδίκασον· ἐν οἷς ἦν φθορά σώματος καὶ, ὁ πάντων ἐλάχιστον ἀμαρτημάτων Ἑλλήσι δόξειεν ἂν ὑπάρχειν, εἴ τις οἶνον εὐρεθείη πιούσα γυνή. ἀμφοτέρω γὰρ ταῦτα θανάτῳ ζημιοῦν συνεχώρησεν ὁ Ῥωμύλος, ὡς ἀμαρτημάτων γυναικείων ἔσχατα, φθοράν μὲν ἀπονοίας ἀρχὴν νομίσας, μέθην δὲ φθορᾶς. καὶ μέχρι πολλοῦ διέμεινε χρόνου ταῦτ’ ἀμφοτέρω παρὰ Ῥωμαίοις ἀπαρατήτου τυγχάνοντα ὀργῆς.

¹⁰Voir en général J. Carcopino, “Les prétendues ‘lois royales,’” *MélRom* 54 (1937) 346–376. Le problème de la législation attribuée à Romulus (essentiellement par DH 2,7–29) a été particulièrement discuté. On trouvera un résumé de ce débat dans E. Gabba, “Studi su Dionisi di Alicarnasso, I: La costituzione di Romolo,” *Athenaeum* 38 (1960) 175–225 (pour qui la source directe de DH est un opuscule polémique de l’époque de Sylla), et dans J. P. V. D. Baldson, “Dionysus on Romulus. A Political Pamphlet?” *JRS* 61 (1971) 18–27 (sources diverses, d’époques différentes).

que le noyau originel de ces règlements puisse remonter assez haut dans l'époque archaïque, comme c'est, dans un autre domaine, le cas pour les lois somptuaires des XII tables, vraisemblablement bien antérieures au milieu du V^e s. av. J.-C.¹¹

Cette remarque faite, on comprend mieux pourquoi Romulus s'est vu conférer un rôle—mineur, il est vrai—dans la législation romaine sur le vin, qui ne consiste qu'à interdire aux femmes d'en boire. C'est que le premier roi de Rome est le codificateur de la condition féminine dans la ville qu'il a fondée, ainsi que le souligne Denys d'Halicarnasse dans le passage auquel on a déjà fait allusion: "Romulus donna de bonnes lois aux femmes, et augmenta ainsi la réserve décente qu'elles doivent adopter en ménage."¹² Cette sollicitude du roi s'était même étendue, disait-on, à la fécondité des matrones, à leurs cultes etc.¹³ Les raisons de cet intérêt sont claires: Romulus est en effet celui qui a fait entrer les femmes dans la communauté romaine en organisant le rapt des Sabines. C'est donc de manière très cohérente à lui aussi qu'on faisait remonter les lignes essentielles de la définition d'un statut féminin, tel qu'il apparaît fixé dans le corpus des "lois royales:" statut qui couvre, non seulement le champ strictement juridique (mariage, répudiation, constatation d'adultère . . .), mais encore l'ensemble des règles de bonne conduite—entre autres la prohibition du vin—que doivent observer les femmes et qui n'en ont pas moins force de loi: le non-respect de ces règles—par exemple, on l'a vu, le fait de boire en cachette—tombe en effet dans le domaine pénal. Reste qu'en l'occurrence l'intérêt du législateur et celui attribué à son modèle légendaire—Romulus—est essentiellement restrictif: il se traduit par un réseau d'interdits beaucoup plus que de droits ou de privilèges.

Aux origines de la condition féminine à Rome, et de toutes les contraintes qui pèsent ici sur elle, se trouvent donc idéalement placés le règne de Romulus et l'épisode mythique de l'enlèvement des Sabines. Le traité qui, mettant fin à la guerre avec Tatiüs, avait fondé la communauté politique romaine,¹⁴

¹¹Ces dernières pourraient remonter à la première moitié du VI^e s. av. J.-C. et donc trouver un modèle immédiat dans la législation solonienne, selon G. Colonna, "Un aspetto oscuro del Lazio antico: Le tombe del VI–V sec. a. C.," *PdP* 32 (1977) 131–165, et "L'ideologia funeraria e il conflitto delle culture," *Archeologia Laziale* 4 (Rome 1981) 229–232. Une disposition numaique (*Numae regis . . . lex est "uino rogam ne respargito:"* Plin. *N.H.* 14,88) s'apparente de près aux lois somptuaires des XII Tables qui répriment le luxe des funérailles.

¹²DH 2,26,1: "Ἀ μὲν οὖν εἰς γυναῖκας εὖ ἔχοντα ὁ Ῥωμύλος ἐνομοθέτησεν, ἐξ ὧν κοσμιωτέρως περὶ τοὺς ἀνδρας αὐτὰς ἀπειργάσατο.

¹³Cf. l'étiologie des *Lupercalia* proposée par Ovide (*F.* 2,452–453) et les références à Romulus dans la fête des *Matralia* (*ibid.*, 3,167–258, part. 197 et suiv.; 206).

¹⁴Sur la valeur de l'épisode comme mythe de fondation, et son inscription dans l'espace civique romain, voir les analyses de F. Coarelli, "Il foro in età arcaica: Regia, Via Sacra, Comizio," *Archeologia Laziale* 4 (1981) 241–248, part. 247.

était d'ailleurs censé avoir contenu une disposition intéressant directement l'enjeu du combat, c'est-à-dire les femmes.¹⁵ Plutarque y revient à deux reprises, dans sa *Vie de Romulus*: "Quand les Sabins, après la guerre, se furent réconciliés avec les Romains, une clause concernant les femmes porta qu'elles ne seraient, à l'égard de leurs maris, assujetties à aucun service, si ce n'est au travail de la laine (*talasia*). De là vient l'usage qui se perpétua dès lors dans les noces, que ceux qui marient une fille, ou l'accompagnent, ou simplement assistent à la cérémonie, crient le nom de *Talasios* par plaisanterie, attestant ainsi que la femme qu'on conduit à son époux ne sera astreinte à aucun autre service que le travail de la laine."¹⁶ Ce cri, "*Talasios*," aurait d'ailleurs été poussé pour la première fois par les ravisseurs des Sabines: "tous ceux qui emmenaient les jeunes filles criaient '*Talasios*' et c'est pour cela que l'habitude de ce cri s'est conservé dans les noces . . . La plupart des auteurs . . . pensent que c'était un encouragement et une exhortation à travailler et à filer la laine."¹⁷ Et encore, dans un autre passage: "la paix fut conclue aux conditions suivantes: les femmes qui le voudraient resteraient avec leurs maris, étant exemptées, comme je l'ai déjà dit, de toute besogne et de tout service autre que le travail de la laine."¹⁸

À première vue, cette clause semble faire des femmes romaines, dont on vient d'évoquer le statut dépendant et balisé d'interdits, des privilégiées au moins sur un point: elles sont déchargées de toutes les "basses besognes" manuelles (ἔργον, λατρεία), à l'exception du filage. À y regarder de plus près, cependant, cette exception n'est pas autre chose qu'une prohibition à peine déguisée. Un troisième témoignage de Plutarque, tiré cette fois des *Questions Romaines*, le reconnaît explicitement: "Pourquoi dans l'ancien temps ne permettait-on aux femmes ni de moudre, ni d'apprêter la viande? Est-ce en souvenir du traité conclu avec les Sabins? Car, après l'enlèvement des filles des Sabins, la guerre et la réconciliation qui s'ensuivirent, il fut prescrit, entre autres conventions, qu'aucune femme ne moudrait ni n'accommoderait des ragoûts pour son époux romain."¹⁹

¹⁵ Autre disposition, qui ne semble pas figurer dans le traité romano-sabin proprement dit: le "baptême" des 30 curies d'après le nom des 30 Sabines (Tite-Live 1,13,6 et suiv.).

¹⁶ Plut. *Rom.* 15,5: (trad. R. Flacelière, éd. Budé [Paris 1964]): Ἐπεὶ γὰρ οἱ Σαβῖνοι πρὸς τοὺς Ῥωμαίους πολεμήσαντες διηλλάγησαν, ἐγένοντο συνθήκαι περὶ τῶν γυναικῶν, ὅπως μὴδὲν ἄλλο ἔργον τοῖς ἀνδράσιν ἢ τὰ περὶ τὴν ταλασίαν ὑπουργῶσι. Παρέμεινεν οὖν καὶ τοῖς αὐθις γαμοῦσι τοὺς διδόντας ἢ παρατέμποντας ἢ ὅλως παρόντας ἀναφωνεῖν τὸν Ταλάσιον μετὰ παιδιᾶς, μαρτυρομένους ὡς ἐπ' οὐδὲν ἄλλο ὑπουργήμα τῆς γυναικὸς ἢ ταλασίαν εἰσαγομένης.

¹⁷ *Ibid.* 15,4: (trad. R. Flacelière): ἅπαντες οὖν ἐβόων τὸν Ταλάσιον οἱ τὰς παρθένους κομίζοντες· καὶ διὰ τοῦτο τοῖς γάμοις παραμένειν τὸ ἔθος. Οἱ δὲ πλείστοι νομίζουσιν . . . παράκλησιν εἶναι καὶ παρακέλευσιν εἰς φιλεργίαν καὶ ταλασίαν . . .

¹⁸ *Ibid.* 19,9: (trad. R. Flacelière): Ἐκ τούτου συντίθενται τῶν μὲν γυναικῶν τὰς βουλόμενάς συνοικεῖν τοῖς ἔχουσιν, ὥσπερ εἴρηται παντός ἔργου καὶ πάσης λατρείας πλήν ταλασίας ἀφειμένας.

¹⁹ Plut. *Quaest. Rom.* 85 (284f): Διὰ τί τὰς γυναῖκας οὐτ' ἀλεῖν εἶων οὐτ' ὀψοποιεῖν τὸ

La quatre-vingt-cinquième *Question Romaine*, en même temps qu'elle révèle dans son énoncé même la véritable nature de la "faveur" accordée aux Sabines—en fait un interdit—et qu'elle en note la stricte observance pendant "l'ancien temps" (τὸ παλαιόν), précise les tâches dont les matrones étaient tenues éloignées: moudre (ἀλεῖν), apprêter les viandes (ὀψοποιεῖν, μαγειρεύειν). On voit immédiatement que les deux grands secteurs de l'alimentation romaine (et antique en général) sont concernés: alimentation non carnée, à base de céréales qu'il faut réduire en farine; alimentation carnée, qui suppose "d'égorger, d'écorcher, de mettre la viande en menus morceaux pour la faire bouillir et rôtir," ce qui est proprement l'office du *mageiros*.²⁰ L'*opsopoiος*, souvent confondu avec le *mageiros*, prépare lui aussi les viandes qu'il accommode en ragoût.²¹

Telle est, exprimée en concepts grecs, la teneur de l'exemption/prohibition qui frappe les Sabines. Mais quels concepts romains Plutarque traduit-il? L'interdiction de moudre—ou plus exactement de piler, l'usage de meules étant inconnu dans la Rome archaïque—²²les céréales (essentiellement l'amidonniér, *far*²³) revient à écarter les femmes de l'office du *pistor* qui est, à la fin de la République, le boulanger, mais dont le nom était précédemment réservé "à ceux qui pilaient (*pisere*) l'amidonniér."²⁴ Cette étroite spécialisation du terme semble d'ailleurs être toujours restée en vigueur: le *Digeste* distingue les *pistores* et *molitores* des boulangers proprement dits—ou plutôt des boulangères, puisque la cuisson du pain (anciennement de la bouillie, *puls*, *farratum* et des galettes) était, au moins dans l'économie domestique,

παλαιόν; Ἡ τὰς συνθήκας διαμνημονεύοντες, ἃς ἐποιήσαντο πρὸς τοὺς Σαβίνους; ἐπεὶ γὰρ ἤρπασαν τὰς θυγατέρας αὐτῶν εἰτα πολεμήσαντες διηλλάγησαν, ἐν ταῖς ἄλλαις ὁμολογίαις καὶ τοῦτ' ἐγράφη, μήτ' ἀλεῖν ἀνδρὶ Ῥωμαίῳ γυναῖκα μήτε μαγειρεύειν.

²⁰Plat. *Euthyd.* 301c (trad. L. Méridier, éd. Budé [Paris 1931]): Οἶσθα οὖν, ἔφη, ὃ τι προσήκει ἐκάστοις τῶν δημιουργῶν; . . . Τί δέ σφάττειν τε καὶ ἐκδέρειν καὶ τὰ μικρὰ κρέα κατακόψαντα ἔψειν καὶ ὀπτᾶν;—Μάγειρον, ἦν δ' ἐγώ. Cf. G. Berthiaume, *Les rôles du Mageiros. Étude sur la boucherie, la cuisine et le sacrifice dans la Grèce ancienne* (Leyde 1982) 4 et suiv., 44 et suiv., et part. 79: "L'objet sur lequel porte l'activité du *mageiros* (c'est) la viande."

²¹Poll. 7,26; cf. G. Berthiaume, *op. cit.* 76 et suiv.

²²Serv. *ad Aen.* 1,179: *apud maiores nostros molarum usus non erat: frumenta torrebant et ea in pilis missa pinsebant.*

²³Le *far* désigne en effet proprement l'amidonniér (*triticum dicoccum*, Schranck) et non l'épeautre (*triticum spelta* Linné): cf. J. André, *L'alimentation et la cuisine à Rome* (Paris 1961) 53 et n. 12; C. Fayer, *Aspetti di vita quotidiana nella Roma arcaica* (Rome 1982) 198.

²⁴Ateius Capito, *ap. Pline N.H.* 18,108: *certum . . . fit Atei Capitonis sententia . . . pistores . . . tantum eos, qui far pisebant, nominatos*; Pline, dans le même passage, signale en effet l'absence de *pistores*-boulangers à Rome, avant 171 av. J.-C. (cf. cependant Plaute *Asinaria* 200, et le commentateur de J. André, *op. cit.* 64 et suiv.: cette date pourrait être remontée à la fin du III^e s. av. J.-C.). Il est donc évident que l'information transmise par l'abrégé de Festus (P.-Feste 51,10 L.): *cocum et pistorem eundem fuisse accepimus*, veut tout simplement dire qu'à haute époque, la cuisson des céréales (= l'office du *pistor*-boulanger) faisait partie intégrante de la cuisine domestique. Autre chose est l'office spécialisé du *pistor*-pileur.

une besogne typiquement féminine.²⁵ On voit donc que les femmes ne sont pas éloignées de toute la préparation culinaire du *far*, mais seulement de ses phases initiales: pilage et très vraisemblablement aussi torréfaction, les fours pour griller l'amidonner étant situés dans les "minoteries" (*in pistrinis*).²⁶

Le deuxième volet de l'interdit frappant les Sabines et leur descendance porte sur la découpe des viandes et leur préparation. Cette besogne est normalement réservée au paysan chef de famille ou à son intendant puis, à l'échelle de la cité, au *lanius*, le boucher "qui découpe et met en morceaux le bétail."²⁷

On peut bien sûr imaginer que cette double prohibition ait été plus théorique que réelle. Cela même ne la rendrait pas moins utilisable par l'analyse anthropologique dont l'objet est le repérage de structures mentales, de modèles idéologiques que reflètent toujours plus ou moins imparfaitement les pratiques vécues. On notera cependant que les Romaines ne sont tenues écartées, aux termes de l'accord, que de deux secteurs bien particuliers de la cuisine: il est au fond possible qu'elles n'aient pas pris part, en règle générale, aux opérations de mouture, qui exigent une notable force physique; quant aux tâches de boucherie, elles devaient être de toute façon rares, la consommation de viande étant longtemps demeurée exceptionnelle dans le *Latium Vetus*.²⁸

Cela posé, quel est le sens de ces mesures attribuées par la tradition à Romulus? N'ont-elles de valeur qu'anecdotique? Il suffit de confronter les textes de Plutarque cités plus haut pour se convaincre du contraire: on a dit la valeur de mythe de fondation que revêtait, à l'endroit de la condition féminine, le traité qui conclut le rapt des Sabines, lui même prototype légendaire du mariage romain.²⁹ Cette condition est ici délimitée par deux règlements antithétiques: une défense (culinaire), une obligation (le filage). Parmi tous les traits pertinents possibles d'un statut des Romaines, voilà ceux qu'on a voulu retenir et reconduire au commencement absolu de la communauté des sexes dans l'*Urbs*. Or, le travail de la laine qui définit positivement les femmes comme la cuisine du *far* et de la viande les définit négativement est beaucoup plus qu'une simple besogne matérielle. Elle est la marque même du statut matronal, en quelque sorte la définition la plus simple de son

²⁵Ulp. Dig. 33,7,12: *et mulieres quae panem coquant*; cf. Pline N.H. 18,107: *ipsi panem faciebant Quirites, mulierumque id opus maxime erat, sicut etiam nunc in plurimis gentium*.

²⁶P.-Feste 82 L.; Varron R.r. 1,63; 69. Sur la torréfaction du *far*, voir J. André, (ci-dessus, n. 23) 57 et suiv.

²⁷P.-Feste 105 L.: *lacerare, diuidere, comminuere est; ex quo dictus est lanus, qui disci(n)do lacerat pecora*; cf. *ibid.* 64, 22.

²⁸À l'exception de la viande de porc: C. Ampolo, (ci-dessus, n. 6) 34 et suiv.; C. Fayer, (ci-dessus, n. 23) 211 et suiv.

²⁹L'épisode contient idéalement en germe tout le développement de l'institution matrimoniale à Rome, avec ses trois modes d'acquisition de la *manus*: G. Dumézil, *Mariages indo-européens* (Paris 1979) 73 et suiv.

essence: *domum seruauit, lanam fecit* proclameront encore, avec concision, les épitaphes féminines d'époque impériale.³⁰ Message déjà implicite, en fait, dans les plus anciennes nécropoles de la civilisation latiale: les dépositions féminines, signalées comme telles par la présence de fusaïoles, sont donc avant tout celles de *lanificae*, de filandières.³¹ Nulle part, l'élaboration symbolique autour du travail de la laine ne se manifeste avec autant d'évidence que dans les cérémonies du mariage, point culminant de l'existence féminine. On a vu plus haut qu'avait été interprété comme une exhortation à filer, à tort sans doute mais de manière qui n'en est pas moins significative, le cri même de l'hyménée: "*Talasios*."³² D'ailleurs, la jeune épousée apportait avec elle sa quenouille et son fuseau en se rendant dans sa nouvelle demeure et couronnait de laine la porte de celle-ci.³³ Ainsi, la femme n'existe juridiquement que comme épouse et l'épouse elle-même est d'abord une *lanifica*. Voulant définir en compréhension la place de la femme dans la société, le pseudo-traité romano-sabin ne retient donc que la seule obligation de filer la laine. Mais il faut alors que les deux interdits complémentaires de cette obligation expriment en raccourci ce que *n'est pas* la femme romaine, quelle place elle *n'occupe pas* dans la cité.

Avant tout donc, les matrones ne sont pas des cuisinières. Leur place n'est pas là où l'on pile le *far*, où l'on débite les viandes. Pourquoi? Il ne s'agit pas bien sûr de les exempter de basses besognes, mais au contraire de les tenir éloignées de ces gestes par lesquels la cité affirme son identité et assure sa permanence, en ne cessant d'attirer sur elle la *pax ueniaque deorum*, la paix et la bienveillance des dieux. Écarter les femmes des cuisines revient en effet à les écarter du sacrifice.

L'équivalence boucherie/sacrifice sanglant est particulièrement claire. Plusieurs études récentes ont souligné que, dans le domaine grec, "l'alimentation carnée coïncide absolument avec la pratique sacrificielle," que "toute

³⁰CIL 6, 15346; 11602 = 34045.

³¹C. Fayer, (ci-dessus, n. 6) 289.

³²Ci-dessus, n. 16 et suiv.; cf. Tite-Live 1, 9, 12.

³³Plut. *Quaest. Rom.* 31 = 271f; Pline *N.H.* 8, 194; 29, 30; Tite-Live 8, 194; Cic. *De or.* 2, 68, 277. On notera en passant que s'esquisse ainsi une première opposition entre laine et *far*. Comme on sait, le pain d'amidonnier (*farreus panis*) donne son nom à la *confarreatio*, la plus sacrée des trois formes du mariage romain (Pline *N.H.* 18, 10), réputée fondée par Romulus (DH 2, 25, 2-4) et réservée sans doute aux seuls milieux patriciens. Ce pain, consacré à Jupiter *Farreus* (Gai. *Inst.* 1, 112) établissait par la mise en commun de la nourriture par excellence, du *far*, la communauté de biens et de cultes dans laquelle, par le mariage, l'homme fait rentrer la femme (DH *loc. cit.*). Aussi bien, la nouvelle mariée en route vers la maison de son mari était-elle précédée du *farreus panis* (Pline *loc. cit.*: *nouae nuptae farreum praeferebant*). À la part clairement "féminine" (la laine, matière première que l'épouse apporte avec elle et qu'il lui appartiendra de transformer en vêtements, tous les jours de sa vie, dans la maison de son mari), fait donc pendant, dans quelques cas, une "part masculine" (le *farreus panis*, dans la préparation duquel la nouvelle mariée n'est pas intervenue et qui est, avant tout, le signe de la *manus* juridique et spirituelle de l'époux sur l'épouse).

vienne consommable doit venir d'une mise à mort rituelle³⁴ et qu'en conséquence le *mageiros* est à la fois boucher et sacrificateur.³⁵ À Rome de même, le *lanius* est boucher mais aussi victimaire.³⁶ L'égorgement du bétail, le partage de ses chairs en vue d'une consommation immédiate (le banquet sacrificiel) ou différée (par la vente) sont des opérations qui s'inscrivent de règle dans le cadre de la *res diuina*.³⁷ Il en découle qu'"exempter" les Romains de l'office du *mageiros-lanius*, c'est tout simplement les exclure de la participation effective au sacrifice animal, lequel comprend non seulement la mise à mort de la victime, mais encore sa découpe et la cuisson des parties réservées différenciellement aux dieux (*exta*, *augmenta*, *magmenta*) et aux hommes (*uiscera*).³⁸

Le lien entre mouture et sacrifice n'est pas moins net. L'acte central de celui-ci n'est autre en effet que l'immolation qui doit son nom à la *mola salsa*, le *far* moulu et salé qu'on versait sur la victime.³⁹ La *mola salsa* pouvait aussi constituer une offrande à elle seule (par exemple, Tib. 1,5,14) ou encore accompagner d'autres oblations non-sanglantes.⁴⁰ Elle était de toute façon indispensable à l'accomplissement de quelque sacrifice que ce soit.⁴¹ À ce titre, son usage religieux passait pour remonter à Numa, inventeur des *sacra*. Le sage roi sabin aurait du même coup codifié l'usage rituel et la consommation profane du *far* en en prescrivant dans tous les cas la torréfaction avant mouture.⁴² Ainsi, la correction rituelle du sacrifice résulte directement du traitement préliminaire (grillage et pilage: deux opérations étroitement liées, comme on l'a vu, voir ci-dessus, note 26) que subit son ingrédient obligé, la *mola salsa*. Encore une fois, les législations numaique et romulienne se complètent. L'une prescrit que le *far pium* (Serv. auct. *ad Ecl.* 8,82) doit être torréfié, l'autre défend aux matrones de le transformer en farine. Certes, cette prohibition n'éloigne les femmes que des apprêts du sacrifice,

³⁴M. Detienne, dans M. Detienne, J.-P. Vernant et alii, *La cuisine du sacrifice en pays grec* (Paris 1979) 10 et 21; J.-L. Durand, *ibid.* 133.

³⁵G. Berthiaume, (ci-dessus, n. 20) 16 et suiv.

³⁶Par ex. Pl. *Pseud.* 326–327: *Pseudole, i, accerse hostias, / Victimatas, lanios, ut ego huic sacrificem summo Ioui* . . . ; cf. 332.

³⁷J. Scheid, "Les Romains au partage," *Studi Storici* 4 (1984) 945 et suiv.; "Sacrifice et banquet à Rome. Quelques problèmes," *MélRom* 97 (1985) 193–206.

³⁸G. Dumézil, *La religion romaine archaïque* 2 (Paris 1976) 549–550. Sur le sens de *uiscera*, voir Serv. *ad Aen.* 6,233; cf. *ibid.* 1,215.

³⁹P.-Feste 97 L.: *immolare est mola, id est farre molito et sale, hostiam perspersam sacrare*; Caton *Orig.* 55, ap. Serv. auct. *ad Aen.* 10,541.

⁴⁰Par ex. Pl. *Amph.* 740 (avec de l'encens); Ov. *F.* 1,127 et suiv. (avec un *ianual*).

⁴¹Plin. *N.H.* 31,89: *maxime tamen in sacris intellegitur auctoritas (salis), quando nulla conficiuntur sine mola salsa*.

⁴²Plin. *N.H.* 18,7: *Numa instituit deos colere et mola salsa supplicare atque, ut auctor est Hemina, far torrere, quoniam tostum cibo salubrius esset; id uno modo consecutus, statuendo non esse purum ad rem diuinam nisi tostum. Is et Fornacalia instituit farri torrendi ferias* . . . Sur Numa, inventeur des *sacra*, ci-dessus, n. 4.

non du sacrifice proprement dit. On remarquera néanmoins qu'au cœur même de l'espace sacrificiel se trouve précisément évoqué le monde du "moulin:" "la pièce de bois carrée où l'on immole" (le billot?) s'appelle le *molucrum* qui est aussi placé "sous la meule" (Cloatius), "là où l'on moult" (Aurelius Opillus), ou encore qui est le balai du moulin.⁴³ C'est là d'une autre manière rapprocher symboliquement l'oblation rituelle et cette mouture à laquelle les Romaines n'ont pas part.

Ne pas réduire le grain en farine, ne pas apprêter la viande: par là est signifiée l'incompatibilité entre les femmes et les matières du sacrifice, incompatibilité qui signifie à son tour, et plus généralement, l'incapacité des femmes en matière sacrificielle. Cette incapacité n'est, somme toute, qu'un cas particulier de celle qui les assimile en droit, "*propter sexus infirmitatem*," à des impubères perpétuels.⁴⁴ De même qu'elles ne peuvent effectuer des transactions sans l'*auctoritas* de leur tuteur,⁴⁵ de même elles sont inaptes à établir en leur propre nom des relations contractuelles avec la divinité, à engager une procédure du type *do ut des* qui est la formule du sacrifice romain. Aussi bien sont-elles réduites, dans le rite comme ailleurs, à la passivité⁴⁶ et ce jusque dans le culte privé, régulièrement dévolu au seul *paterfamilias*: "*scito dominum pro tota familia rem diuinam facere*" (Caton Agr. 143). Leur exclusion des *sacra priuata* peut être plus radicale encore: dans le *uotum pro bubus* qu'offre l'agriculteur de Caton, à base de *far*, de lard, de viande et de vin, leur présence même n'est pas tolérée: "qu'aucune femme n'assiste à ce sacrifice ni ne voie comment on le fait." Ce qui doit rester caché aux regards féminins, c'est très précisément la manipulation culinaire des nourritures que vont se partager hommes et dieux.⁴⁷ L'exclusion est tout aussi complète dans certains *sacra publica* dont on aimerait connaître la liste; on interdit aux femmes même d'y paraître, les reléguant

⁴³P.-Feste 124 L.: *Molucrum non solum quo molae uerruntur dicitur, id quod Graeci μολήκορον appellant* . . . Cloatius etiam in libris sacrorum: "*molucrum esse aiunt ligneum quoddam quadratum, ubi immolatur*." Idem Aelius in explanatione carminum Saliorum eodem nomine appellari ait, quod sub mola supponatur. Aurelius Opilius appellat ubi immolatur. *Molucrum* pouvait encore avoir le sens de *tumor uentris*. Cf. P.-Feste 125 L.

⁴⁴Ulp. 11,1: *tutores constituuntur tam masculis quam feminis: sed masculis quidem inpuberibus dumtaxat propter aetatis infirmitatem; feminis autem (tam) impuberibus quam puberibus et propter sexus infirmitatem et propter forensium rerum ignorantiam*; cf. Leg. XII Tab. (Tab. 5: *Fontes Iuris Anteiustiniani* 1,37,1 Riccobono) ap. Gai. Inst. 1,144-145; Cic. Mur. 27.

⁴⁵Ulp. 11,27: *tutoris auctoritas necessaria est mulieribus* . . . *si se obligent, si ciuile negotium gerant*.

⁴⁶Sur cette présence passive de la femme dans le sacrifice, cf. J. Scheid, *Religion et piété à Rome* (Paris 1985) 21 et suiv.

⁴⁷Caton Agr. 83: *uotum pro bubus uti ualeant sic facito: Marti, Siluano in silua interdus in capita singula boum uotum facito: farris L. III et lardi p. IIII s et pupae p. IIII s, uini s. III; id in unum uas liceto coicere et uinum item in unum uas liceto coicere. Eam rem diuinam uel seruius uel liber licebit faciat. Ubi res diuina facta erit, statim ibidem consumito; mulier ad eam rem diuinam ne adsit neue uideat quomodo fiat. Hoc uotum in annos singulos, si uoles, licebit uouere*. Cf. CIL 6,570.

avec l'étranger et le prisonnier aux marges de la communauté civique: "*Exesto* (veut dire) 'dehors!' (*extra esto*). Dans certains sacrifices en effet, le lecteur criait: '*Exesto* l'étranger, le prisonnier enchaîné, la femme, la jeune fille!' C'est-à-dire qu'il leur était interdit d'y assister."⁴⁸

Cette mise à l'écart souffre quelques exceptions, d'ailleurs étroitement circonscrites. Dans les cultes dits matronaux, les sacrifices canoniques demeurent exceptionnels et peuvent relever de la catégorie importée des *sacra peregrina*.⁴⁹ Dans le culte privé, les seules femmes qui offrent elles-mêmes des sacrifices sanglants sont celles qui se trouvent temporairement ou statutairement placées hors de l'autorité d'un *paterfamilias*.⁵⁰ Deux prêtresses, enfin, la *regina sacrorum* et la *flaminica Dialis* offrent, à intervalles réguliers, des victimes animales.⁵¹

Une exception bien plus importante doit être signalée: elle semble, de prime abord, infirmer radicalement la règle posée par le traité romano-sabin:

⁴⁸P.-Feste 72 L.: *exesto, extra esto. Sic enim lictor in quibusdam sacris clamitabat: hostis, unctus, mulier, uirgo exesto; scilicet interesse prohibebatur*. Pour *hostis* = étranger, cf. Cic. *Off.* 1,37; Varron *L.l.* 5,3. Pour le prisonnier, on sait qu'il ne peut rester enchaîné dans un des lieux les plus sacrés de l'*Urbs*: la *flaminia* (Gell. *N.a.* 10,15,8; Serv. auct. *ad Aen.* 2,57; Plut. *Quaest. Rom.* 111 = 290c).

⁴⁹Parmi les dévotions purement matronales, celles du plus ancien fond romuléen ne comportent guère que des offrandes de fleurs (aux *Matronalia*: Ov. *F.* 3,253–254), de lait (de figuier: aux *Nones Caprotines*: Varron *L.l.* 6,106; Ov. *F.* 6,475–476; 531–533). Ce sont également des gâteaux au miel que "sacrifient" les prêtresses de Liber (*sacerdotes Liberi . . . cum libis et foculo pro emptore sacrificantes*: Varron *L.l.* 6,14)—en fait de "vulgaires vieilles femmes" (*uilis anus*: Ov. *F.* 3,726; cf. 761 et suiv.)—le jour des *Liberalia*. Les femmes, on l'a déjà noté (ci-dessus, n. 25), ont donc bien accès à la panification, mais non à ses préliminaires. Parmi les *peregrina sacra* (. . . *quae coluntur eorum more, a quibus sunt accepta*: P.-Feste 268 L.), on rangera le culte véien de Junon Reine, sur l'Aventin: en 207 av. J.-C., après une série de prodiges, les matrones sacrifient dans son temple (*pureque et caste a matronis sacrificatum*: Tite-Live 27,37,10) . . . mais quoi? Lorsqu'il s'agit, peu de temps après, d'immoler à la déesse des victimes sanglantes, ce sont les décevants qui s'en chargent (*ibid.* 37,15). Dans le *sacrum anniversarium Cereris* ne sont attestés avec certitude qu'une offrande de prémices et un sacrifice sans vin (H. Le Bonniec, *Le culte de Cérès à Rome des origines à la fin de la République* [Paris 1958] 416 et suiv.; "le sacrifice d'une truie, victime propre de Cérès" n'est qu'une conjecture). Troisième culte matronal importé, celui de la Bona Dea (G. Dumézil [ci-dessus, n. 29] 355) à qui l'on offrait une truie et du vin (Juv. *Sat.* 2,86–87) . . . mais celui-ci était appelé, pour la circonstance, "lait" (Macr. *Sat.* 1,12,25; Plut. *Quaest. Rom.* 20 = 268e).

⁵⁰Ainsi en est-il, dans la législation numaique, de la veuve ou encore de la courtisane (*paelex*): la veuve qui se remariait prématurément immolait un vache pleine (Plut. *Numa* 12,3); la *paelex* (c'est-à-dire celle dont le partenaire a une épouse légitime *in manu mancipioque*), si elle touchait à l'autel de Junon, devait sacrifier une agnelle (Gell. *N.a.* 4,3; P.-Feste 248 L.)

⁵¹Aux calendes, sacrifice d'une truie ou d'une agnelle à Junon, accompli par la *regina sacrorum* (Macr. *Sat.* 1,15,19); aux *nundinae*, c'est la *flaminica Dialis* qui immole un bœuf à Jupiter. Sur le caractère exceptionnel de ce dernier sacrifice, voir G. Dumézil, (ci-dessus, n. 29) 256–257. Une interprétation unitaire des *sacra* "cycliques" accomplis par les deux couples sacerdotaux, *rex/regina, flamen/flaminica* est fournie par N. Boels, "Le statut religieux de la *flaminica Dialis*," *REL* 51 (1973) 77–100; part. 90–92.

alors qu'aux matrones est défendu de piler le *far*, ce sont cependant d'autres femmes—les vestales—qui sont chargées de préparer la *mola salsa*: "les trois grandes vierges vestales, un jour sur deux durant la période du 7 au 14 Mai, mettent des épis de *far* dans des corbeilles de moissonneurs; ce sont les vierges elles-mêmes qui procèdent à la torréfaction, au pilage et à la mouture de ces épis et mettent en réserve le produit obtenu. Avec ce *far*, les vierges font trois fois par an de la *mola*, aux Lupercales, aux *Vestalia* et aux Ides de Septembre, en y ajoutant du sel cuit et du sel brut."⁵² La saumure (*muries*) dont on relevait la *mola* était également confectionnée par les vestales elles-mêmes: "la saumure est obtenue, comme l'apprend Veranius, à partir de sel brut pilé dans un mortier, jeté dans un pot de terre que l'on ferme, qu'on scelle et qu'on met à cuire dans un four; les vierges vestales la découpent avec une scie de fer, la jettent dans une cruche placée à l'intérieur du temple de Vesta, dans la partie extérieure de la 'réserve' (*penus*); elles y ajoutent de l'eau vive, ou toute autre eau exceptée celle des canalisations, et de cette saumure seulement elles se servent dans les sacrifices."⁵³

Que cette cuisine rituelle ait été une tâche essentielle des vestales, et qu'elle ait représenté un modèle pour la cuisine (et le pilage) profane, c'est ce qu'on voit clairement aux *Vestalia*. Le 9 Juin en effet—l'un des trois jours de confection de la *mola*—est aussi la fête des *pistores*. Les ânes des moulins sont couronnés de fleurs et de pains,⁵⁴ tandis qu'on vénère au Capitole l'autel de Jupiter *Pistor* (Ovide *F.* 6,348 et suiv.).

Le paradoxe semble donc flagrant: une divinité féminine et ses prêtresses patronnent un office, celui du *pistor*, qui est par ailleurs strictement interdit aux matrones. Mais justement, les vestales ne sont pas des matrones, mais leur exact contraire. Non seulement par leur condition (extra)-sexuelle⁵⁵ et (extra)-familiale, mais aussi et surtout par leur statut juridique. Seules de toutes les femmes, elles sont exemptées de tutelle et jouissent donc, en droit, de la même capacité que les adultes mâles.⁵⁶ Vestales et matrones occupent

⁵²Serv. auct. *ad Ecl.* 8,82: *uirgines Vestales tres maximae ex nonis Maiis ad pridie idus Maias alternis diebus spicas adoras in corbis messuariis ponunt easque spicas ipsae uirgines torrent, pinsunt, molunt atque ita molitam condunt. Ex eo farre uirgines ter in anno molam faciunt, Lupercalibus, Vestalibus, idibus Septembribus, adiecto sale cocto et sale duro.*

⁵³P.-Feste 152 L.: *Muries est, quemadmodum Veranius docet, ea quae fit ex sali sordido, in pila pisato, et in ollam fictilem coniecto, ibique operto gypsatoque et in furno percocto; cui Virgines Vestales serra ferrea secto, et in seriam coniecto, quae est intus in aede Vestae in penu exteriori, aquam iugem, uel quamlibet, praeterquam quae per fistulas uenit, addunt, atque ea demum in sacrificiis utuntur.*

⁵⁴Ov. *F.* 6,311–318; 347–348; 469–470; cf. Prop. 4,1,21; Lyd. *Mens.* 6,94, 138 Wuensch.

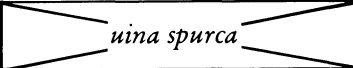
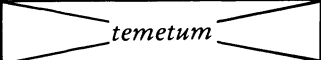
⁵⁵Cf. M. Beard, "The sexual status of Vestal Virgins," *JRS* 70 (1980) 12–27.

⁵⁶Leg. *XII Tab.* (ci-dessus, n. 44) ap. Gai. *Inst.* 1,144–145: *ueteres . . . uoluerunt feminas, etiamsi perfectae aetatis sint, propter animi leuitatem in tutela esse . . . exceptis uirginibus Vestalibus, quas etiam ueteres in honorem sacerdotii liberas esse uoluerunt: itaque etiam lege XII tabularum cautum est; cf. ibid.* 1,130; Ulp. 10,5. Cette disposition est reprise de la législation numaique: Plut. *Numa* 10,5. Voir sur cela F. Guizzi, *Aspetti giuridici del sacerdozio romano—Il sacerdozio di Vesta* (Naples 1968 *Pub. de Fac. giur.* 62) 3 et suiv.; 159 et suiv.

ainsi, dans l'ordre du *ius*, des positions radicalement antithétiques. Dans l'ordre du *fas*, un seul discriminant suffit à traduire cette opposition: c'est précisément le pilage, légitime pour les unes, illégitime pour les autres. On vérifie par là que cet interdit a bien pour fonction de signifier, dans le domaine du religieux, le statut dépendant des femmes, c'est-à-dire, en l'occurrence, leur position *en deçà* du sacrifice dont elles ne peuvent même mettre en forme les ingrédients. Les vestales au contraire, qui préparent la *mola* et font, semble-t-il, des oblations sanglantes,⁵⁷ sont, comme les hommes, *au niveau* du sacrifice. Soit le tableau:

	" <i>ius</i> "	" <i>fas</i> "
HOMMES Vestales	capacité juridique	pilage, boucherie légitimes
FEMMES	incapacité juridique	pilage, boucherie illégitimes

On peut maintenant en revenir au point d'où l'on était parti: le "tabou" du vin. Cette prohibition joue, on l'a vu, dans deux directions opposées. D'un côté, les femmes peuvent boire des vins "trafiqués" (les *dulcia*) mais non le vin pur (*temetum*). De l'autre, on ne peut offrir aux dieux que du vin sacrificiel (*uinum inferium*) qui doit être pur, mais non les vins "immondes" (*uina spurca*) qui sont justement ceux qui ont été dénaturés, trafiqués.⁵⁸ Les hommes, dans ce système, occupent une position intermédiaire entre les femmes et les dieux: il peuvent boire aussi bien du vin pur qu'impur. Cet ensemble de relations peut être schématisé dans un tableau très simple:

DIEUX	<i>uinum inferium</i>	
HOMMES	vin pur / impur	
FEMMES		<i>dulcia</i>

Là encore apparaît clairement l'incompatibilité entre les femmes et l'aliment sacrificiel.

⁵⁷Un seul texte, peut-être sujet à caution, l'affirme (Prud. *Symm.* 2,1107-1108: . . . *et quia subter humum lustralis testibus umbris / In flammam iugulant pecudes et murmura miscent* . . .). Les vestales du moins ont l'usage, comme les flamines, les flaminiques et les pontifes, d'un couteau sacrificiel spécial, la *secespita* (P.-Feste 473 L.) . . . mais celle-ci ne servait peut-être qu'à couper les gâteaux (*seciua liba*: P.-Feste *ibid.*) et des vêtements (Serv. auct. *ad Aen.* 4,262).

⁵⁸Ci-dessus, 159 et n. 2. *Spurcum uinum*: Antist. Labeo *ap.* P.-Feste 474 L; P.-Feste 475 L.; Isid. *Orig.* 20,3,7. La glose bien connue de Serv. auct. *ad Aen.* 1,737 (*apud maiores nostros feminae*

Les deux structures successivement repérées (dont l'une intéresse la *préparation*, l'autre la *consommation* des matières du sacrifice) sont-elles homologues? Il faudrait pour cela rajouter un "étage" à notre premier tableau, celui des dieux. Si l'on peut montrer que leur position dans le rite sacrificiel se traduit par un rapport spécifique à la boulangerie et à la boucherie, on contrôlera à la fois la pertinence du double interdit mentionné par Plutarque, et la cohérence des différentes prohibitions alimentaires imposées aux Romaines.

Il est évidemment difficile de savoir comment se comporte la divinité invisible vis-à-vis de la farine, de la viande . . . ⁵⁹ On connaît bien par contre le code de conduite de son représentant visible le plus autorisé: le flamme de Jupiter, "statue vivante" du dieu.⁶⁰ Au nombre des multiples contraintes qui pèsent sur lui figure la défense de toucher de la viande crue et de la farine mêlée de levain.⁶¹ Plutarque, dans ses *Questions Romaines* 109 et 110, donne une lecture lévi-straussienne avant la lettre de ces prohibitions en faisant intervenir les catégories du cru, du cuit et du pourri.⁶² Les modernes les interprètent plus volontiers en fonction de l'éloignement du *flamen Dialis* de tout ce qui évoque la mort (cela vaudrait pour la chair d'un animal fraîchement tué), en fonction aussi de l'archaïsme de ce sacerdoce (antérieur à l'invention du pain levé). On n'a guère envisagé, par contre, les conséquences pratiques de ces interdictions: ils impliquent que le flamme de Jupiter ne peut—littéralement—"mettre la main à la pâte," transformer en les cuisant la farine et la viande en pain et en ragoût. Exclusion de type culinaire donc, comme celle des femmes. Mais ces deux exclusions, celle du flamme et celle des matrones sont l'inverse l'une de l'autre: celles-ci peuvent cuire le pain (voir ci-dessus, nn. 25 et 49), mais non piler la *mola*. À celui-là n'est prohibé que le contact de la farine "dénaturée" par le levain; l'interdiction ne s'applique pas à la farine pure, "intacte," à la *casta mola* (P.-Feste 57 L.). De fait, au pied du lit du flamme était déposée une boîte contenant des gâteaux sacri-

non utebantur uino nisi sacrorum causa certis diebus) ne contredit qu'apparemment l'éloignement des femmes du vin sacrificiel. Comme le montre en effet M. Gras (ci-dessus, n. 2, 1072), il peut s'agir d'une allusion à la fête de Bona Dea où les matrones consommaient effectivement du vin, mais en cachette, dans un "univers religieux" qui "est en quelque sorte un monde renversé."

⁵⁹Cf. cependant deux épithètes significatives de Jupiter: *Pistor* (Ov. F. 6,349) et *Farreus* (= qui préside au mariage par *confarreatio*: ci-dessus, n. 33 et Serv. auct. *ad Aen.* 4,339).

⁶⁰L'expression est dans Plut. *Quaest. Rom.* 111 = 290c; cf. le commentaire de J. Scheid (ci-dessus, n. 46) 39 et suiv.; id., "Le flamme de Jupiter, les vestales et le général triomphant," *Le temps de la réflexion* 7 (1986) 213–230, 213 et suiv.; opinion différente de G. Martorana, "Osservazioni sul flamen Dialis," *Misc. . . E. Manni* 4 (Rome 1980) 1447–1477.

⁶¹Gell. *N.a.* 10,15,12 et 19; cf. Serv. auct. *ad Aen.* 1,179. Autre interdit alimentaire du *flamen Dialis*: se nourrir de fèves: Gell., premier *loc. cit.*; Pline *N.H.* 18,119; Schol. Ter. *Eun.* 381; P.-Feste 77 L.

⁶²Plut. *Quaest. Rom.* 109–110; cf. J.-P. Vernant, dans M. Detienne, J.-P. Vernant *et alii* (ci-dessus, n. 34) 69–70, n. 3.

ficiels (*strues atque ferta*)⁶³ qui ne devaient donc pas comporter de levain, comme du reste la plupart des galettes.⁶⁴ Il fallait bien par ailleurs que le flamine se servît de *mola* pour consacrer les victimes par lui immolées en diverses occasions: aux Ides de chaque mois et lors de l'*auspicatio uindemiae*.⁶⁵

Ces victimes, le *flamen Dialis* ne peut en découper les chairs. Il lui revient cependant de traiter une partie de l'animal qu'il vient de sacrifier: la fresure qu'il présente à la divinité (*extra porricere*) en la livrant aux flammes de l'autel.⁶⁶ Les chairs mortes qu'il ne peut toucher ne sont donc, différenciellement, que les *uiscera* (la viande), c'est-à-dire ce qui, dans la bête abattue, est abandonné à la consommation humaine, cette part qu'on dit, en termes liturgiques, *profanée*.⁶⁷

La conclusion s'impose: les contraintes culinaires qui, sous forme de "tabous de contact," pèsent sur le flamine de Jupiter, visent à ne lui permettre que la seule manipulation des aliments réservés aux dieux (*exta, mola salsa*). Il est exclu de la cuisine profane de même qu'inversement les femmes sont exclues de la cuisine sacrée.⁶⁸ À ce point de l'analyse, tous les codes alimentaires jusqu'ici examinés s'organisent en un seul système cohérent:

DIEUX <i>Flamen Dialis</i>	consommation manipulation	<i>uinum inferium</i> <i>mola salsa</i> <i>exta</i>	<i>uina spurca</i> (pain fermenté) <i>uiscera</i>
HOMMES Vestales	vin pur / impur boucherie pilage profane / sacré		
FEMMES	consommation préparation	<i>temetum</i> moutûre boucherie	<i>dulcia</i> cuisson du pain

⁶³Gell. *N.a.* 10,15,14. Sur les *strues*, cf. G. Wissowa dans *RE* 4, A, 1 (1931) 383-384.

⁶⁴Par ex. le *panis depsticius*: Caton *Agr.* 74; le *libum*: *ibid.* 75; le *moretum*: Ps.-Virg. *Moretum*.

⁶⁵*Ovis Idulis*: Macr. *Sat.* 1,15,16; Ov. *F.* 1,56; 587-588; P.-Feste 93 L.; *auspicatio uindemiae*: Varron *L.l.* 6,16.

⁶⁶C'est par erreur qu'Ovide (*loc. cit.*) fait offrir au flamine de Jupiter les *uiscera* de l'*ovis idulis*: cf. G. Dumézil (ci-dessus, n. 29) 245.

⁶⁷*Sacrificare* et *profanare*, deux verbes qui ont fini par être sentis comme synonymes, expriment les deux orientations complémentaires de l'acte sacrificiel: *sacrificare*, c'est rendre sacré, envoyer aux dieux; *profanare*, c'est rendre profane, donner aux hommes; cf. E. Benveniste, "Profanus et profanare," *Hommages à G. Dumézil* (Bruxelles 1960) 43-53.

⁶⁸Une autre des contraintes qui pèsent sur la demeure du flamine de Jupiter—la *flaminia*—

Reléguées au bas d'une échelle de valeurs dont les dieux occupent le sommet, les femmes sont irréductiblement du côté du profane. L'infériorité de leur condition sociale se résume toute entière dans leur exclusion du partage sacrificiel auquel ne sont conviés que les hommes et les immortels: car ce partage, on le sait bien, est fondateur de la communauté politique. En même temps, la marginalisation des matrones, symétrique du confinement des dieux dans la sphère du sacré, assure à l'homme une position centrale au coeur du dispositif sacrificiel. On a pu dire que la *thusia* grecque situait l'homme "entre bêtes et dieux."⁶⁹ On est tenté d'ajouter qu'à Rome le sacrificiant a sa place marquée entre femmes et dieux.

CENTRE JEAN BÉRARD

NAPLES

confirme cette analyse: *ignem ex domo flaminia efferrī non licebat nisi diuinæ rei gratia* (P.-Feste 106 L.; cf. Gell. *N.a.* 10,15,7). Ce qu'on ne peut exporter de la *flaminia*, c'est donc du feu de cuisine—de la cuisine profane.

⁶⁹J.-P. Vernant, "Entre bêtes et dieux. Des jardins d'Adonis à la mythologie des aromates," *Mythe et société en Grèce ancienne* (Paris 1974) 171–176 (= *id.*, dans M. Detienne, *Les jardins d'Adonis* [Paris 1972] i–xlvii); "Le statut de l'homme, entre bêtes et dieux, selon le régime des nourritures dans le système du sacrifice au Grèce ancienne," *Bull. du Centre Thomas More* 23 (1978) 3–14.